

derts begonnen und am Anfang des 9. Jahrhunderts ihren Höhepunkt unter den Abbasiden Manṣūr (765) und Mʿamūn (832) erreicht. Mʿamūn hat den Aufbau einer Übersetzungsschule namens "Bayt al-Ḥikma" (Haus der Weisheit) initiiert (832). Der nestorianische Arzt Johann ben Masawayeh wurde als Leiter der Übersetzergruppe dieser Schule bestellt.

### Die bekannten Übersetzer

Die folgenden Ausführungen stützen sich auf zwei uns vorliegende Quellen "Die Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt" und zum Vergleich das schon häufig zitierte Buch "Der Islam"<sup>28</sup>. Als dritte Hilfsquelle haben wir das schon in diesem Kapitel erwähnte Werk "Geschichte der Philosophie im Islam" von De Boer<sup>29</sup> berücksichtigt. Im oben erwähnten "Haus der Weisheit" arbeitete Ḥunain ibn Isḥāq, schon mit 18 Jahren als wohl fruchtbarster Übersetzer.

In der Zeit des Kalifen Mutawwakil um 857 wurde er als Nachfolger von Johann Masawiyah (†857) für die Erneuerung und Leitung des "Bayt al-Ḥikma" berufen. Ḥunain war ein Schüler von Masawiyah, ebenfalls Arzt und Übersetzer. Anders als frühere Gelehrte, die nur aus der syrischen Sprache ins Arabische übersetzten, übertrug er auch direkt als erster griechische Werke, welche er kritisch übersetzte inhaltlich auf Grund des Textvergleichs mit ihm vorliegenden Übertragungen desselben Werkes. Ḥunain ibn Isḥāq leitete ein Team von hervorragenden Übersetzern, zu dem sein Sohn Isḥāq ibn Ḥunain (†911), sein Neffe Hobaisch ibn al Hassan (†890) sowie Isa ibn Yahiya (†910) gehörten.

Isḥāq ibn Ḥunain war in der arabischen Gemeinschaft aufgewachsen, seine Muttersprache war das Arabische. Er konnte außerdem Griechisch. So übersetzte er zahlreiche, vor allem philosophische, Werke aus dem Griechischen, darunter fast die gesamten Schriften von Aristoteles. Ibn Ruṣd benutzte bei seiner Aristoteles Rezeption diese Übersetzung.

Schon vor Isḥāq ibn Ḥunain beschäftigten sich einige andere Gelehrte mit Übersetzungen: Ḥaḡāḡ ibn Mattar und Johann ibn Ilbatriq (†815) und <sup>c</sup>Abdulmālik Ḥamāsī (†835). Ḥamāsī übersetzte das Buch

der "Theologie" (Rabūbiyāt), das den "plotinischen Enneaden" entnommen worden ist.

Ein anderer berühmter Übersetzer ist Quosta ibn Luqaa Ba<sup>c</sup>albaki (†900). Er war in Balbak, Libanon, geboren und wahrscheinlich griechischer Abstammung. Quosta revidierte ältere Übersetzungen, fertigte neue an und schrieb selbstständige philosophische Abhandlungen, u.a. das bedeutsame Werk "Der Unterschied zwischen Seele und Geist".

Die Übersetzungsaktivitäten gingen auch im 10. Jahrhundert weiter. Dieser Zeit gehörte Abu Bašar Maṭṭā ibn Yūnes Al Qannā'ī (†939) an. Er war nestorianischer Arzt und Logiker. Er war Lehrer Fārābī's. Abu Bašar hat viel zur Verbreitung der aristotelischen Logik in der islamischen Welt beigetragen.

Es gab auch zahlreiche jacobitische Christen, die zur späteren Phase der Übersetzungstätigkeit gehörten. Zu nennen ist Yaḥiyā ibn A<sup>c</sup>dī-Taqrīṭī (†973). Man nannte ihn "Manteqi", ein arabisches Wort, das so viel wie "Logiker" bedeutet. Er war ebenfalls Lehrer von Fārābī. Yaḥiyā verfasste aber auch selbstständige Abhandlungen über Ethik und zur Verteidigung des Christentums.

#### **Die übersetzten Schriften**

Wie schon angedeutet, fertigten die Übersetzer nicht nur neue Übertragungen aus dem Griechischen oder Syrischen an, sondern revidierten und verbesserten auch arabische Versionen. Sie waren um Genauigkeit und Klarheit bemüht und vereinheitlichten den Fachwortschatz der verschiedenen Disziplinen.

Zu Beginn der Übersetzungsperiode wurden die Schriften der so genannten rationalen Wissenschaften wie Medizin, Mathematik und Alchemie (Kīmīā) ins Arabische übertragen, zu ihnen gehören Schlüsselwerke wie die Elemente von Euklid und der "Almagest" von Ptolemäus sowie medizinische Werke von Galen. Später hat sich die Übersetzungstätigkeit auch auf andere wissenschaftliche Bereiche wie Naturwissenschaften, Metaphysik und Theologie ausgedehnt.

Zu erwähnen sind in dieser Zeit auch Übersetzungen der Thora und der Bibel, sowie manichäischer und mazdakistischer Texte.

Die übersetzten philosophischen Werke standen hauptsächlich in der Tradition platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Denkens. Ebenso die Übersetzung einer Sammlung von griechischen Kommentaren – in erster Linie zu Aristoteles – von Männern wie Themistios und Alexander von Aphrodisias.

Von Platon wurden die Apologie, Kriton, die Sophisten, Phaidros, der Staat, Phaidon, Timaios und die Gesetzte übersetzt. Platons Einfluss auf die islamische Philosophie war im Bereich der politischen Philosophie am größten, wenn auch seine Kosmologie bei einigen Philosophen ihre Spuren hinterlassen hat, u.a. bei Rāzī (†925).

Fārābī verfasste seine Staatsphilosophie in Anlehnung an den platonischen Idealstaat. Aristoteles ernannte man zum “Ersten Lehrer” und übertrug alle seine Schriften über Naturwissenschaften (Physik), Metaphysik, Ethik, Wirtschaft, Politik und Logik ins Arabische.

Das neuplatonische Denken war hauptsächlich, aber nicht ausschließlich, durch zwei Werke bekannt. Das Erste sind die bereits erwähnten, von <sup>c</sup>Abdumālīk Ḥamāsī übersetzten plotinischen Enneaden, sie wurden fälschlich für eine “Theologie” des Aristoteles gehalten, von anderen für ein Kommentar des Porphyrios zu Aristoteles. Dieses Werk, eine Zusammenfassung der Bücher IV, V und VI von Plotins Enneaden, war außerordentlich einflussreich. Das zweite Werk, das zwar weniger einflussreich, aber dennoch sehr wichtig war, war das Buch, das im Arabischen als “Fī Maḥd-ir Ḥair” (über das echte Gute), und in lateinischer Übersetzung aus dem Arabischen als “Liber de Causis” bekannt ist. Fast mit Sicherheit handelt es sich um eine Übersetzung der von Proklos stammenden “Elemente der Theologie”. Es wurde nach der “Theologie des Aristoteles” übersetzt, möglicherweise von Abu Uthman al-Damashqī (†900).

*“Es ist eine Ironie, dass Plotin, der einen so immensen Einfluss auf die Entwicklung der islamischen Philosophie ausübte, den Moslimen des Mittelalters nicht dem Namen nach bekannt war. Die arabische Form von Plotin(us), Flutinus, wird zwar beiläufig erwähnt, aber der Name bezieht sich auf ihn als Kommentator zu Aristoteles, nicht als Verfasser der “Enneaden”. Er wurde auch als ‘Šaiḥ al Yūnānī’ (der Weise Grieche), bezeichnet.”<sup>60</sup>*

Die Auswirkungen der falschen Zuordnungen sind eindeutig in den zahlreichen Schriften und Kommentaren der islamischen Philosophen wie Fārābī, Ibn Sinā und Mullā Ṣadrā zu beobachten. T.j. Boer schreibt:

*“Im allgemeinen lässt sich behaupten, dass die Syrer-Araber den Faden der Philosophie dort aufnahmen, wo ihn die letzten Griechen hatten fallen lassen, das heißt bei der neuplatonischen Auslegung des Aristoteles, neben der auch die platonischen Schriften gelesen und erläutert wurden. Unter den Anhängern der Schule von Harran und lange Zeit bei einigen moslemischen Sekten blühten am meisten die platonischen oder pythagoräisch-platonischen Studien, zu denen sich viel Stoisches und Neuplatonisches gesellte.”<sup>31</sup>*

Es muss darauf hingewiesen werden, dass die erwähnten übersetzten Schriften tatsächlich einen größeren Beitrag zu den kulturellen und wissenschaftlichen Entwicklungen in der islamischen Welt geleistet haben.

*“Die Übersetzer haben – neben ihrer Haupttätigkeit (d.h. Übersetzung) – ihren Anteil an der Entwicklung der arabischen Kultur und Sprache. Ihr großes Interesse an der Verbreitung der Wissenschaft hat sie zum Verfassen verschiedener Schriften zur Medizin, Naturwissenschaft, Alchemie, Astronomie, Mathematik und Philosophie veranlasst. Diese Werke haben eine Bewegung für die rationalen Diskussionen in der islamischen Welt ausgelöst.”<sup>32</sup>*

#### **Der theologische Rationalismus als Vorstufe der islamischen Philosophie**

Wir haben schon in den bisherigen Ausführungen über die Hintergründe und Entwicklungen verschiedener theologischer Schulen berichtet, von denen die Muṣṭazila (wörtl.: die Zurückgezogenen) den größten Beitrag zur Entwicklung des Denkens in der islamischen Welt

leistete. Es gab aber auch zahlreiche schiitische Sekten wie "Iḥwān as-Ṣafā" (die Treuen Brüder), "Ismaʿiliya" (Ismailiten) und "Qaramita", die zwar als politische Bewegungen betrachtet werden, in deren Lehre jedoch interessante philosophische Ansichten zu finden sind, welche kurz behandelt werden sollen, weil wir uns ja mit der Entwicklung der Philosophie im Iran, d.h. dem Land der Šiʿa beschäftigen.

### Die Muʿtazila

Es wurde schon über diese Gruppe als Vertreter des konsequentesten Rationalismus in der islamischen Theologie gesprochen. Diese Schule wurde zu Beginn des 8. Jahrhunderts von Waṣel ibn ʿAta (†748) in Basra gegründet. Die Muʿtazila behandelte zahlreiche theologische Fragen mit der logisch-analytischen Methode und unter Anwendung der Vernunft für die Lösung der Glaubensprobleme. In der Folge ihrer weiteren Aktivitäten systematisierten sie aber auch einige philosophische Ansichten, von denen wir die wichtigsten erläutern. Sie sind in den bisherigen Untersuchungen der westlichen Forschung kaum berücksichtigt.

### Metaphysisch-ontologische Ansichten

Die Grundlage der Metaphysik der Muʿtazila ist monistisch. Aus einer Prä-Existenz (Gott) entsteht der Kosmos, welcher vor den Dingen der Welt existiert. Der Ursprung dieser Welt ist das "Nichtsein" (ʿAdam), aus dem Gott sie erschaffen hat. Das Nichtsein hat aber bei der Muʿtazila eine besondere Bedeutung, der entsprechend ʿAdam als Urstoff der Welt verstanden wird. Die Welt (Kosmos: ʿAlam) setzt sich aus zwei Teilen zusammen:

- 1) Der Urstoff; er geht aus dem Nichtsein hervor
- 2) Das Sein; es stellt das Göttliche dar.

Das Nichtsein ist der Urstoff der Welt und das Sein (woḡūd) deren Form (Ṣūra).

Die Muʿtazila unterscheidet am "Nichtsein"

- a) das Mögliche, das vor seiner Existenz ein gedankliches Ding (Šaiʿ) ist, d.h. eine objektiv reale Substanz darstellt.

- b) das Unmögliche, das nie real werden kann, weil es kein Ding als solches darstellt.

Die Mu<sup>c</sup>tazila versucht weiterhin zu beweisen, dass das Nichtsein mit dem realen, objektiven und substanziellen Ding identisch ist und führt aus:

- 1) Das Wissen ('ilm) muss sich auf ein erkennbares Ding stützen. "Nichtsein" ist erkennbar, weil seine Idee in unserem Subjekt (in unserem Wissen) existiert; also "Nichtsein" ist ein ideenhaftes Ding.
- 2) Das Wissen Gottes ist ewig und ebenso der Gegenstand Seines Wissens. Da die Ideen der Dinge in Gott existieren, werden sie durch Gottes "Verleihung" Realität erhalten. Im Falle der Erschaffung der Dinge durch Gott – so Mu<sup>c</sup>tazila – wären ihre Wesenheiten mit der Gottes identisch, was die Ableitung der göttlichen Attribute aus der Materie bedeuten würde. Daher hat Gott die Dinge nicht erschaffen, sondern ihnen das Sein als Eigenschaft verliehen (hinzutreten lassen).

Diese Hypothese erinnert uns an die Auffassung der iranischen Philosophen und ihr Verständnis vom aktiven Intellekt als Geber der Form und Verleiher des Seins.

Ähnlichkeiten bestehen aber auch zwischen dem Begriff Nichtsein der Mu<sup>c</sup>tazila und dem "apeiron" des Anaximandros "unbestimmtes Ding", sowie der "Hyle" bei Aristoteles und Platon. Bezüglich der Ewigkeit Gottes und der Herkunft der Hyle gab es vielfältige Kritik an den Mu<sup>c</sup>tazila. Angeblich hätten sie dualistische Ansichten vertreten. Diesem Vorwurf begegneten die Mu<sup>c</sup>tazila mit der These von zwei unterschiedlichen Ewigkeiten auf Grund unterschiedlicher Wesenheiten (Gott und Dinge), was sie aber unklar und widersprüchlich darlegten. In Anlehnung an die Stoiker stellten die Mu<sup>c</sup>tazila die Theorie von der Determiniertheit der Naturkörper durch absolut bestimmte und konstante Gesetze auf. Die göttliche Wesenheit und das menschliche Handeln sind jedoch diesen Gesetzen nicht unterworfen. So wurde die Konzeption der Willensfreiheit des Menschen von den Mu<sup>c</sup>tazila verteidigt und bildete die Grundlage ihrer Moralphilosophie.

Die aristotelische Ansicht, wonach der Körper als “Zusammensetzung von Hyle und Form” definiert wird, hat die Mu<sup>c</sup>tazila verworfen.

Nach ihrer Auffassung besteht der Körper aus unteilbaren Teilen, deren Zahl von verschiedenen mu<sup>c</sup>tazilitischen Gelehrten unterschiedlich und zwar von 6, 8 bis 36 angegeben wird.

Der Atomismus der Mu<sup>c</sup>tazila weist eindeutig auf den Einfluss Demokrits und Epikurs hin. M. Horten (†1948) untersuchte in seinem Buch diese Auffassungen, wobei er eine Analogie zwischen dem Begriff Nichtsein als (ideenhaftes) Ding bei den Mu<sup>c</sup>tazila und dem indischen Begriff (Nirwana) herausstellt.<sup>35</sup>

### Die schiitischen Gruppen

Die schiitische Bewegung formierte sich in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts auf Grund der machtpolitischen Kämpfe um die Herrschaft in der islamischen Welt nach dem Tode des Propheten Moḥammad, zwischen der Partei des <sup>c</sup>Alī (dem Schwiegersohn Moḥammads und 4. Kalifen), also der Ši<sup>c</sup>a, und den Omajjaden-Kalifen. Die Theologen der Ši<sup>c</sup>a haben sich beinahe allen theologisch-philosophischen Auffassungen der Mu<sup>c</sup>tazila angeschlossen. Innerhalb dieser Bewegung vollzog sich aber dann ein Differenzierungsprozess, in dessen Folge zahlreiche kleinere Sekten mit unterschiedlichen theologischphilosophischen Ansichten entstanden. Diese Sekten bekämpften die Herrschaft der Kalifen mit allen Mitteln und konnten sich rasch insbesondere in Iran ausbreiten, weil sie die politische Herrschaft der Kalifen zu beseitigen versuchten, die für die Iraner Fremdherrscher und Unterdrücker darstellten.<sup>36</sup> Generell kann man von der Bildung zahlreicher Sekten der Ši<sup>c</sup>a im Zeitraum von 7. bis 13. Jahrhundert ausgehen, von denen hier die fünf wichtigsten genannt werden:

- 1) Immamiten als zwölfer Ši<sup>c</sup>a, sie bilden die größte Gruppe,
- 2) Zaidiya
- 3) Kaisaniya, diese werden auch als mäßige politische Bewegung eingestuft
- 4) Isma<sup>c</sup>iliya
- 5) Quaramita; sie wurden politisch als radikal (ghūlāt: Übertreiber) bezeichnet.

Vor allem bei Ismaʿiliyya und Qaramita finden wir einige interessante philosophische Ansätze, die hier kurz und in ihren wichtigsten Elementen erläutert werden.

### Die philosophischen Ansichten der Ismaʿiliya

Nach dem Tode Ġaʿfar al Ṣadiq, des 6. schiitischen Führers im Jahre 765 wurden seine Anhänger in zwei Lager gespalten, was auf die Streitigkeiten um die Nachfolge des 6. Imam zurückzuführen ist. Die Gruppe, die den älteren Sohn Ṣadiq, Ismaʿil, als rechtmäßigen Nachfolger und 7. Imam anerkannte, nannte man "Ismaʿiliya". Die zweite Gruppe, die für die Herrschaft des jüngeren Bruders von Ismaʿil, Mūsā auftraten, wurden als Mūsawiya bezeichnet.

### Die Emanationslehre

Die Grundlage der ismailitischen Weltanschauung ist die Interpretation der koranischen Aussagen im Einklang mit der griechisch-alexandrinischen Philosophie. Sie kann als eine Eklektik aus Neuplatonismus, Neuphytagoreismus und Gnosis sowie einigen Elemente des Manichäismus und des Christentums gelten.

Der bekannte imamitische Theologe Naṣīredīn Ṭūsī (†1274) berichtet ausführlich in seinem Werk<sup>37</sup> über die theologisch-philosophischen Ansichten der Ismaʿiliten im Persischen. Die Naturphilosophie der Ismaʿiliten ist beeinflusst von der Naturphilosophie des Aristoteles. In Anlehnung an die neuplatonische Kosmologie unterscheidet die Ismaʿiliya zwischen zwei Welten: Aʿlām-e Akbar (Makrokosmos) und Aʿlām-e Aṣqar (Mikrokosmos). Aʿlām-e Akbar emaniert aus der ewigen göttlichen Bestimmung (logos).

*"Das, was unmittelbar aus der göttlichen Bestimmung emaniert, ist der erste Intellekt. Das andere Seiende entstand mittelbar: z.B. die Seele durch den Intellekt; die materiellen Dinge und der menschliche Körper mittels der Seele".<sup>38</sup>*

Die kosmologische Auffassungen der Ismailiten setzt sich aus der



plotinschen Emanationslehre und den Vorstellungen der ptolemäischen Weltordnung zusammen, wobei die Zahl der verschiedenen Intellekte, der Zahl der Himmelssphären entspricht. "Sobald der Intellekt (<sup>c</sup>Aql) sich etwas vorstellt, verursacht diese Vorstellung – wie Plotin sagt – Existenz. Sobald der erste Intellekt sich die eigene Ursache, die ihm edel ist (die ihm vorrangig ist), vorstellt, entsteht durch diese Vorstellung Intellekt der Sphäre (falak al-aflāk) oder Atlas-Sphäre oder Thron Gottes (<sup>c</sup>Arš), und wenn er (der erste Intellekt), der den Zwischenrang besitzt, sich seine Wesenheit vorstellt, entsteht durch diese Vorstellung die Universal-Seele (Nafs-e Kol), d.h. die Seele der Sphäre der Sphären. Sobald er (der erste Intellekt) sich sein "Möglichsein" (Imkān) vorstellt, wird dadurch die Sphäre der Sphären (falak al-aflāk) selbst entstehen"<sup>39</sup>.

#### Stoff und Form bei den Isma'iliten

Stoff und Form entstehen auf zweierlei Art und Weise. Wenn die Universal-Seele, die Vollkommenheit der Wesenheit des ersten Intellekts erkennt, entsteht Form als das "Vollkommene". Wenn die Universal-Seele ihre unvollkommene Wesenheit erkennt, entsteht Stoff als das "Unvollkommene". Dieses erklärt sich aus dem Umstand, dass die Universal-Seele aus zwei Modi besteht: aus dem Modus der "Einheit" und dem Modus der "Vielheit". Die übrigen Intellekte und ihre Relationen im Kreislauf des Kosmos, die Seelen, die Sphären und ihre Bestimmungen, die Elemente und ihre Auswirkungen, die Pflanzen und Tiere und ihre Relationen, alle entstehen durch die Vorstellungen des ersten Intellekts. Jede Himmelssphäre besitzt eine eigene Seele und einen eigenen Intellekt. Der Intellekt der Himmelssphäre ist der unbewegte Bewegte (moḥarrek-e mofāreq). Die Seele ist der "bewegte Bewegte" (moḥarrek-e mobāšer). Der letzte Intellekt, d.h., der der Mondsphäre (falak-e qamar) wird aktiver Intellekt (<sup>c</sup>Aql-e fa<sup>c</sup>al) genannt, weil er die Dinge der Welt aus Potenzialität in Aktualität versetzt. Andererseits bekommen die Dinge ihre Form (Ṣūrat) vom aktiven Intellekt, daher ist er zugleich "Wahāb al Ṣowar" (Geber der Formen)<sup>40</sup>.

Die ismailitische Auffassungen über die Seele und ihrer Kräfte

unterscheiden sich nicht von denen des Aristoteles, daher verzichten wir auf ihre Darlegung.

Nach der Ansicht der Isma<sup>c</sup>iliyya besitzt der menschliche Intellekt verschiedene Stufen, was der Auffassung der islamischen Philosophen wie Fārābī generell entspricht. Fārābī zählt hierzu drei Stufen:

- 1) materieller Intellekt (<sup>c</sup>Aql-e ḥayūlānī)
- 2) aktueller Intellekt (<sup>c</sup>Aql-e bel fa<sup>c</sup>il) und
- 3) intellectus acquisitus (<sup>c</sup>Aql-e mostafād).

Außer diesen Stufen des Intellektes gibt es für die Isma<sup>c</sup>iliten nach dem materiellen Intellekt, als 2. Stufe, den intellectus habitus (<sup>c</sup>Aql-e mālekī).

#### **Die Ansichten der Isma<sup>c</sup>iliya über den Imam**

Über die Rolle des islamischen Führers sind sie der Auffassung, dass der Prophet Moḥammad, den Universal-Intellekt und sein Nachfolger <sup>c</sup>Alī, die Universal-Seele symbolisieren. Hier wird <sup>c</sup>Alī in die zweite Reihe gestellt, im Gegensatz zur radikalen Gruppe der Ismailiten, den Nizāriya, die den Imam als Licht und als Quelle des Seins und der Welt der existierenden Dinge bezeichnen, worin sich deutlich Spuren der alt-iranischen Lichtmetaphysik erkennen lassen. Die Nizāriya wurden vom Sufismus beeinflusst, sie betonten den Vorrang des geistigen Lebens.

Der Ursprung des Imāmat ist mit dem der göttlichen Führung identisch und existierte vor der Schöpfung des Seins. Imām ist die göttliche Bestimmung (Amr-e illāhī) und das Wort Gottes, das häufig im Koran vorkommt. Die göttliche Bestimmung im Imam wird vom Vater auf den Sohn übertragen, betonten die Nizāriya.

Schließlich muss darauf hingewiesen werden, dass die Theorien der Isma<sup>c</sup>iliya die geistige Entwicklung in der islamischen Welt bis zum heutigen Tag bedeutend beeinflusst haben. Zahlreiche Gruppen, darunter die "Treuen Brüder" (Iḥwān al-Ṣafā) und Qaramita, bezeichneten sich als isma<sup>c</sup>ilitisch. Sie leisteten einen großen Beitrag für die Vermittlung der griechischen Philosophie in der islamischen Welt, und

ebneten den Weg für Fārābī und Ibn Sinā, die mit dem Studium ihrer Werke die griechische Philosophie mehr und mehr kennen lernten. Der Sufismus von Ibn ʿArabī, Ghazalī und Ḥallāḡ wurde ebenfalls vom ismaʿilitischen Gedankengut beeinflusst.

### Qaramita

Unter den Eindruck der Soziallehre der Ismaʿiliyya (soziale Gerechtigkeit und Kampf gegen Khalifen) entstand die Qaramita-Bewegung unter der Führung von Hamdan Qermet (ca. 880) als Ismailit bekannt – im Raum um Basra und Kufa (Irak).

Diese revolutionäre Bewegung dehnte sich rasch auf Iran, Syrien, Mekka und Bahrein aus. In Bahrein wurde sogar unter der Führung von Abu Saʿid Ġunnābī im Jahre 900 ein Qarmatian-Staat ausgerufen. Diese Bewegungen haben langfristig jedoch im Kampf gegen die Kalifen keinen Erfolg gehabt und wurden zu Beginn des 10. Jahrhunderts durch den Abbassiden-Kalif Manṣūr niedergeschlagen, weil sie angeblich vom Islam abgefallen waren.<sup>41</sup>

Nach dieser kurzen Bemerkung wenden wir uns den philosophischen Ansichten der Qaramita zu, welche von Seiten der islamischen Theologen und Gelehrte heftig attackiert und ihre Lehren als Unglaube und Zindīq (dualistisch) bezeichnet wurden.

Die Philosophie der Qaramita unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der der Ismailiten. Auch sie räumen dem Licht (nūr) einen besonderen Platz ein. Die Wesenheit Gottes besteht aus erhabenem "Licht", aus dem zwei Strahlen hervorgehen, der mächtige und der glänzende. Aus diesen Lichtern emanieren der Universal-Intellekt und die Universal-Seele. Diese Seele erschafft die Menschen, die Intellekte der Auserwählten (der Propheten, Imame und anderer). Die anderen Intellekte sind die Trugbilder des "Nichtseins".

In einer zweiten Phase erschafft das glänzende Licht, verdunkeltes Licht (d.h. Materie). Es ist passiv unterworfen und erscheint in verschiedenen Formen wie die Himmelssphären und die Körper auf der Erde. Die Intellekte der Propheten und Imame und ihrer Gemeinschaft sind Strahlen aus dem glänzenden "Licht", wobei sie ihre menschliche Wesenheit verlieren und in den Besitz der göttlichen Natur und Wahr-

nehmung kommen, die sie vom Joch der fünf "Meuterer" (Yāghī) befreit:

- 1) der Himmel, der Tag und Nacht bringt,
- 2) die Natur, die Freude und Leid schafft,
- 3) Nāmūs (nomos), der schaltet und waltet,
- 4) der Staat, der kontrolliert und verfolgt und
- 5) die Notwendigkeit, die den Menschen in der täglichen Arbeit ver-  
sklavt.

Ohne Zweifel haben die Qaramita ebenso wie die Ismailiten die geistige Entwicklung in der islamischen Welt beeinflusst. Sohrawardī übernimmt zahlreiche Termini wie "Nūr-e qāher" (mächtiges Licht) aus der Licht-Metaphysik der Qaramita. Aber auch Ibn ʿArabī lehnt sich an koranischen Interpretationen der Qaramita an. Die Erforschung dieser Gruppe ist jedoch noch nicht abgeschlossen.<sup>42</sup>

#### **Ikhwan al-Safa (die Treuen Brüder)**

Über die Herkunft und Organisation und Führung des "Bund der Treuen Brüder" besteht in der Forschung noch Unklarheit. Dies ist auf die strenge Geheimhaltung und die Untergrundarbeit der Mitglieder dieser Gruppe zurückzuführen, die sich den Sturz der Herrschaft des Abbasi-  
den zum Ziel setzte. Aus den zahlreichen Quellen im Persischen und Arabischen lässt sich jedoch über sie einiges erfahren:

*"... Nun aber finden wir in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts in Basra eine kleine Gesellschaft von Männern, deren Bund vier Unterteilungen haben soll. Inwiefern den Brüdern gelungen ist, die ideelle Gliederung ihres Bundes zu verwirklichen, wissen wir freilich nicht.*

*Der ersten Unterteilung gehören die jungen Männer (15-30 Jahre) an, deren Seelen in natürlicher Weise ausgebildet werden. Als Schüler haben sie sich ganz ihren Lehrern zu fügen. Die zweite Unterteilung (30-40 Jahre) wird in die Weltweisheit eingeführt und bekommt eine analoge Erkenntnis der Dinge.*

*In der dritten Unterteilung (40-50 Jahre) wird das göttliche Weltgesetz in adäquater Form anerkannt, dies ist die Stufe der Propheten.*

*In der höchsten Unterteilung (über 50 Jahre), erlebt man, wie die seligen Engel, die wahre Wirklichkeit der Dinge. Man ist über Natur, Lehre und Gesetz erhaben."<sup>43</sup>*

So wurden die Mitglieder der Gesellschaft der "Iḥwān al-Ṣafā" unter strengsten Bedingungen ausgewählt, wobei die moralischen Grundprinzipien von Freundschaft, Brüderlichkeit, Zusammengehörigkeitsgefühl, Ehrlichkeit und Treue, die innere und äußere Beziehung bestimmen mussten.

Die Weltanschauung von Iḥwān leitet sich aus zwei Prinzipien ab:

- 1) Esoterismus (bāṭenī)
- 2) Exoterismus (zāherī).

Sie besagen, dass die Begriffe aus einer inneren und einer äußeren Bedeutung bestehen, von denen uns nur die esoterische Seite die Wahrheit liefert. Diese können nur von den auserwählten Menschen, den Propheten und Imamen, erkannt werden. Diese Lehre wurde sogar auf die koranischen Aussagen ausgedehnt, was aber auf die heftige Kritik der Orthodoxie und der herrschenden Kalifen stieß.

So wurden die Iḥwān al-Ṣafā als "esoterische Schiiten" (Šīʿa-ye bāṭenī) bezeichnet. Sie vermengten Wissenschaft mit Religion und Philosophie mit der Šarīʿa. Glaube sollte sich durch Philosophie bereinigen und bereichern.

Als Konsequenz der esoterischen Lehre ergab sich die These von der 1. philosophischen Einheit" (Waḥdat-e falsafī). Sie besagt, dass es nur eine Wahrheit gibt und die Differenzen zwischen Weltanschauungen und Religionen "Schein-Differenzen" darstellen, und sie vom inneren Wesen und Sinn her gleich sind, und das Gleiche meinen.

Die Erkenntnis hierüber werden nur die wissenschaftlich-kompetenten Menschen gewinnen. Diese Auffassung schuf die Grundlage für die Bildung des eklektischen Systems der Treuen Brüder, das sich aus der griechischen Philosophie (vor allem dem Pythagoreismus), der

islamischen, christlichen, indischen und altiranischen Ansichten zusammensetzt. Diese Charakteristik verhinderte, dass die Iḥwān ihre philosophischen Ansichten zu einem selbstständigen System entwickelten, zeigt jedoch die Offenheit der "Treuen Brüdern" anderen Ideologien gegenüber.

#### **Die Werke der "Treuen Brüder"**

Die Iḥwān sind die erste Gruppe in der islamischen Welt, die eine relativ authentische Enzyklopädie der damaligen Wissenschaften erarbeitet haben, welche aus insgesamt 54 Abhandlungen über verschiedene Gebiete besteht:

- 1) die mathematischen Abhandlungen
- 2) die Abhandlungen über Natur und Körper
- 3) die Abhandlungen über Seele und Intellekt
- 4) die theologisch-religiösen Abhandlungen

Eine persische Ausgabe dieser Enzyklopädie mit dem Titel "A. Halabi: Matn-e Rasal'el-e Iḥwān al-Şafā, Teheran, 1981" liegt uns vor, und dient als Hauptquelle unserer weiteren Recherchen.<sup>41</sup>

#### **Die Philosophie der "Treuen Brüder"**

Auf Grund des eklektischen Charakters der Philosophie der Iḥwān fehlt ihr deutlich Kontinuität und eigene Systematik, was ihre wissenschaftliche Darstellung nicht gerade erleichtert.

In Anlehnung an Pythagoras schreiben die Iḥwān der "Zahl" eine entscheidende Rolle in der gesamten Weltordnung und ihren Geheimnissen zu. Die "Zahl" ist wie das ausgestrahlte Licht der Sonne, die die Finsternis beseitigt und die Welt des Erkennens für die Menschen beleuchtet. Die Iḥwān erklären die Naturerscheinungen mit Hilfe von Zahlenallegorien und sehen die Zahlenlehre als Grundwissenschaft und als Quelle aller anderen Wissenschaften, die uns zum Erkennen der Metaphysik und den Ursprung des Existierenden führen. Durch die Zahlenlehre begreifen wir die Relation der Einheit und der Vielheit des Seins. Die

Iḥwān nannten die Zahlenlehre das “erste Elexier” (Eksīr-e awwal) oder die “große Alchemie” (Kīmiā-ye a<sup>c</sup>zam). Nach ihrer Ansicht stellt die “Zahl” ein geistiges Bild dar, das in der menschlichen Seele erscheint.

In der Geometrie haben die Iḥwān ebenfalls wie Pythagoras für die einzelnen Figuren bestimmte persönliche Eigenschaften und moralische Wertungen festgelegt. Die “Zahl” ist mit der platonischen “Idee” einheitlich, die existierenden körperlichen Dinge stellen deren Abbild dar. Die “Zahl” besteht aus zwei Modi: dem quantitativen und dem qualitativen Aspekt. Aus dem Ersten entsteht die Vielfalt, die durch den Zweiten zur Einheit zurückkehrt.

Die Iḥwān teilen die Zahlen entsprechend ihren Eigenschaften in vier Gruppen, Einerschaft (yekān), Zehnerschaft (dahgān), Hundertschaft (sadgān) und Tausendschaft (hezārgān). Dies entspricht der Viererteilung der Natur (vier Elemente, vier Temperamente, vier Jahreszeiten usw.).<sup>45</sup>

In den metaphysischen Auffassungen finden wir bei den Iḥwān eindeutig neuplatonische Ansätze, wobei die Weltwerdung (Welterschöpfung) bzw. die Entstehung der Vielheit aus der Einheit, die Emanation der “Zahlen” aus der “Einen Zahl” bedeutet. Die Welt emaniert aus dem höchsten Wesen (Gott) woraus sich der folgende Aufbau ergibt:

- 1) Gott,
- 2) der erste Intellekt (ʿAql-e awwal),
- 3) die Seele (Nafs-e kol),
- 4) Hyle (die erste Materie),
- 5) die Natur,
- 6) der Körper,
- 7) Himmelskugel bestehend aus sieben Planeten,
- 8) die vier Elemente (Wasser, Erde, Luft und Feuer) und
- 9) das Existierende dieser Welt, die Mineralien, die Pflanzen und die Tiere.<sup>46</sup>

Diese Neunerunterteilung deutet auf die symbolische Bedeutung der “Zahl 9” als Letzte in der Dezimalkette hin, welche auch die Voll-

kommenheit der Weltordnung darstellen würde, weil die anderen Zahlen aus der Zusammensetzung der neun ersten Zahlen entstehen. In dieser Aufteilung werden die ersten vier Stufen als einfache und “universal Existierende” und der Rest als “zusammengesetzte Existierende” bezeichnet, ein Rückgriff auf Plotin.

Die Iḥwān haben die aristotelische These von der “Ewigkeit der Welt” verworfen. Nach ihrer Auffassung sind die ersten vier Stufen des Seins als universelle Stufen der Welt von Gott in die Existenz gerufen worden. Die fünf weiteren emanieren aus der Weltseele.

#### **Die Begriffe Zeit, Raum und Bewegung**

Die “Zeit” ist von der materiellen Welt abhängig und entstand während deren Schöpfung. Der Tag des Gerichts stellt das Ende der “Zeit” selbst dar. Die Form der “Zeit” entstand aus der permanenten Beobachtung des Wechsels von Tagen und Nächten wie die Form der “Zahl”, die sich aus der Wiederholung der “Einen Zahl” ergibt.<sup>47</sup>

Der “Raum” besitzt keine selbstständige Realität außerhalb dieser Welt, er ist vielmehr körperliche Existenz. Aus der Sicht der Physik stellt der “Raum” das Areal zwischen zwei Körpern dar, eine einfache und abstrakte Form, die sich von der Materie getrennt hat und im Denken und im Wissen des Menschen vorhanden ist. Aus diesem Grund ist die Existenz eines Vakuums in der Welt unmöglich.

Die “Bewegung” steht mit “Zeit” und “Raum” im Zusammenhang und ist von der Weltseele und ihren Kräften untrennbar, weil die Weltseele alle Veränderungen und Bewegungen in der Welt verursacht.<sup>48</sup>

#### **Die Erkenntnistheorie**

Aus den Ausführungen von der Iḥwān in den “Rasā’el” (wörtl.: Die Abhandlungen) geht offensichtlich hervor, dass die erkenntnistheoretischen Auffassungen von Platon mehr oder weniger in ihrem System aufgenommen worden sind, welche sich auf Komplementarität von Körper und Seele stützen.

Seele (nafs) wird bei den Iḥwān als geistig-intellektuelles Element des Menschen bezeichnet. Das Endziel des Erkennens ist es, dass die



Seele vom Sinnlichen zum Intellektuellen, sowie vom Konkreten zum Abstrakten übergeht, um sich zu reinigen.

Seele ist ja völlig vom Körper unabhängig; die sinnlichen Wahrnehmungen durch die Sinnesorgane, mit denen der Körper ausgestattet ist – kommen durch Berührung mit der Außenwelt zu Stande. Aber die Erkenntnis der allgemeinen Gesetze der Logik und Mathematik treten – ohne Vermittlung des Körpers und zwar durch direkte Perzeption – der Seele hinzu. Die Ikhwan waren wie Sokrates der Auffassung, dass die wahre Erkenntnis potenziell in der Seele jedes Menschen vorhanden ist und der Lehrer nur die Rolle der Hebamme spielt.

**Anmerkungen:**

- \* *Dieser Beitrag ist ein Auszug aus der Dissertation von Dr. Johardelvari*
1. Weltgeschichte, Band 1, VEB Bibliografisches Institut, Leipzig, 1979, S. 491-492
  2. Das Pahlawi ist eine mittel-westiranische Sprache und besteht aus zwei Dialekten: Pahlavik, die Sprache der nord-westlichen Völker Irans und Parsik, die Sprache der süd-westlichen Iraner, auch als Mittelpersisch bekannt. Es ist die Sprache der Sassaniden-Zeit und gilt als Nachkomme der alt perischen (alt-westiranischen) Sprache der Achamäniden-Inschriften.
  3. Die wichtigsten Textsammlungen in europäischen Sprachen:  
Avesta, die heiligen Bücher der Parsen. I-III, hrsg. von K.F. Geldner, Stuttgart, 1886-95;  
Die Gathas des Zarathustra, I-11, hrsg. von H. Humbach, Heidelberg, 1960;  
Pahlawi-Texte:  
The Bundahishn, ed. by E.T.D. Anklesaria, Bombay, 1908;  
achämenidische und sassanidische Inschriften:  
Kent, R.G., Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon, New Haven, 1950  
Sprengling, M., Third Century Iran. Sapor und Kartir, Chicago, 1953  
u.v.a. Texte in neu-persischer, griechischer, arabischer und syrischer-Sprache übersetzt in europäische Sprachen.
  4. Christian Bartholome: Die Gatha's des Avesta, Strassburg, 1905, S. 13-14, übersetzt aus Yasna 30
  5. aber dem alt-chinesischen yin-yang System nicht vergleichbar
  6. M. Iqbāl: Die Entwicklung der Metaphysik in Persien, München, 1908, S. 6
  7. F.N. Bardesaule, l' Astrologie, Le livre des lois des pays, Paris 1989, 1931.
  8. M. Scharif: Die Geschichte der Philosophie im Islam (in persisch), Teheran, 1983, S. 94
  9. s. a. Tokarew: Die Religion in der Geschichte der Völker, Köln, 1968, S. 456, übersetzt und zitiert aus Yasna 30, 1?9
  10. Schaefer: Urform und Fortbildung, Göttingen, 1934 S. 71 f.

11. M. Mehrin: die Philosophie des Orients, persisch, Teheran, 1982 /H 1361
12. F.C. Baur: Das Manichäische System, Göttingen, 1928, S. 416
13. R. Esfahani: Iran von Zarathustra bis zu den iranischen Aufständen, Teheran, 1987, S.120
14. G. Widengren: Mani und Manichäismus, 1961, S, 50
15. ebenda S. 136
16. ebenda S. 144
17. Cod. Gregor 14,4: de malfiaset Manichäis, Ambrosiaster, Comm. in ap. ad. Temoth, 2, C. 3, V, 6 f.
18. Für eine detaillierte Darstellung der traditionellen wissenschaftlichen Arbeit der Griechen im Iran, vor allem an den Königshöfen und Universitäten, in der vorislamischen Epoche (6. Jahrh. v. Chr. bis zu Beginn des 7. Jahrh. n. Chr.) verweisen wir auf M. Rawandi: "Die Sozialgeschichte Irans", persisch, Teheran, 1978, Bd. I
19. M. Iqbal: Die Entwicklung der Metaphysik in Persien, München, 1908, S. 10
20. Zu den "Schulen" verweisen wir auf die umfangreiche Bibliografie, u.a. im nachfolgend aufgeführten Werk von El-Fakhury
21. De Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, S. 20
22. ebenda S. 18
23. ebenda S. 22, 23
24. ebenda S. 21
25. Gotheil, J. H., The Syria Versions of Categories of Aristotle, S. 166
26. O'Leary, Arabic Thought and its Plice in History
27. Madkur, Coussin de Perceral, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme, S. 144 u. 487
28. W.M. Watt/M. Marmura, Köln, 1985. S.323?330
29. De Boer: Geschichte der Philosophie im Islam, 1901
30. s.o. W.M. Watt S. 330
31. De Boer: Geschichte der Philosophie im Islam, 1901, S. 26-27
32. I. Makdur: Coussin der Perceral, Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme, II, S. 144 u. 487
33. E. Renan: Averroes, Avertissement, Paris, 1987, S. 89
34. G. Dugat: Historie des philosophes et des theologiens musulmans, 1878, S. XV
35. vergl.: auch: MacDonald: Development of Muslim Theologie, NY, 1903

- 36 vergl.: E.G. Browne: A Literary History of Persia, 1924
- 37 Nassireddin Tusi: Ruzat al-Taslim. (wörtl.: Erzählung der Ergebenheit, bzw die Verstandesbegriffe) Die vorliegende Untersuchung stützt sich auf diese Quelle
- 38 Ruzat al-Taslim S. 8
- 39 wörtl. Übersetzung aus N. Tusi: Ruzat al-Taslim, S.11
- 40 ebd. S. 12
- 41 L. Massignon und W. Iwanow behandeln die Entwicklungsgeschichte und Weltanschauung der Qaramita in ihren Schriften ausführlich.
- 42 vergl.: El-Fakhury: die Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt. S. 185-189
- 43 De Boer: Geschichte der Philosophie im Islam, 1901, S. 26-27
- 44 Daneben gibt es noch die von F.Dieterici veröffentlichte Übersetzung eines ausgewählten Teils in Deutsch, wobei er jedoch einen für uns unbekanntem Autor und Kommentator, Qazi Zandjani, der "Abhandlung der Treuen Brüder", Leipzig, 1886, voranstellt. Die genauen Namen der Autoren der "Abhandlungen" (Risalat) sind auf Grund der Geheimarbeit der Uthman nicht zu bestimmen.
- 45 vergl.: s.o. Rasa'el S.41
- 46 vergl.: S.o. Rasa'el S. 38-42
- 47 De Boer: Geschichte der Philosophie im Islam, 1901, S. 78
- 48 vergl.: S.o. Rasa'el S. 70-80

*Die Beiträge "Islamische Malerei im Iran" und "Studien zur islamischen Malerei im Iran", im IRAN SPEKTRUM, Nr. 3, 13. Jahrg. 2000, S. 43-60 waren von Herrn Dr. Johardelvari ins Deutsche übersetzt und uns freundlicher Weise zur Verfügung gestellt worden.*

*Die Red.*