

AVERROES

Die entscheidende Abhandlung und die
Urteilsfällung über das Verhältnis von
Gesetz und Philosophie

ابن رشد
كتاب فصل المقال وتقرير ما
بين الشريعة والحكمة من
الاتصال

Mit einer Einleitung und
kommentierenden Anmerkungen
übersetzt von
FRANZ SCHUPP

Arabisch – deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1884-1

Für die freundliche Genehmigung zum Abdruck des arabischen Textes aus »The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom & Epistle Dedicatory« danken wir der Brigham Young University.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.

© Felix Meiner Verlag 2009. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung	XI
1. Averroes und seine Zeit xI 1.1 Die Periode bis zur Abfassung der <i>Entscheidenden Abhandlung</i> xI 1.2 Die Abfassung der <i>Entscheidenden Abhandlung</i> und die Großen Kommentare xxxv 1.3 Die Wirkung der Schriften des Averroes in der Zeit bis zum Ende des 14. Jahrhunderts in den Ländern des Islam xlviii	
2. Grundprobleme der <i>Entscheidenden Abhandlung</i> lvi 2.1 Ein Rechtsgutachten (fatwā) lvi 2.2 Der Gegenstand des Rechtsgutachtens: die Tätigkeit (fi‘l) des Philosophierens lxii 2.3 Der Rechtsstatus (ḥukm) der Philosophie als Verpflichtung (wāğib) lxv 2.4 Das Erfordernis der Philosophie im Bereich des Gesetzes: Interpretation (tā’wīl) lxi 2.5 Der gesellschaftliche Ort der Philosophen: Elite (ḥawāṣṣ) und Masse (ğumhūr) lxxvi 2.6 Gesetz (šarī‘a) und Philosophie (ḥikma, falsafa) cii	
3. Text und Textgeschichte cxxii	
4. Zu Übersetzung Kommentar, Anhänge cxxvi	

AVERROES

Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie

Arabisch – deutsch	2/3
Corrigenda	78

Kommentar	79
Anhang	183
1. <i>Personen</i> 185 Al-Fārābī 185 Al-Ġazālī 188 Almohaden 191 Aš‘ariten 193 Ḥanafiten 195 Ḥanbaliten 197 Ibn Baġġa (Averrope) 198 Ibn Ḥazm 199 Ibn Sīnā (Avicenna) 202 Ibn Ṭufāil 204 Iḥwān aṣ-Ṣafā (Brüder der Reinheit) 206 Mālikiten 206 Mu‘taziliten 209 Šāfi‘iten 213 Šūfī 215	
2. <i>Sachbegriffe</i> 219 ‘Aḥlāq (Sittlichkeit) 219 Bid‘a (unzulässige Neuerung) 221 Fiqh (Recht) 222 Ḥadīṭ (Überlieferung) 230 I‘ğāz (Unvergleichbarkeit des Korans) 233 Iğmā‘ (Konsens) 237 Iğtihād (selbständige Urteilsfindung) 240 Iḥtiyār (Willensfreiheit)/Qadar (Prädestination) 242 ‘Ināya (göttliche Fürsorge) 247 Kalām (islamische Theologie) 252 Qiyās (Schlußfolgerung) 256 Ra’y (Überzeugung, Auffassung)/Ẓann (Meinung) 261 Sa‘āda (Glückseligkeit) 265 Taṣawwur (Begriffsbildung)/Taṣdīq (Zustimmung) 269 Tā’wīl (Interpretation) 272	
Abkürzungsverzeichnis	281
Literaturverzeichnis	283
Verzeichnis der Koranzitate im Averroes-Text	298
Arabisch-deutsches Wörterverzeichnis	300
Namensverzeichnis	319
Sachverzeichnis	327

VORWORT

Die deutsche Übersetzung der *Entscheidenden Abhandlung* des Averroes wird hier (unter Beigabe des arabischen Textes) aus guten Gründen als zweisprachige Studienausgabe in der »Philosophischen Bibliothek« vorgelegt; es soll und muß aber sogleich klar hervorgehoben werden, daß es sich bei dieser Schrift nicht um einen philosophischen Traktat im eigentlichen Sinne des Wortes handelt, sondern um das Rechtsgutachten eines islamischen Juristen über die Frage der Berechtigung zur Ausübung der Philosophie durch einen Muslim vor dem Hintergrund der im Koran niedergeschriebenen Bestimmungen und Vorgaben.

Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rušd, der dieses Rechtsgutachten im Jahre 574/575 Hiğra (nach westlicher Zeitrechnung 1179/1180) verfaßte, war zu diesem Zeitpunkt Kadi von Sevilla. Daß uns Heutigen dieser Autor unter dem Namen Averroes vornehmlich als kompetenter Aristoteles-Kommentator bekannt ist, ist in diesem Zusammenhang zwar interessant, aber nicht von Relevanz. Denn in diesem Text argumentiert Averroes nicht als Philosoph, der sich vor dem Koran zu rechtfertigen sucht, sondern als philosophisch interessierter und kompetenter Gelehrter des islamischen Rechts: Die Terminologie dieses Textes ist von Anfang an von juridischer, nicht von philosophischer Art.

Des weiteren ist darauf hinzuweisen, daß es dieser Textausgabe nicht darum zu tun ist, mit der Vorlage dieses Bandes einen Beitrag zur Erschließung der »Philosophie des Mittelalters« zu leisten; denn das Schema Antike-Mittelalter-Neuzeit ist auf die Geschichte des Islam nicht anwendbar. Wenn also im folgenden gelegentlich dennoch der Ausdruck »Mittelalter« verwendet wird, so ist dies eigentlich unangemessen und dient nur der rascheren Verständigung über eine Periode, die etwa vom Tod Muḥammads im Jahre 632 bis zur Einnahme Bagdads durch die

Mongolen im Jahre 1258 und zum Ende des Bagdader Kalifats reicht. Auch wäre es eigentlich richtiger, die Jahreszahlen immer nach der Zählung Hiġra anzugeben; die Angabe nach westlicher Zählung ist einfach ein Zugeständnis an den westlichen Leser.

Dieser Text wurde arabisch von Marcus Joseph Müller 1859 nach einer Handschrift aus dem Escorial veröffentlicht. 1875 erschien posthum die Übersetzung Müllers ins Deutsche. Da inzwischen eine kritische Edition des arabischen Textes vorliegt und da sich der philosophische und theologische Sprachgebrauch in den vergangenen 130 Jahren in erheblichem Maß verändert hat (Müller besuchte noch Vorlesungen Schellings!), legte sich eine Neuübersetzung aufgrund des Textes der kritischen Edition nahe.

Es handelt sich hier um eine Studienausgabe mit einem präzisen methodologischen Rahmen: Es geht darum, diesen Text in seinem juridischen, historischen und philosophisch/philologischen Kontext möglichst genau zu verstehen. Zwei Problem-bereiche werden daher sowohl in der Einleitung als auch im Kommentar ausgeschlossen: (1) der lateinische Averroismus des 13. und 14. Jahrhunderts, der eine eigene Entwicklung in einem anderen historischen und philosophischen Kontext aufweist; (2) die Rolle der Schriften des Averroes in der gegenwärtigen arabischen und islamischen Philosophie. In beiden Bereichen, die ganz unterschiedlichen Kulturen entstammen, treten jeweils ganz spezifische Probleme auf. Diese Probleme hier mit einigen kurzen Bemerkungen einzubeziehen, würde nur Verwirrung stiften. Die sog. lateinischen Averroisten kannten den hier veröffentlichten Text überhaupt nicht, die Relevanz dieses Textes für die Beurteilung des lateinischen Averroismus stellt daher ein sehr komplexes Problem dar, das inzwischen beinahe ein eigenes Forschungsgebiet mit zahlreichen Publikationen geworden ist. Die lateinische Kultur des 13. und 14. Jahrhunderts in ihrem von den Universitäten geprägten Milieu der Gelehrten in der Auseinandersetzung mit den Autoritäten der christlichen Kirche ist völlig verschieden von der arabischen Kultur, in der dieser

Text entstanden ist. Ganz Ähnliches gilt für die moderne Diskussion dieses Textes bei islamischen arabischen oder nicht-arabischen Autoren. Die arabischen und islamischen Autoren seit dem 13. Jhd. kannten von diesem Text in ganz seltenen Fällen zwar den Buchtitel, nahmen den Text selbst aber bis ins 20. Jhd. hinein einfach nicht zur Kenntnis. Die im 20. Jhd. stattgefunden zaghafte Rezeption dieses Textes ist auch nicht unproblematisch. Die gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen in diesen Ländern haben sich trotz aller vermuteten Verzögerungen doch in einem größeren Maß verändert, als dies aus westlicher Perspektive wahrnehmbar ist. Der Text des Averroes, der von einigen dortigen Autoren durchaus als »aktuell« angesehen wird, wird daher in kulturelle und ideologische Kontexte eingebracht, die mit der Entstehungssituation dieses Textes meist kaum noch etwas zu tun haben. Diese aktuelle Diskussion ist zwar äußerst interessant und aufschlußreich, sie hat aber mehr mit heutigen Problemen zu tun als mit einem Verstehen dieses Textes in seinem ursprünglichen kulturellen Milieu (s. hierzu: A. von Kugelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden 1994).

In vielen Einzelfragen bei der Erstellung dieser Ausgabe war PD Dr. Rainer Brunner (Paris) sehr hilfreich, wofür ihm hier der Dank ausgesprochen sei. Mein besonderer Dank gilt der Fritz Thyssen Stiftung (Köln), die mir die Zusammenarbeit mit einem arabischen Linguisten ermöglichte. So konnte ich im März 2007 vier Wochen lang den Text des Averroes gemeinsam mit Herrn Abdu as-Sattar Kamaleddin Ahmed (Dahab, Ägypten) Satz für Satz und Wort für Wort durcharbeiten. Bei einem weiteren Aufenthalt in Ägypten im November 2008 konnten, wieder in Zusammenarbeit mit Herrn Abdu as-Sattar, verbliebene Fragen des Satzbaues und der Bedeutung einzelner Fachbegriffe geklärt werden.

EINLEITUNG

1. Averroes und seine Zeit

1.1 Die Periode bis zur Abfassung der *Entscheidenden Abhandlung*

Als Ibn Rušd – im lateinischen Westen unter dem Namen Averroes bekannt¹ – 1126 in Córdoba geboren wurde, herrschten im muslimischen Teil Spaniens die Almoraviden.² Die glanzvolle Zeit der Herrscher aus dem Haus der Umayyaden, also ‘Abd ar-Raḥmān II. (822–852), ‘Abd ar-Raḥmān III. (912–961) und al-Ḥakam II. (961–976), lag schon lange zurück. Dem Kriegsherrn al-Manšūr (978–1002) war es zwar gelungen, das Vordringen der Christen aufzuhalten, er konnte aber nicht verhindern, daß die Spannungen im Inneren von al-Andalus sich verschärften. Nach seinem Tod zerfiel das Reich dann auch in kleine Fürstentümer (*reyes de taifas*), das Kalifat endete 1031 und der Fall

¹ Da dieser Name in allen europäischen Sprachen gebräuchlich ist, verwende ich diesen und nicht den ursprünglichen arabischen Namen. Zur Biographie des Averroes vgl. vor allem Cruz Hernández 1986 und Urvoy 1991 und 1998.

In der Einleitung und im Kommentar werden Literaturverweise, die sich auf das Literaturverzeichnis beziehen, mit der Jahreszahl als Kurztitel angegeben, Bücher oder Artikel, die nur an einer Stelle aufgeführt werden, werden mit der vollständigen Angabe zitiert. Dadurch ist es möglich, das Literaturverzeichnis der Sekundärliteratur so zu gestalten, daß es einen Überblick über die wichtigsten direkt mit dem Thema der *Entscheidenden Abhandlung* in Verbindung stehenden Publikationen liefert.

² »Almoraviden« ist die hispanisierte Form von al-murābitun, womit die Soldaten bezeichnet wurden, die in den Grenzfestungen (*ribāt*) stationiert waren und dort fast wie in einem religiösen Orden organisiert lebten.

Toledos 1085 machte allen die bedrohliche Lage klar. Keiner der lokalen Könige war jedoch stark genug, um die innere Ordnung wiederherzustellen und die Verteidigung von al-Andalus zu sichern. Es blieb den arabischen Fürsten kein anderer Ausweg, als die nordafrikanischen Almoraviden, also eine Berberdynastie, zu Hilfe zu rufen. Dies war nicht unproblematisch, da es in al-Andalus immer wieder zwischen den dort schon seit langem ansässigen Berbern und den herrschenden Arabern zu Spannungen und Konflikten gekommen war. Die gebildeten Araber von al-Andalus betrachteten die Almoraviden Nordafrikas als halbe Barbaren. Im Jahre 1086 kam der Berberfürst Yūsuf ibn Tāšfin aus Marokko nach al-Andalus. Nach anfänglichen militärischen Erfolgen gegen die Christen geriet er diesen gegenüber aber bald ins Hintertreffen. Faktisch konzentrierte er seine Tätigkeit auf den Machterhalt seiner Herrschaft im Inneren von al-Andalus. Diese Herrschaft war – außer auf militärische Mittel – auf eine extrem strenge und enge Auslegung der Vorschriften des islamischen Gesetzes gegründet. Die in al-Andalus schon seit dem Beginn der arabischen Herrschaft maßgeblichen mālikitischen Juristen³ hatten jetzt freie Hand, sie kontrollierten das gesamte öffentliche und politische Leben und brachten auch die bisher geübte Toleranz gegenüber Juden und Christen zu einem Ende. Aber auch innerhalb der islamischen Gesellschaft gingen die Mālikiten mit aller Härte gegen alle und alles vor, was nicht ihren Auffassungen entsprach. Neben dem Recht (*fiqh*)⁴ durfte es nichts anderes geben, nicht einmal islamische Theologie (*kalām*)⁵ war zugelassen. Viel brauchte in al-Andalus allerdings gar nicht verboten zu werden, denn man meinte dort, daß das schon geltende Recht alle für den Glauben und für das alltägliche Leben erforderlichen Vorschriften und Verbote ausreichend und erschöpfend enthalte. Al-Andalus war verhältnismäßig weit von

³ Vgl. Art. *Mālikiten* im Anhang.

⁴ Vgl. Art. *Fiqh* im Anhang.

⁵ Vgl. Art. *Kalām* im Anhang.

den alten Zentren der islamischen Kultur wie Damaskus oder Bagdad entfernt, aber selbst das neuere Zentrum Kairo schien weit weg zu sein. Die Entwicklungen in den Ländern des islamischen Ostens konnten aber doch nicht ganz ohne Rückwirkung auch auf das ferne al-Andalus bleiben, schon darum nicht, weil ja immer wieder einzelne Gelehrte oder solche, die es werden wollten, längere Studienreisen in die östlichen Länder des Islam unternahmen und von dort auch einige Schriften mitbrachten. Also sahen sich die Autoritäten in al-Andalus veranlaßt, im Jahre 1106 sogar die Lektüre eines so berühmten Werkes wie al-Ġazālī's *Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften*⁶ zu verbieten. Der Grund dafür lag allerdings nicht zuletzt darin, daß die mächtigen mālikitischen Juristen es nicht hinnehmen mochten, daß al-Ġazālī sie gelegentlich kritisiert hatte.⁷ Daß auch die Beschäftigung mit Philosophie, also einer nicht-islamischen Disziplin, untersagt war, versteht sich von selbst. Dabei beschäftigte sich in al-Andalus ohnedies kaum jemand mit Philosophie, und eine Gefahr, daß die Philosophie die Macht und den Einfluß der Rechtsgelehrten beeinträchtigen könnte, bestand überhaupt nicht. Aber auch das Volk hatte zu leiden. Der Druck zur rigorosen Einhaltung des eng ausgelegten Gesetzes wurde extrem verschärft, und wegen der hohen Ausgaben für das Militär wurden die Steuern maßlos erhöht. Gleichwohl gelang es den Almoraviden aber nicht, die Gesetze des Islam auch bei den Befehlshabern des Militärs durchzusetzen. Dem ideologischen und fiskalischen Druck auf das Volk entsprachen keine gleichwertigen Maßnahmen gegenüber den Führungsschichten, und so ist es verständlich, daß die ursprünglich vorhanden gewesene Sympathie des Volkes für die Almoraviden abnahm und die Bevölkerung von al-Andalus sich unterdrückt und ausgebeutet fühlte, während sich der Herrscher Yūsuf mit Frömmigkeitsübungen beschäftigte. Die Situation verschlechterte sich noch, als 1106

⁶ Vgl. Art. *Al-Ġazālī* im Anhang.

⁷ Vgl. Arnaldez 2000, S. 6.

Alī die Nachfolge Yūsufs antrat. Es wurde den meisten in al-Andalus klar, daß es ein Fehler gewesen war, die Almoraviden ins Land zu rufen. Averroes wird in seiner späten Zeit zwar die guten Absichten der Almoraviden zu Beginn ihrer Herrschaft anerkennen, wird aber dann ein ziemlich vernichtendes Urteil über die späteren Almoraviden aussprechen.⁸

Die Familie, aus der Averroes stammte, also die Banū Rušd, war seit zwei Generationen⁹ mit den Almoraviden eng verbunden. Dies war auch gar nicht anders möglich, denn sie war eine Familie von Juristen, und so wie die Juristen die Herrscher stützten, falls diese ihnen genehm waren und die sie so teilweise auch beherrschten, so waren die Juristen in öffentlichen Ämtern, wie z. B. dem des Richters, von der Ernennung durch den jeweiligen Herrscher abhängig. Der Vater wie auch der Großvater des Averroes waren Juristen, und beide waren mehrmals von den Almoraviden zu Kadis ernannt worden. Daß ein Beruf vom Vater an den Sohn weitergegeben wurde, war ein ganz normaler Vorgang, besonders da es in al-Andalus kein institutionalisiertes Lernen wie im Osten gab, wo es seit dem 11. Jhd. die von dem berühmten Wesir Nizām al-Mulk gegründeten und nach ihm benannten Nizāmīya-Schulen gab und auch an vielen anderen Medressen das Recht gelehrt und studiert wurde (die erste Medresse in al-Andalus wurde erst im 14. Jhd. in Granada gegründet). Die Kenntnisse der Rechtswissenschaft (fiqh) wurden also bei einem Lehrer erworben, und so war es weithin üblich, daß ein bekannter Rechtsgelehrter seine Kenntnisse zunächst einmal an seinen Sohn weitergab. Bei anderen Berufen verhielt sich das genau so. Die Zugehörigkeit zu einer einflußreichen Familie war auch ein wichtiger Faktor für eine erfolgreiche Laufbahn, wenn auch aufgrund persönlicher Veranlagung nicht jeder daraus den gleichen Nutzen ziehen konnte. Der Großvater des Averroes,

⁸ Zu Platons *Politeia*, S. 126 und S. 132f., *On Plato's »Republic«*, S. 124f. und S. 133–135.

⁹ Weiter zurück reichen die genealogischen Daten nicht.

Abū al-Walid ibn Ruṣd (1058–1126), war ein bedeutender Jurist und Lehrer der Rechtswissenschaft, der auch Kadi und Imam der Großen Moschee von Córdoba gewesen war, während sein Sohn Abū al-Qāsim Aḥmad ibn Ruṣd (1094/1099–1168) weniger bedeutend und auch weniger erfolgreich war, wogegen dessen Sohn, also Averroes, wiederum sowohl als Jurist wie auch als Richter bedeutend wurde. Die Verbindung des Großvaters des Averroes mit der Ideologie und der Politik der Almoraviden zeigt sich in einem Rechtsgutachten (fatwā) von 1126, dem Todesjahr des Großvaters und dem Geburtsjahr des Averroes, in dem er sich für die Deportation einer großen Anzahl von Christen, also von Mozarabern, in den Maghreb ausspricht, offensichtlich aus dem Grund, weil er – mit den Herrschern – befürchtete, daß die Christen von al-Andalus mit den christlichen Herrschern des Nordens, die die Reconquista vorantrieben, zusammenarbeiten. Es gibt jedoch auch Hinweise dafür, daß Abū al-Walid ibn Ruṣd gelegentlich auch eine »liberalere« Haltung zeigte. Als der Philosoph Ibn Baǧǧa¹⁰ eingekerkert wurde, setzte sich der Großvater des Averroes erfolgreich für dessen Freilassung ein. Auch im Bereich der Rechtswissenschaft beteiligte sich der Großvater des Averroes an neueren – wenn auch zaghaften – Entwicklungen in al-Andalus. Die mālikitischen Juristen vor allem im Maghreb beschäftigten sich fast ausschließlich mit der Sammlung einzelner Rechtsentscheidungen (furūʿ), ganz im Unterschied zu den großen Rechtsschulen der Ḥanafiten und der Šāfiʿiten¹¹ im Osten, die sich auch mit den Grundlagen oder Prinzipien, wörtlich den »Wurzeln« des Rechts (uṣūl al-fiqh)¹² befaßten. Modern ausgedrückt könnte man sagen, daß sie Rechtshermeneutik und Rechtslogik betrieben, um mit verschiedenen Arten von

¹⁰ Vgl. Art. *Ibn Baǧǧa* im Anhang.

¹¹ Es gab vier große Rechtsschulen: die Mālikiten, die Ḥanbaliten, die Ḥanafiten und die Šāfiʿiten. Zu jeder dieser Schulen findet sich ein Art. im Anhang.

¹² Vgl. Art. *Fiqh* im Anhang.

Analogieschlüssen (*qiyās*)¹³ zu Fragen Stellung nehmen zu können, für die in den Rechtsquellen des Korans und der Überlieferung (*ḥadīṭ*)¹⁴ keine expliziten Antworten vorlagen. Diese Forschungsrichtung hatte seit der Mitte des 11. Jahrhunderts – nicht übereinstimmend mit der offiziellen Ideologie der Almoraviden – auch in al-Andalus Eingang gefunden, und Abū al-Walid ibn Ruṣd hatte an dieser Entwicklung teilgenommen, was auch seine Biographen hervorheben. So wandte er sich in einem Rechtsgutachten gegen einen Vertreter der in al-Andalus stark vertretenen Schule der Zāhiriten,¹⁵ die dort etwa die gleiche Rolle spielten wie die Ḥanbaliten im Osten, der die Begründung von Rechtsentscheidungen durch Analogieschlüsse ablehnte.¹⁶ Auch im Bereich der Theologie (*kalām*)¹⁷ zeigte sich der Großvater des Averroes offen für neue Entwicklungen. In einem Rechtsgutachten sprach er sich durchaus positiv für die Verwendung des *Kalām* aus.¹⁸

Averroes erhielt zunächst eine Ausbildung in den grundlegenden arabischen Wissenschaften, also in Grammatik und arabischer Dichtung. Sein Lehrer in diesen Disziplinen war Ibn Samahūn (gest. 1168), und die Ausbildung war ohne Zweifel sehr gut. Averroes war sich der Bedeutung der Sprache in den Bereichen des Rechts, der Theologie und der Philosophie klar bewußt. Er bewies in all seinen Kommentaren zu den Schriften des Aristoteles ein großes Interesse an Fragen der richtigen Wiedergabe bestimmter Begriffe im Arabischen, und es gelang ihm nicht selten – ohne eigene Griechischkenntnisse –, den richtigen Sinn eines Wortes trotz ungeschickter arabischer Übersetzungen zu ermitteln. Für mehrere Texte hatte Averroes verschiedene Über-

¹³ Vgl. Art. *Qiyās* (1) im Anhang.

¹⁴ Vgl. Art. *Ḥadīṭ* im Anhang.

¹⁵ Zu den Zāhiriten vgl. Art. *Ibn Ḥazm* im Anhang.

¹⁶ Vgl. Urvoy 1991, S. 30f., und 1998, S. 26f., und Arnaldez 2000, S. 8.

¹⁷ Vgl. Art. *Kalām* im Anhang.

¹⁸ Vgl. Urvoy 1998, S. 28f.

setzungsversionen zur Verfügung, und manche Begriffe, die in verschiedenen Texten vorkamen, konnte er trotz abweichender Terminologie identifizieren, um dann die beste Wiedergabe im Arabischen herauszufinden. In seinen späteren Kommentaren zu aristotelischen Texten mußte Averroes sich in konkreten Fällen auch mit Fragen befassen, die auf der Linie der berühmten und traditionsreichen Frage des Verhältnisses von arabischer Grammatik und griechischer Logik lagen.¹⁹ Die Grundlagen der Lösungen des Averroes bauen auf den Arbeiten von al-Fārābī auf.²⁰ Auch in der *Entscheidenden Abhandlung* ist es eine der grundlegenden Lösungsstrategien des Averroes, auftretende Probleme durch Unterscheidung verschiedener Sprachformen, verschiedener Sprachebenen und durch Hinweise auf sprachliche Mißverständnisse zu beseitigen.

Die eigentliche fachliche Ausbildung erhielt Averroes jedoch in der Rechtswissenschaft, wobei als erster Lehrer selbstverständlich sein Vater Abū al-Qāsim Aḥmad ibn Rušd fungierte und dieser wiederum die Schriften des Großvaters heranzog, die Averroes später in seinen eigenen Schriften zur Rechtswissenschaft als autoritative Texte zitierte. Zunächst studierte Averroes die *Murwafāʿ* des Mālik Ibn Anas,²¹ also die Grundlagentexte der mālikitischen Rechtsschule, die jeder Gelehrte dieser Schule praktisch auswendig wissen mußte. Averroes beschäftigte sich aber nicht nur mit der mālikitischen Schule, sondern studierte, wie schon sein Großvater, auch intensiv die Antworten der anderen Rechtsschulen zu den umstrittenen Fragen (iḥtilāf). Dies war keineswegs eine Selbstverständlichkeit, denn zahlreiche Juristen begnügten sich mit der Kenntnis der Auffassungen ihrer eigenen

¹⁹ Vgl. Hamze 2002.

²⁰ Vgl. dazu z.B. Elamrani-Jamal, A., *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris 1983, und Abed, Sh. B., *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, New York 1991. Vgl. auch Art. *Al-Fārābī* im Anhang.

²¹ Vgl. Art. *Mālikiten* im Anhang.

Schule. Die Kenntnis der Ansichten der verschiedenen Rechtsschulen (maḏāhib) mit ihren unterschiedlichen Lösungen stellte eine eigene Disziplin dar. In seinem 1167/1168 verfaßten großen Rechtswerk *Bidāyat al muḡtabid wa-nihayāt al-muqtaṣid* (*Beginn für den, der sich um ein eigenes Urteil bemüht, Ende für den, der sich mit dem Überlieferten begnügt*) stellte Averroes seine souveräne Kenntnis der verschiedenen Rechtsschulen unter Beweis,²² und dieses Werk gilt bis heute als ein Höhepunkt der islamischen Rechtswissenschaft. Für die arabischen Biographen des Mittelalters war Averroes in erster Linie ein Rechtsgelehrter. Es sei schon an dieser Stelle betont, daß auch die *Entscheidende Abhandlung* nur dann richtig verstanden werden kann, wenn sie als das aufgefaßt wird, was sie der Absicht des Averroes nach ist: ein Rechtsgutachten (fatwā).

Averroes studierte auch die Überlieferung der Worte und Taten des Propheten (ḥadīṭ),²³ und zwar bei Ibn Baṣkuwāl (1101–1183), der wiederum bei dem Großvater des Averroes studiert hatte. Auch das Studium der Ḥadīṭen stellte eine eigene Disziplin dar, die von Fachgelehrten vertreten wurde. Im Vergleich mit seinem Interesse am islamischen Recht war aber Averroes an der Beschäftigung mit den Ḥadīṭen weniger interessiert, was schon den Biographen auffiel. Diese Haltung war allerdings bei zahlreichen mālikitischen Juristen verbreitet, was wiederum mit deren Traditionsverständnis zusammenhängt. Für sie war einzig die medinensische Praxis maßgeblich. Die Haltung des Averroes könnte aber auch damit zusammenhängen, daß er die Argumente, die aus der Überlieferung genommen wurden, in die Rhetorik einreichte²⁴ und solche Argumente also keine wissenschaftliche Sicherheit bieten konnten. In seinen Arbeiten zog Averroes auch nur wenige Ḥadīṭe heran. Im übrigen waren aber

²² Zu Averroes als Juristen vgl. bes. Brunschvig 1976b, Turki 1978 und Dutton 1994. Vgl. auch Art. *Fiqh* im Anhang.

²³ Vgl. Art. *Ḥadīṭ* im Anhang.

²⁴ Vgl. *Three Short Commentaries*, S. 74–76.

fiqh, also das Recht, und ḥadīṭ, also die Überlieferung, ohnedies kaum zu trennen, da die rechtliche Beurteilung eines Sachverhalts sich ja immer auf die Überlieferung stützen mußte und die Überlieferung wiederum gerade deshalb so genau studiert und analysiert wurde, weil sie für die rechtliche Ordnung des Lebens des Einzelnen und der Gemeinschaft maßgeblich war. Also unterschieden sich eigentlich beide Bereiche nur durch die verschiedenen Gesichtspunkte, nicht aber durch ein unterschiedliches Sachgebiet.

Eine wichtige Rolle im Studiengang des Averroes spielte die Medizin. Er studierte bei Abū Ġaʿfar ibn Hārūn at-Taġālī, dem auch gute philosophische Kenntnisse zugeschrieben werden.²⁵ Auch in der Medizin gab es keine Institutionen für das Studium, studiert wurde aus Büchern und durch eine »Lehre« bei einem Arzt. Abū Ġaʿfar war als Arzt bei Abū Yaʿqūb Yūsuf (vgl. zu diesem weiter unten) tätig, als dieser Gouverneur von Sevilla war. Bedeutender als die Verbindung mit Abū Ġaʿfar war für Averroes jedoch die Bekanntschaft und Freundschaft mit einem der berühmtesten Ärzte seiner Zeit, dem in Sevilla lebenden Abū Marwān ibn Zuhr (1091/1094–1162), der bei den Lateinern als Avenzoar bekannt wurde. Averroes hegte geradezu Bewunderung für diesen Arzt, den er für den Größten seiner Kunst nach Galen betrachtete. Dem *Canon Ibn Sīnās* (Avicenna),²⁶ also dessen zusammenfassendem medizinischen Hauptwerk, stand Abū Marwān ziemlich kritisch gegenüber, womit er in seinem Urteil mit Averroes übereinstimmte. Die tatsächliche Bedeutung Abū Marwāns steht aufgrund der überlieferten Schriften außer Zweifel, sie muß aber schon deshalb als sehr hoch eingeschätzt werden, weil im 12. Jhd. die bedeutendsten Ärzte weiterhin zum Großteil Juden und Christen waren, Abū Marwān hingegen Araber. Averroes verfaßte um 1162 selbst ein wichti-

²⁵ Vgl. Urvoy 1991, S. 32, und 1998, S. 72. Urvoy nimmt ebd. einen diesbezüglichen Einfluß auf Averroes an.

²⁶ Vgl. Art. *Ibn Sīnā* (Avicenna) im Anhang.

ges Werk zur Medizin, die *Kulliyāt fī l-Ṭibb* (*Allgemeine Grundlagen der Medizin*).²⁷ In diesem Werk werden die allgemeinen, also die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Medizin behandelt. In einem zweiten Teil sollte dann die ärztliche Praxis beschrieben werden. Diesen zweiten Teil schrieb jedoch Averroes nicht selbst, sondern forderte zu dessen Abfassung seinen Freund Abū Marwān auf, der diesem Wunsch mit seinem Werk *Kitāb at-Taisīr fī l-mudāwāt wa t-tadbīr* (*Wegbereitung zur Therapie und Diätetik*)²⁸ auch tatsächlich nachkam. Wenn Averroes seinen Freund Abū Marwān aufforderte, den Teil der medizinischen Praxis zu der von ihm verfaßten theoretischen Grundlegung zu schreiben, so kommt darin wahrscheinlich auch die vernünftige Einsicht des Averroes zum Ausdruck, daß er selbst ja gar nicht praktizierender Arzt war, Abū Marwān in dieser Hinsicht also ohne Zweifel die viel größere Kompetenz besaß. Hinter dieser »Arbeitsteilung« steht aber vermutlich auch ein unterschiedliches Verständnis der Medizin. Abū Marwān vertrat die traditionelle, auf Galen beruhende Auffassung, nach der die Medizin vor allem als die auf die Heilung von Kranken ausgerichtete praktische Tätigkeit, also als Kunst-Handwerk aufgefaßt wurde. Averroes hingegen wollte die Medizin zunächst und in ihrer Grundlegung als theoretische Disziplin, also als Naturwissenschaft im Sinne der aristotelischen Wissenschaftstheorie verstehen. Diese grundsätzliche Problematik der unterschiedlichen Konzeptionen der Medizin findet sich schon in der Tradition. Al-Fārābī faßte die Medizin als teils theoretisch-wissen-

²⁷ Der Ausdruck *Kulliyāt* wurde latinisiert als *Colliget* wiedergegeben. Die lateinische Übersetzung wurde Mitte des 13. Jahrhunderts von dem Juden Bonacos(s)a hergestellt. Vgl. LdM II, Sp. 398.

²⁸ Vom *Taisīr* wurden bald nach dessen Entstehung von unbekannten Verfassern zwei hebräische Übersetzungen hergestellt, und eine davon war bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Italien verbreitet. Vermutlich ausgehend vom hebräischen Text wurden dann lateinische Übersetzungen hergestellt.

schaftliche Disziplin und teils praktische Kunst auf²⁹ und nahm sie dann wegen ihres nicht eindeutig wissenschaftlichen Charakters nicht in seinen Kanon der Wissenschaften in *De scientiis* auf, während Avicenna die Medizin uneingeschränkt als Wissenschaft betrachtete. Averroes folgte mit seiner Konzeption der Wissenschaftsauffassung al-Fārābīs und behandelte in seinem Werk den »wissenschaftlichen« Teil der Medizin, während er den »handwerklichen« Teil – mit größtem Respekt vor dessen Können – dem Praktiker Abū Marwān überließ.

Bisher haben wir also von Studien der Grammatik, der islamischen Überlieferung, des Rechts und der Medizin berichtet, worin wir den arabischen Biographen gefolgt sind. Und diese Biographen erwähnen nur ganz am Rande philosophische Studien des Averroes und nennen keinen Lehrer.³⁰ Dies zeigt zunächst an, daß die arabischen Biographen diesen Studien im Vergleich zu den vorher genannten Lern- und Sachgebieten wenig Bedeutung zumäßen. Für die Biographen war aber die Nennung von Lehrern ein ganz wichtiger Punkt, denn nur so ließen sich die in der islamischen Kultur so wichtigen Traditionsketten erstellen. Wenn die Biographen also keine Lehrer des Averroes im Bereich der Philosophie nennen, dann kannten sie eben keine entsprechenden Namen. Bei der Frage nach Lehrern der Philosophie in al-Andalus stoßen wir auf ein beachtenswertes Problem. Wo und bei wem konnte man um die Mitte des 12. Jahrhunderts in al-Andalus überhaupt Philosophie studieren? Ibn Ṭufail (um 1110–1185),³¹ eine über die Situation der Philosophie in al-Andalus gut informierte Persönlichkeit, auf die gleich noch zurückzukommen sein wird, stellte in den Jahren zwischen 1177

²⁹ Vgl. Plessner, M., *Al-Fārābī's Introduction to the Study of Medicine*. In: Stern, S. M. / Hourani, A. / Brown, V. (Hrsg.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to R. Walzer*, Oxford 1972, S. 307–314.

³⁰ Vgl. Arnaldez im Art. *Ibn Rušd* in EI³ III, Sp. 910a.

³¹ Vgl. Art. *Ibn Ṭufail* im Anhang.

und 1182 – dies ist die Zeit der Entstehung der *Entscheidenden Abhandlung* des Averroes – ziemlich trocken fest, daß sich zu seiner Zeit in al-Andalus Kenntnisse in Logik und Philosophie zwar schon etwas verbreitet hatten, dies aber eine neuere Entwicklung darstellte:

Denn bevor sich Logik und Philosophie in al-Andalus ausgebreitet hatten, widmeten sich die Leute, die eine vorzügliche natürliche Veranlagung besaßen, nur den mathematischen Wissenschaften und brachten es darin auch auf ein hohes Niveau, doch zu mehr waren sie nicht in der Lage.³²

Diese Beschreibung entspricht durchaus den historischen Tatsachen. Das in al-Andalus im 10. und 11. Jhd. vorhandene mathematische Wissen hing auch mit dem Interesse an Astronomie/Astrologie zusammen, aber es bewegte sich tatsächlich auf einem sehr hohen Niveau. Der in Córdoba tätige Astronom und Mathematiker Maslama al-Mağrīfī (Mitte 10. Jhd. – um 1007)³³ und im folgenden Jahrhundert der Astronom az-Zarqālluh (Anfang 11. Jhd. – 1100)³⁴ gehörten ohne Zweifel zu den Großen ihres Faches. Ibn Ṭufail berichtet weiter, daß sich die Situation zwar etwas verbessert hatte, die bisherigen Ergebnisse aber doch ziemlich dürftig waren:

Ihre Nachkommen verfügten dann schon über einige Kenntnisse in der Wissenschaft der Logik und trieben Forschung auf diesem Gebiet, aber auch das verhalf ihnen nicht zu wahrer Vollkommenheit.³⁵

Kenntnisse der Logik mögen vorhanden gewesen sein, von diesbezüglichen Forschungen ist jedoch nichts überliefert. Außer von Kenntnissen in der Astronomie und der medizinischen

³² Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqzān*, S. 9.

³³ Vgl. Vernet/Samsó 1997, S. 280–283.

³⁴ Vgl. ebd. S. 285–287.

³⁵ Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqzān*, S. 9.

Praxis wird zu dieser Zeit in al-Andalus auch kaum etwas von Kenntnissen in der Naturwissenschaft berichtet. Die *Meteorologie* und einige kleinere naturwissenschaftliche Schriften wie die *Historia animalium* und *De Plantis* des Aristoteles waren in al-Andalus seit dem Ende des 10. Jahrhunderts in arabischen Übersetzungen bekannt. In al-Andalus selbst wurden keine Übersetzungen aus dem Griechischen hergestellt. Auch gibt es von keinem der Philosophen, die noch zu nennen sind, irgendeine Nachricht über Kenntnisse des Griechischen. Die Philosophen in al-Andalus waren also zur Gänze von Übersetzungen abhängig, die vor allem im 9. und 10. Jhd. in Bagdad hergestellt worden waren.³⁶ Aber auch die Kenntnisnahme von diesen Übersetzungen ging nur langsam vonstatten. Eine Kenntnis der *Physik* und der *Metaphysik* des Aristoteles ist in al-Andalus im 11. Jhd. nicht nachweisbar. Eine teilweise Kenntnis der aristotelischen Schrift *De anima* kann im 11. Jhd. angenommen werden.³⁷ Der Prozeß der Rezeption der griechischen Philosophie ging also nur langsam vor sich. Und sind irgendwelche namhafte Philosophen aus al-Andalus aus der Zeit vor Averroes anzuführen? Spätere Autoren berufen sich auf Muḥammad Ibn Masarra (883–931). Von diesem sind aber keine Schriften erhalten, und seine Auffassungen können nur aus späteren Nachrichten – mit großen Unsicherheiten – rekonstruiert werden. Er scheint zunächst Lehren der Mu‘taziliten³⁸ vertreten zu haben, wandte sich aber dann neuplatonischen Auffassungen und ṣūfischer Mystik zu und lebte als asketischer Einsiedler in den Bergen in der Nähe

³⁶ Diese Periode der Übersetzungen ist ziemlich gut erforscht. Vgl. O’Leary, de Lacy, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London 1949, Peters, F. E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York 1968, Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*, London–New York 1998.

³⁷ Cruz Hernández 1990, S. 184.

³⁸ Vgl. Art. *Mu‘taziliten* im Anhang.

von Córdoba.³⁹ In Córdoba und Almería bildeten sich dann Sektengemeinschaften in seiner Nachfolge. Von einer eigentlichen philosophischen Kenntnis kann bei diesen Gruppen aber nicht gesprochen werden. Eine Blütezeit der Kultur erlebte, wie schon erwähnt, al-Andalus im 10. Jhd. unter der Regierung der Umayyaden ‘Abd ar-Raḥmān III. und al-Ḥakam II. Die Bibliothek in Córdoba wurde großartig ausgebaut und ausgestattet und war möglicherweise mit einer halben Million Bänden zu dieser Zeit die größte Bibliothek der Welt.⁴⁰ Der gute Bibliotheksbestand führte aber nicht zu einem erhöhten Interesse an philosophischen Fragen. Um einem bedeutenden Gelehrten in al-Andalus zu begegnen, müssen wir bis zum Anbruch des 11. Jahrhunderts warten. Diese Bezeichnung gebührt zu Recht dem bedeutenden Juristen, Historiker und Sprachforscher Ibn Ḥazm (994–1064).⁴¹ Dieser ist u. a. dafür bekannt, daß er der Logik einen wichtigen Platz innerhalb der islamischen Rechtswissenschaft einräumte. Seine Verwendung der Philosophie war aber davon bestimmt, was er für die islamischen Wissenschaften selektiv verwenden konnte. Ein eigentlich philosophisches Interesse hingegen finden wir bei Ibn as-Sīd (1052–1127),⁴² der aus Badajoz stammte, dann aber aufgrund der öfters wechselnden politischen Umstände an verschiedenen Orten lebte. Eine Zeitlang hielt er sich auch in Zaragoza auf. Dieser Ort ist deshalb wichtig, weil dort seit dem 10. Jhd. die Enzyklopädie der Brüder der Reinheit⁴³ bekannt war, und die philosophische Bildung as-Sīds beruhte fast zur Gänze auf diesem Werk. Bei Ibn as-Sīd begegnen wir einer Auffassung, die bei Averroes zentral sein wird: Philosophie

³⁹ Vgl. Corbin 1986, S. 307–313, und Cruz Hernández 1981, II, S. 20–24.

⁴⁰ Vgl. Thompson, J. W., *The Medieval Library*, Chicago 1939 (Nachdruck New York–London 1965), S. 360f.

⁴¹ Vgl. Art. *Ibn Ḥazm* im Anhang, und Cruz Hernández 1981, II, S. 35–58.

⁴² Zu Ibn as-Sīd vgl. Cruz Hernández 1981, II, S. 65–71.

⁴³ Vgl. Art. *Iḥwān aṣ-Ṣafā* im Anhang.

und Religion unterscheiden sich nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach, und diese verschiedenen Formen entsprechen den verschiedenen Fähigkeiten der Menschen.⁴⁴ Diese These stammte von al-Fārābī, Schriften von al-Fārābī⁴⁵ und Ibn Sīnā (Avicenna)⁴⁶ selbst scheint Ibn as-Sīd aber noch nicht gekannt zu haben.⁴⁷ Eine Kenntnis und Verarbeitung der Philosophie al-Fārābīs finden wir erst bei Ibn Baġġa (Ende 11. Jhd. – 1138).⁴⁸ Das Urteil Ibn Ṭufails über die Situation der Philosophie in al-Andalus vor Ibn Baġġa, also noch zu Beginn des 12. Jahrhunderts, trifft sicher zu:

Glaube nicht, daß die Philosophie, die mit den Büchern des Aristoteles, des Abū Naṣr al-Fārābī oder mit Ibn Sīnās Werk *Die Heilung* zu uns gelangt ist, dich deinem gewählten Ziel näherbringt, und auch nicht, daß irgend jemand in al-Andalus darüber schon etwas Brauchbares geschrieben hat! [...] Unter ihnen [d. h. den Leuten der späteren Generationen] gab es keinen mit einer durchdringenderen Denkkraft, richtigeren theoretischen Einsichten und einem zuverlässigeren Blick als Ibn Baġġa; doch er war so sehr von weltlichen Belangen eingenommen, daß ihn der Tod dahinraffte, bevor seine ganzen Vorräte an Wissen zu Tage treten und die verborgenen Kostbarkeiten seiner Weisheit allgemein bekannt werden konnten. Die meisten seiner Schriften sind unvollendet geblieben und brechen unvermittelt ab.⁴⁹

Soweit also Ibn Ṭufail, und mit ihm sind wir bei der Generation unmittelbar vor Averroes und gleichzeitig bei dessen Mentor und Förderer. Ibn Ṭufail war aber nicht der Lehrer des Averroes.⁵⁰ Wenn also die arabischen Biographen nichts von einem

⁴⁴ Vgl. Corbin 1986, S. 327 f.

⁴⁵ Vgl. Art. *Al-Fārābī* im Anhang.

⁴⁶ Vgl. Art. *Ibn Sīnā* im Anhang.

⁴⁷ Vgl. Cruz Hernández 1990, S. 183.

⁴⁸ Vgl. Art. *Ibn Baġġa* im Anhang.

⁴⁹ Ibn Ṭufail, *Ḥayy ibn Yaqẓān*, S. 8 f.

⁵⁰ Cruz Hernández 1986, S. 24, hält es zwar für möglich, daß Ibn

Lehrer des Averroes im Bereich der Philosophie zu berichten wissen, so beruht dies ganz einfach auf der Tatsache, daß zu seiner Zeit in al-Andalus gar kein solcher Lehrer zu finden war.⁵¹ Und Institutionen, um »die fremden Wissenschaften« zu studieren, gab es in al-Andalus, aber auch im Osten der Länder des Islam, überhaupt nicht.⁵² Außer einigen wenigen von Herrschern oder wohlhabenden Privatleuten eingerichteten Bibliotheken, in denen entsprechende Texte vorhanden waren, blieb für die wenigen, die an Philosophie interessiert waren, nur das eigene Studium. Und in der Öffentlichkeit sprach man besser nicht über solche Studien und den Besitz solcher Bücher.⁵³

Inzwischen hatte sich allerdings das intellektuelle Klima in al-Andalus geändert, wofür Ibn Ṭufail selbst der beste Zeuge ist. Wie schon erwähnt, hatte es während der Periode der Herrschaft der Almoraviden und der unter ihnen wirksamen mālikitischen

Ṭufail der Lehrer des Averroes gewesen sein könnte, kann dafür aber auch keine Belege anführen.

⁵¹ Die Biographen/Bibliographen aus al-Andalus und dem Maghreb waren sich der Abhängigkeit ihrer Gelehrten von den Ländern des Ostens durchaus bewußt und suchten daher besonders eifrig nach »eigenen« Persönlichkeiten, um die Originalität und Identität ihrer Kultur nachzuweisen. Vgl. al-Qāḍī, W., *Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance*, in: Atiyeh, G. N. (Hrsg.), *The Book in the Islamic World*, New York 1995, S.114. Diesen Biographen wäre ein Lehrer des Averroes kaum entgangen.

⁵² Vgl. Makdisi 1983, S. 80. Im Osten wurde auch erst im 13. Jhd. die Logik in das Lehrprogramm der Madrasa aufgenommen.

⁵³ Es gab zahlreiche Rechtsgelehrte, die die Auffassung vertraten, daß der Besitz von Büchern der Philosophie unrechtmäßig sei, so daß eigentlich gar nicht von »Eigentum«, sondern nur von »Zugehörigkeit« solcher Bücher gesprochen werden konnte. Vgl. Nagel 2001, S. 78. Da es also nicht möglich war, Eigentum solcher Güter zu erwerben, Dinge, die aber nicht Eigentum werden konnten, strenggenommen auch nicht Gegenstand eines Kaufvertrages werden konnten, bewegte sich der Handel mit philosophischen Büchern und der Aufbau einer philosophischen Bibliothek in einem rechtlich unsicheren und angreifbaren Rahmen.

Kontrolle aller Bereiche keine Entfaltungsmöglichkeit für eine philosophische Tätigkeit gegeben, eine solche Tätigkeit war sogar gefährlich. Nun aber waren seit einigen Jahrzehnten die Almohaden sowohl im Maghreb als auch in al-Andalus an der Herrschaft.⁵⁴ Die Herrschaft der Almohaden war aus einer von dem Berber Ibn Tūmart (um 1080–1130) in Nordafrika gegründeten religiös-politischen Bewegung hervorgegangen, die in ausdrücklichem Gegensatz zu den Almoraviden stand und die ausgehend vom Maghreb auch die Macht in al-Andalus übernommen hatte. Ibn Tūmart hatte eine rationale Gotteserkenntnis als Grundlage des islamischen Glaubens gefordert.⁵⁵ In moderner Terminologie würden wir seine Grundhaltung als »philosophisch« und als »rationalistisch« bezeichnen und dies nicht ganz zu Unrecht, denn schon der ḥanbalitische Gelehrte Ibn Taymīya (1263–1328) hatte das Vorgehen von Ibn Tūmart mit dem der falsafa (= Philosophie)⁵⁶ in eine Linie gesetzt.⁵⁷ Eine solche Haltung war der der Mālikiten extrem entgegengesetzt. Auch im Recht stellte sich Ibn Tūmart gegen die herrschenden Mālikiten, denen er eine rein an Kasuistik orientierte Rechtswissenschaft vorwarf, was nur begrenzt berechtigt war, da, wie wir schon beim Großvater des Averroes gesehen haben, zumindest gelegentlich durchaus auch Fragen der Grundlagen des Rechts (uṣūl al-fiqh) behandelt wurden. Selbstverständlich war mit dieser Entgegensetzung die Macht und der Einfluß der mālikitischen

⁵⁴ Vgl. Art. *Almohaden* im Anhang.

⁵⁵ Vgl. Urvoy 1974, Brunschvig 1976a, und Geoffroy 1999.

⁵⁶ Falsafa wurde und wird im Arabischen als Fremdwort für griechisch philosophía verwendet. Averroes verwendet diesen Begriff in der *Entscheidenden Abhandlung* in § 1 und § 2. Entsprechend wird der Philosoph als failasuf (Pl. falāsifa) bezeichnet. Auch diese Bezeichnung findet sich in der *Entscheidenden Abhandlung* im § 16 und § 35. Averroes verwendet allerdings für Philosophie häufig auch den arabischen Ausdruck ḥikma. Vgl. dazu Anm. 8 im Kommentar.

⁵⁷ Vgl. Laoust 1960, S. 160 und S. 178, Urvoy 1998, S. 59, und 2006, S. 461.

Juristen noch keineswegs gebrochen, was auch Averroes gegen Ende seines Lebens erfahren mußte.

Es war also zur Zeit des Averroes durchaus möglich, sich mit Philosophie zu beschäftigen, und dies stand sogar in Übereinstimmung mit der Ideologie der herrschenden Almohaden. Nichtsdestoweniger darf man diese für die Philosophie günstigere Umgebung nicht mit der wesentlich günstigeren, weil noch offeneren und experimentierfreudigeren Zeit der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts in Bagdad vergleichen, in der al-Fārābī lebte, und auch nicht mit der liberaleren Umgebung der persischen Höfe der 1. Hälfte des 11. Jahrhunderts, an denen muʿtazilitisches und šīʿitisches Denken stark präsent waren und wo Ibn Sīnā (Avicenna) ziemlich unangefochten seine Gedanken entwickeln und vortragen konnte. Allerdings werden wir weiter unten sehen, daß auch diese relativ und begrenzt günstige Situation nicht schon ein gesellschaftlich offenkundiges Phänomen war und auch Averroes selbst sich darüber nicht von Anfang an im klaren war. Sicher bedeutete es aber, daß Averroes sich mit der Annäherung an die herrschenden Almohaden aus der Tradition seiner Familie, die eng mit den Almoraviden verbunden war, löste. Dafür, daß Averroes sich ganz bewußt der intellektuellen Richtung der Almohaden anschloß, liegt auch ein deutlicher Nachweis vor. 1151 hatte sich Córdoba offiziell den Almohaden angeschlossen. 1153 begab sich Averroes nach Marrakesch, wo sich die Residenz der Almohaden befand, und es ist vermutlich dieser Zeitpunkt, an dem er einen – leider nicht erhaltenen – Kommentar zum Glaubensbekenntnis des Ibn Tūmart verfaßte.⁵⁸ Auch die Grundkonzeption der *Entscheidenden Abhandlung* wird vor dem Hintergrund der almohadischen Auffassung zu verstehen sein.⁵⁹ Ob Averroes schon zu diesem Zeitpunkt in Marrakesch Ibn Tūfāil begegnete, ist nicht mit Sicherheit auszumachen.⁶⁰

⁵⁸ Vgl. Urvoy 1998, S. 57f.

⁵⁹ Vgl. Urvoy 1978, und Geoffroy 1999.

⁶⁰ Vgl. Arnaldez in EI² III, Sp. 910 a.

Bei seinem Aufenthalt in Marrakesch war Averroes auch mit astronomischen Beobachtungen beschäftigt, wie er selbst später in seinem Kommentar zu *De Caelo* berichtet. Averroes hatte also zu dieser Zeit bereits begonnen, sich mit philosophischen und wissenschaftlichen Fragen zu befassen, wobei griechische Wissenschaft und griechische Philosophie als eine Einheit betrachtet wurden.⁶¹ In den Jahren zwischen 1158 und 1160 verfaßte Averroes kurze Kommentare oder Zusammenfassungen (ğawāmi‘) der *Meteorologica* des Aristoteles und des *Almagest* des Ptolemaios. Averroes war also zu dieser Zeit besonders an Fragen der Astronomie interessiert, und er hat es später bedauert, daß er seinen Jugendplan einer Neugestaltung der Astronomie nicht verwirklichen konnte.⁶² Während dieser Jahre verfaßte Averroes auch die Zusammenfassungen der einzelnen logischen Schriften des aristotelischen *Organons*, zu dem nach spätantiker und arabischer Tradition auch die *Rhetorik* und die *Poetik* gehörten.⁶³ Es fällt dabei auf, daß Averroes bei der Behandlung der Topik (Dialektik) einerseits und der Rhetorik und Poetik andererseits schon hier, also zu einem verhältnismäßig frühen Zeitpunkt, einen Teil der Problematik ins Auge faßte, die später in der *Entscheiden- den Abhandlung* eine ganz zentrale Rolle spielen wird, nämlich die Zuordnung bestimmter Rede- und Argumentationsformen zu bestimmten Menschengruppen.⁶⁴ Es wird noch darauf hinzuweisen sein, daß Averroes dieses Interpretationsmodell von al-Fārābī übernommen hat (vgl. weiter unten 2.4). Bis zu diesem Zeitpunkt hatte Averroes allerdings nur kurze Zusammenfassungen verfaßt und konnte somit auch noch nicht den Ruf eines bedeutenden Gelehrten besitzen.

⁶¹ Vgl. Al-Fārābī, *De scientiis*.

⁶² Vgl. auch Anm. 59 im Kommentar.

⁶³ Vgl. al-Fārābī, *De scientiis*, Kap. II: *De logica*, S. 43–59.

⁶⁴ Vgl. dazu die Einleitung von Butterworth zu Averroes, *Three Short Commentaries*.

AVERROES

DAS BUCH DER
ENTSCHEIDENDEN ABHANDLUNG UND
DER URTEILSFÄLLUNG
ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON
GESETZ UND PHILOSOPHIE

كتاب فصل المقال

وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على محمد وعلى آله وسلم.

(١) قال الفقيه الإمام القاضي العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه: أما بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمد عبده المصطفى ورسوله، فإن الغرض في هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب أو على جهة الوجوب.

(٢) فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع - أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم - وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبيّن أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب.

فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها

DAS BUCH DER ENTSCHEIDENDEN
ABHANDLUNG UND DER URTEILSFÄLLUNG
ÜBER DAS VERHÄLTNISS VON GESETZ
UND PHILOSOPHIE

Im Namen Gottes des Gnädigen und Barmherzigen.
Gott segne Muḥammad und seine Familie¹
und schenke ihm Frieden.

(1) Der Rechtsgelehrte,² der Imam,³ der Richter,⁴ der einzigartige Gelehrte⁵ Abū al-Walid Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ruṣd – möge Gott an ihm Wohlgefallen haben – sagte: Preis sei Gott⁶ mit allen Lobpreisungen, und es werde ein Gebet für Muḥammad [gesprochen], seinen erwählten Diener und Gesandten. Das Ziel dieser Rede ist es, daß wir aus der Sicht der rechtsbezogenen Überlegung⁷ untersuchen, ob die Überlegung über die Philosophie⁸ und die Wissenschaften der Logik⁹ vom Gesetz¹⁰ erlaubt, verboten oder angeordnet ist, und zwar entweder als Empfehlung oder als Verpflichtung.¹¹

(2) So sagen wir also: Wenn die Tätigkeit¹² der Philosophie nicht mehr¹³ ist als die Vernunftüberlegung über die existierenden Dinge¹⁴ und die Betrachtung derselben, insofern sie ein Hinweis¹⁵ auf den Hersteller¹⁶ sind – ich meine damit, insofern sie Hergestelltes sind, da die existierenden Dinge aufgrund der Erkenntnis ihres Herstellungscharakters auf den Hersteller hinweisen, und je vollständiger die Erkenntnis ihres Herstellungscharakters ist, um so vollständiger ist die Erkenntnis des Herstellers¹⁷ –, und wenn das Gesetz die Erwägung¹⁸ der existierenden Dinge empfohlen hat und dazu angespornt hat, dann ist es klar, daß das, worauf dieser Name [d. h. »Philosophie«] hinweist, vom Gesetz her entweder verpflichtend oder empfohlen ist.¹⁹

Daß das Gesetz zur Erwägung der existierenden Dinge durch die Vernunft aufruft²⁰ und deren Erkenntnis durch sie fordert,

به، فذلك بين في غير [٢] ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى. مثل قوله تعالى «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» [٢:٥٩]، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي والشرعي معا. ومثل قوله تعالى «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» [١٨٥:٧]، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات. وأعلم الله تعالى أن ممن خصه بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام، فقال تعالى «وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ...» الآية [٧٥:٦]، وقال تعالى «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ» [١٨-١٧:٨٨]، وقال «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» [١٩١:٣]، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تُحصى كثرة.

(٣) وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فوجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى «برهانا».

ist klar aus verschiedenen Versen aus dem Buch Gottes – gesegnet und erhaben ist er. Dies ist z. B. sein – erhaben ist er – Ausspruch: »Denkt (darüber) nach, (ihr alle), die ihr Einsicht habt!« [LIX, 2].²¹ Dies ist ein Text²² zur Verpflichtung²³ der Anwendung von beiden, von Vernunft-Schlußfolgerungen und von Gesetzes-Schlußfolgerungen.²⁴ Und dies ist zum Beispiel sein – erhabenen ist er – Ausspruch: »Haben sie denn keine Betrachtungen über die Herrschaft (Gottes) über Himmel und Erde angestellt, und (darüber), was alles Gott geschaffen hat?« [VII, 185]. Dies ist ein Text zum Ansporn zur Vernunftüberlegung²⁵ über alle existierenden Dinge. Und Gott – erhaben ist er – hat zur Kenntnis gebracht, daß einer jener, die er durch dieses Wissen²⁶ ausgezeichnet und erhöht hat, Abraham ist – der Friede sei mit ihm –, und so sagte er – erhaben ist er –: »Und so zeigten Wir dem Abraham die Herrschaft (Gottes) über Himmel und Erde, und er sollte ...« bis [zum Ende] des Verses.²⁷ [VI, 75] Und er – erhaben ist er – sagte: »Sehen sie denn nicht die Kamele (und denken darüber nach), wie sie geschaffen worden sind, den Himmel, wie er emporgehoben worden ist?« [LXXXVIII, 17–18]²⁸ Und er sagte: »(Leute), die über die Erschaffung von Himmel und Erde nachsinnen« [III, 191],²⁹ und so weiter mit den Versen, die gar nicht aufgezählt werden können.

(3) Da entschieden worden ist,³⁰ daß das Gesetz die Überlegung³¹ über die existierenden Dinge mit Hilfe der Vernunft und die Betrachtung derselben zur Verpflichtung gemacht hat, und da die Betrachtung nicht mehr ist als das Herausfinden und die Erschließung des Unbekannten aus dem Bekannten³² – und dies ist die Schlußfolgerung³³ oder [die Herleitung] durch Schlußfolgerung –, deshalb ist es verpflichtend, daß wir unsere Überlegung über die existierenden Dinge mit Hilfe der Vernunft-Schlußfolgerung³⁴ in Gang setzen. Und es ist klar, daß diese Art der Überlegung, zu der das Gesetz aufruft und zu der es drängt, die vollständigste Art der Überlegung mit der vollständigsten Art der Schlußfolgerung ist, und diese wird »Beweis« genannt.³⁵

(٤) وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم أنواعه وما منه قياس وما منه ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضاً إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تتركب - أعني المقدمات وأنواعها - فقد يجب على المؤمن بالشرع الممثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل [٣] من النظر منزلة الآلات من العمل.

فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلك لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولَى

(4) Da das Gesetz zur Erkenntnis Gottes – erhaben ist er – und aller durch ihn existierenden Dinge mit Hilfe des Beweises gedrängt hat, und da es das Vorzüglichere oder sogar eine unumgängliche Angelegenheit für den ist, der Gott – gesegnet und erhaben ist er – und die übrigen existierenden Dinge mit Hilfe des Beweises erkennen will, daß er zunächst darangeht, die Arten der Beweise und ihre Bedingungen zu erfassen, und dann das, wodurch sich die beweisende Schlußfolgerung, die dialektische Schlußfolgerung, die rhetorische Schlußfolgerung und die sophistische³⁶ Schlußfolgerung unterscheiden;³⁷ und da dies nicht möglich ist, wenn er nicht darangeht, vorher das zu erfassen, was die Schlußfolgerung an sich³⁸ ist, wie viele Arten es von ihr gibt und welche von ihnen [tatsächlich] eine Schlußfolgerung ist und welche von ihnen nicht entsprechend einer Schlußfolgerung ist, und da dies auch wiederum nicht möglich ist, wenn er nicht darangeht, vorher die Teile des Beweises zu erfassen, aus denen er zusammengesetzt ist – ich meine damit die Prämissen und deren Arten –, deshalb ist es für den an das Gesetz Glaubenden,³⁹ der dessen Befehl zur Vernunftüberlegung über die existierenden Dinge gehorsam folgt, vielleicht⁴⁰ verpflichtend, daß er sich vor der Vernunftüberlegung daranmacht, jene Dinge zu erfassen, die bei der Vernunftüberlegung die Stelle von Werkzeugen bei der Arbeit einnehmen.⁴¹

So wie der Rechtsgelehrte aus dem Befehl zum Verstehen der Rechtsbewertungen⁴² die Verpflichtung zur Erkenntnis der Rechts-Schlußfolgerungen⁴³ entsprechend ihren Arten ableitet, welche von ihnen also eine Schlußfolgerung ist und welche von ihnen nicht einer Schlußfolgerung entspricht, ebenso muß der [Gott]⁴⁴ Erkennende aus dem Befehl zur Vernunftüberlegung über die existierenden Dinge die Verpflichtung zur Erkenntnis der Vernunft-Schlußfolgerung und deren Arten ableiten. Dies ist für ihn sogar angemessener,⁴⁵ denn wenn der Rechtsgelehrte aus seinem – erhabenen ist er – Ausspruch »Denkt (darüber) nach, (ihr alle) die ihr Einsicht habt« [LIX, 2] die Verpflichtung zur Erkenntnis der Rechts-Schlußfolgerung ableitet, um

آلأَبْصَارِ» [٢:٥٩] وجوب معرفة القياس الفقهي فكم بالحري أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي.

وليس لِقَائِلٍ أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يُرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن يُعتَقَد في النظر في القياس العقلي - ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره - بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص.

(٥) فإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبيّن أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك.

(٦) وإن كان غير ناقد فحص عن ذلك، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان

wie viel angemessener ist es dann, daß der Gott Erkennende daraus die Verpflichtung zur Erkenntnis der Vernunft-Schlußfolgerung ableitet.

Und niemand darf sagen: »Diese Art der Überlegung über die Vernunft-Schlußfolgerung ist eine unzulässige Neuerung,⁴⁶ da es sie in der Frühzeit⁴⁷ nicht gegeben hat.« Denn auch die Überlegung über die Rechts-Schlußfolgerung und ihre Arten ist etwas, das erst nach der Frühzeit herausgefunden wurde, und sie wird nicht als unzulässige Neuerung angesehen,⁴⁸ also muß dies auch bei der Überlegung über die Vernunft-Schlußfolgerung [fest] geglaubt⁴⁹ werden. Dafür gibt es einen Grund, dies ist aber nicht der Ort, um ihn zu erwähnen.⁵⁰ Im übrigen bejahen die meisten Anhänger dieser Religion die Vernunft-Schlußfolgerung, ausgenommen die kleine Gruppe der strengen Literaristen,⁵¹ und diese werden durch die Texte [des Korans] widerlegt.

(5) Da entschieden worden ist, daß aufgrund des Gesetzes die Überlegung über die Vernunft-Schlußfolgerung und ihre Arten eine Verpflichtung ist, ebenso wie die Überlegung über die Rechts-Schlußfolgerung eine Verpflichtung ist, ist es klar, daß dann, wenn keiner von denen, die uns vorausgegangen sind, eine Untersuchung über die Vernunft-Schlußfolgerung und ihre Arten unternommen hat, es für uns eine Verpflichtung ist, mit der Untersuchung darüber zu beginnen, und daß dabei der Spätere sich auf den Früheren stützt, so daß die Erkenntnis davon vervollkommenet wird.⁵² Denn es ist schwierig oder unmöglich, daß ein einzelner Mensch zur Gesamtheit dessen, was er davon braucht, nur von sich aus und von Anfang an gelangt, wie es genauso schwierig ist, daß ein einzelner die Gesamtheit dessen herleitet, was er von der Erkenntnis der Arten der Rechts-Schlußfolgerung braucht. Um wie viel mehr gilt dies dann für die Erkenntnis der Vernunft-Schlußfolgerung!

(6) Wenn jemand anderer als wir dies schon untersucht hat, dann ist es klar, daß wir verpflichtet sind, uns auf das zu stützen, was der gesagt hat, der uns bei dem, was wir anstreben, vorausge-

ذلك الغير مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك. فإن الآلة التي تصح بها التذكية [٤] ليس يُعتَبَر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة - وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام. (٧) وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يُحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه.

(٨) فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها - فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع - فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية. ويَبَيَّن أيضا أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد وأن يستعين في ذلك المتأخرُ بالمتقدم، على مثال ما عرض في علوم التعاليم.

فإنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك

gangen ist, gleichgültig, ob jener andere unserer Religion angehört oder nicht angehört. Denn bei dem Instrument, das für ein Schlachtopfer⁵³ zulässig ist, wird in Hinsicht auf die Gültigkeit des Schlachtopfers nicht in Betracht gezogen, ob das Instrument jemandem gehört, der unserer Religion angehört oder nicht angehört, wenn nur mit ihm die Bedingungen der Gültigkeit erfüllt sind.⁵⁴ Und ich meine mit »nicht angehörig« jene Alten, die vor der Religion des Islam diese Dinge überlegt haben.

(7) Wenn sich die Sache so verhält und die Alten alles, was an Überlegung bei der Angelegenheit der Vernunft-Schlußfolgerungen gebraucht wird, schon in vollkommenster Weise untersucht haben, dann ist es vielleicht angebracht, daß wir ihre Bücher zur Hand nehmen und überlegen, was sie darüber gesagt haben, und wenn alles richtig ist, werden wir es von ihnen übernehmen, und wenn etwas darin ist, was nicht richtig ist, werden wir darauf aufmerksam machen.⁵⁵

(8) Wenn wir diese Art der Vernunftüberlegung beendet haben und wir die Instrumente erworben haben, mit denen wir imstande sind, die existierenden Dinge und den Hinweis ihres Herstellungskarakters zu betrachten – denn wer den Herstellungskarakter nicht erkennt, der erkennt [das Ding] nicht als Hergestelltes, und wer etwas nicht als Hergestelltes erkennt, der erkennt nicht den Hersteller –, dann ist es vielleicht⁵⁶ verpflichtend, daß wir mit der Untersuchung über die existierenden Dinge beginnen gemäß der Ordnung und der Art und Weise, die wir von der Kunst der Erkenntnis durch beweisende Vernunftschlüsse gewonnen haben. Und es ist auch klar, daß dieses Ziel in Hinsicht auf die existierenden Dinge von uns nur durch eine Abfolge der Untersuchung darüber vollständig erreicht wird und der eine nach dem anderen [kommt], wobei der Spätere sich auf den Früheren stützt, nach dem Muster dessen, was in den mathematischen Wissenschaften geschieht.⁵⁷

Denn wenn wir annähmen, daß die Kunst⁵⁸ der Geometrie und ebenso die Kunst der Astronomie in dieser unserer Zeit nicht existierte, und wenn ein einzelner Mensch ganz auf sich

مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعادها بعضها عن بعض، لما أمكنه ذلك - مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب - ولو كان أذكى الناس طبعاً، إلا بوحى أو بشيء يشبه الوحي. بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين، لَعُدَّ هذا القول جنونا من قائله، وهذا شيء قد قام عليه البرهان في علم الهيئة قياماً لا يشك فيه مَنْ هو من أهل ذلك العلم.

وما الذي أحوج في هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم وهذه صناعة [٥] أصول الفقه والفقه نفسه لم يكمل النظر فيها إلا في زمان طويل، ولو رام أنسان اليوم من تلقاء نفسه أن يقف على جميع الحجاج التي استنبطها النظار من أهل المذاهب في مسائل الخلاف التي وُضعت المناظرة فيها بينهم في معظم بلاد الإسلام ما عدا المغرب، لكان أهلاً أن يُضحك منه لكون ذلك ممتنعاً في حقه مع وجود ذلك مفروغاً منه. وهذا أمر بيّن بنفسه ليس في الصنائع العلمية فقط بل وفي العملية، فإنه ليس منها صناعة يقدر أن ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعة الصناعة وهي الحكمة.

(٩) وإذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا، إن أَلَفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما

allein gestellt wünschte, die Ausmaße der Himmelskörper zu bestimmen, ihre Formen und ihre Entfernungen voneinander,⁵⁹ so wäre dies für ihn nicht durchführbar – wie zum Beispiel das Ausmaß der Sonne im Vergleich zu dem der Erde zu erfassen und anderes von den Ausmaßen der Planeten –, und wäre er auch von Natur aus der intelligenteste der Menschen, es sei denn durch Offenbarung oder durch etwas, das der Offenbarung ähnlich ist.⁶⁰ Vielmehr, wenn ihm gesagt würde, daß die Sonne ungefähr hundertfünfzig oder hundertsechzig mal größer ist als die Erde, dann würde er diese Aussage als eine Verrücktheit von seiten dessen einschätzen, der sie ausgesprochen hat, und dabei ist dies eine Angelegenheit, für die in der Astronomie ein Beweis erbracht wurde, bezüglich dessen Bestehen bei keinem der Leute dieser Wissenschaft ein Zweifel besteht.⁶¹

Und es ist dafür nicht⁶² ein Beispiel aus der Kunst der Mathematik erforderlich, [da auch] die Vernunftüberlegung über die Kunst der Grundsätze der Rechtswissenschaft und die Rechtswissenschaft⁶³ selbst erst über einen langen Zeitraum hin vervollkommenet wurde. Wenn heute jemand ganz auf sich allein gestellt wünschte, zur Gesamtheit der Argumente⁶⁴ zu gelangen, die die führenden Köpfe⁶⁵ der Leute der [Rechts-]Schulen⁶⁶ über die umstrittenen Fragen hergeleitet haben, die beim Disput unter ihnen darüber im größten Teil der Länder des Islam außer im Maghreb⁶⁷ behandelt wurden, dann würde er verdienen, deshalb ausgelacht zu werden, da dies für ihn unmöglich ist, wobei noch hinzukommt, daß dies schon erledigt ist.⁶⁸ Diese Sache ist schon an sich klar, nicht nur hinsichtlich der theoretischen Künste,⁶⁹ sondern auch hinsichtlich der praktischen. Denn sicher gibt es unter ihnen keine Kunst, die einer ganz für sich allein hervorbringen kann. Wie könnte dies also bei der Kunst der Künste⁷⁰ – und dies ist die Philosophie – sein?

(9) Wenn sich dies so verhält, dann ist es vielleicht für uns verpflichtend, wenn wir bei jenen, die uns bei früheren Völkern vorausgegangen sind, eine Überlegung über die existierenden Dinge und eine Betrachtung darüber entsprechend dem antref-

اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم.

(١٠) فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين، أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.

وليس يلزم من أنه، إن غوى غاوا بالنظر وزل زال - إما من قبل نقص فطرته وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها أو من قبل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد معلما يرشده إلى فهم ما فيها أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها - أن يمنعها عن الذي [٦] هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعا بطباعه وذاته أن يُترك لمكان مضره موجودة فيه بالعرض.

fen, was die Bedingungen des Beweises fordern, daß wir das überlegen, was sie darüber gesagt haben und was sie darüber in ihren Büchern niedergelegt haben. Und wir werden das, was davon mit der Wahrheit übereinstimmt, von ihnen übernehmen,⁷¹ und wir werden uns darüber freuen und ihnen dafür danken, und wenn etwas davon nicht mit der Wahrheit übereinstimmt, werden wir darauf aufmerksam machen und davor warnen, und wir werden sie dafür von Schuld freisprechen.⁷²

(10) Es ist also daraus klar geworden, daß die Überlegung über die Bücher der Alten eine Verpflichtung aufgrund des Gesetzes ist, da die Absicht und das Ziel in deren Büchern genau jenes Ziel ist, zu dem uns das Gesetz drängt, und daß jemand, der einem zur Vernunftüberlegung Fähigen die Überlegung darüber verbietet – und ein solcher ist jemand, der zwei Dinge vereinigt, von denen das erste angeborene⁷³ Intelligenz ist, das zweite aber gesetzentsprechende Gerechtigkeit⁷⁴ und sittliche Tugend⁷⁵ –, den Menschen das Tor⁷⁶ verwehrt, zu dem das Gesetz die Menschen zur Erkenntnis Gottes ruft, und dies ist das Tor der Vernunftüberlegung, das zur wahren Erkenntnis von ihm führt, und dies [d. h. das Verbot der Vernunftüberlegung] ist das Äußerste an Unwissenheit und Entfernung von Gott – erhaben ist er.

Wenn jemand bei der Vernunftüberlegung vom rechten Weg⁷⁷ abgewichen und zu Fall gekommen ist – entweder wegen eines angeborenen Mangels oder wegen der fehlerhaften Ordnung seiner Überlegung oder wegen der Übermacht seiner Triebe oder weil er keinen Lehrer gefunden hat, der ihn auf den richtigen Weg zum Verständnis dessen gebracht hat, was darin [d. h. in diesen Büchern] enthalten ist, oder wegen des Zusammentreffens dieser Ursachen oder wegen mehr als einer derselben⁷⁸ –, so ergibt sich daraus nicht, daß sie [d. h. diese Bücher] für jemanden, der zur Vernunftüberlegung darüber geeignet ist, verboten werden sollen. Die Art des Schadens, die ihretwegen [d. h. der Bücher wegen] eintritt, ist etwas, das in akzidenteller und nicht in substantieller Weise erfolgt, und es besteht keine Verpflichtung, daß etwas, das von seiner Natur und seinem Wesen her

ولذلك قال عليه السلام للذي أمره بسقي العسل أخاه لإسهال كان به، فتزید الإسهال به لما سقاه العسل، وشكا ذلك إليه، «صدق الله وكذب بطن أخيك».

بل نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوما من أراذل الناس قد يُظَنُّ بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطاشى شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش، لأن قوما شرّقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرّق أمر عارض وعن العطش أمر ذاتي ضروري. وهذا الذي عرض لهذه الصناعة هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية. فإذا لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية.

(١١) وإذا تقرر هذا كله، وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق.

nützlich ist, aufgegeben wird, weil darin in akzidenteller Weise ein Schaden vorhanden ist. Und deshalb sagte er [der Prophet] – der Friede sei mit ihm – zu einem, dem er befohlen hatte, seinem Bruder wegen dessen Durchfall Honig zu trinken zu geben, und dessen Durchfall zunahm, als er ihm Honig zu trinken gab, und der sich deshalb beklagte: »Gott hat die Wahrheit gesagt, aber der Bauch deines Bruders hat gelogen.«⁷⁹

Wir sagen sogar, daß jemand, der einem, der dazu befähigt ist, die Überlegung über die Bücher der Philosophie deshalb verwehrt, weil angenommen wird, daß einige verabscheuungswürdige Menschen aufgrund ihrer Überlegungen darüber in die Irre gegangen sind, vergleichbar ist mit jemand, der Durstigen das Trinken kühlen, erfrischenden Wassers verwehrt, bis sie vor Durst umkommen, weil es einige Menschen gab, die sich dabei verschluckt haben, so daß sie daran gestorben sind. Denn der Tod durch sich mit Wasser verschlucken ist eine akzidentelle Sache, wogegen [der Tod] durch Durst eine wesentliche und notwendige Sache ist. Und das, was bei dieser Kunst vorgekommen ist, ist etwas Akzidentelles, das [auch] bei den übrigen Künsten vorkommt. Für wie viele Rechtsgelehrte wurde das Recht eine Ursache für ihren Mangel an Enthaltbarkeit und ihr Eintauchen in die diesseitige Welt! Ja, wir finden sogar, daß die meisten der Rechtsgelehrten von dieser Art sind, während ihre Kunst in wesentlicher Weise die praktische Tugend erforderte. Daher liegt es nicht fern, daß auch bei der Kunst, die die wissenschaftliche Tugend erfordert, das vorkommt, was bei der Kunst vorkommt, die die praktische Tugend erfordert.

(11) Da dies alles entschieden worden ist und da wir, die Gemeinschaft der Muslime, überzeugt sind, daß dieses unser göttliches Gesetz wahr ist und daß es auf diese Glückseligkeit⁸⁰ aufmerksam macht und zu ihr aufruft, die in der Erkenntnis Gottes – mächtig und gewaltig ist er – und seiner Schöpfung⁸¹ besteht, so ist gewiß für jeden Muslim entschieden, welcher der Weg der Zustimmung⁸² ist, den seine Veranlagung und seine Natur erfordert.