AL-QISṬĀS AL-MUSTAQĪM

EINE ABLEITUNG DER LOGIK AUS DEM KORAN

by

Angelika Kleinknecht

A

1. *Al-qisṭās al-mustaqīm*, ein Spätwerk al-Ghazālīs, wurde wahrscheinlich um 497/1103 während seiner Periode der Zurückgezogenheit[1] in Ṭūs/Khurasān verfaßt.[2] Er stellt sich formal als Dialog des Verfassers mit einem Anhänger der *Ta'līmiyya* dar. Äußerlich zunächst als Belehrung des *Ta'līmī* über die "Waagen der Wahrheit" erscheinend ist das Werk nicht so sehr eine Streitschrift gegen die Sekte als vielmehr eine Art Lehrbuch der rechten Disputierkunst (المجادلة بالاحسن), wie sie nicht nur in der Auseinandersetzung mit Häresien angewendet werden kann.

Doch ist keinesfalls eine Unterweisung in einer bloßen Diskutier-*Technik* Ziel des Traktats, sondern er will grundsätzlichere Einsichten vermitteln, indem er eine Denkmethode lehrt, die den Schlüssel zu verschiedensten Wissensgebieten liefert.[3] Sie besteht formal in einer Reihe von logischen Schlußfiguren, die al-Ghazālī in der ersten Hälfte seiner Schrift darstellt und erläutert. Dieser formale Aspekt, der den Traktat als eine Art Lehrbuch der Logik erscheinen läßt, ist für sein Nachleben entscheidend gewesen.[4] Dafür, daß dem Verfasser jedoch die Darstellung dieses philosophischen Propädeutikums nicht Hauptzweck war, spricht entschieden die eklektische und nicht methodische Behandlung der logischen Theorien, durch die sich diese Schrift scharf von seinen früheren Lehrbüchern der Logik abhebt.

Der Traktat trägt deutlich antibāṭinitische Züge, ohne diese ismā'īlitische Richtung aber systematisch zu widerlegen, vielmehr sind es hier — anders als in der vorher verfaßten "Streitschrift"[5] — nur einige, allerdings zentrale Lehrmeinungen, die zurückgewiesen werden. Angesichts ihrer Ablehnung des نظر demonstriert al-Ghazālī die Beweisfähigkeit des قياس, angesichts ihres bedingungslosen تقليد gegenüber

dem unfehlbaren Imām (الامام المعصوم) stellt er jene Waagen zur selbständigen Wahrheitsfindung auf.

2. Die Ziele seiner Schrift faßt al-Ghazālī selbst im Anschluß an den Dialog mit dem *Ta'līmī* zusammen — in einer für einen sich bisher als bloße *Bāṭiniyya*-Polemik gebenden Traktat überraschenden Khātima:[6]

Die Hörer möchten aus dem Bericht Nutzen ziehen, durch das überdenken wesentlicherer Dinge als der Richtigstellung (تقويم) des *Ta'līmiten-Madhhab*. Der Verfasser bitte um Nachsicht für die im Traktat verfolgte Methode

des Komplizierens und Analysierens (العقد والتحليل),

des Veränderns und Vertauschens von Bezeichnungen

(في الأسامي ... التغيير والتبديل),

des Einhüllens der Gedanken in bildhafte Vorstellungen und Gleichnisse (في المعاني . . . التخييل والتمثيل).

Alldem liege eine wohlberechtigte Absicht (غرض صحيح) des Verfassers und ein — für die Einsichtigen erkennbarer — geheimer Sinn (سرّ) zugrunde!

Es folgt die Warnung, diese Ordnung zu zerstören, die Gedanken aus ihren Hüllen (كسوة) zu entnehmen. Habe er doch gezeigt, wie man das rational Erkannte (المعقولات) mit der religiösen Überlieferung (المنقولات) ins Gleichgewicht zu bringen habe, keineswegs dürfe die Tradition gegenüber der Spekulation hintan gestellt werden. Daß ein solches dem göttlichen Befehl zum rechten Disputieren krass zuwiderlaufendes Verhalten sich schon allgemein verbreite, daß Koran und prophetische Belehrungen ins Lächerliche gezogen würden, daran schuld seien jene Törichten (جاهلون), die sich in der Verteidigung der Religion den Titel von Wissenden anmaßten. "Viele sind, die irreführen in ihrem Mutwillen ohne Wissen,[7] wahrlich, dein Herr weiß am besten um die Geleiteten."[8]

Das Ziel des Traktats beschränkt sich also nicht auf die Richtigstellung des *Ta'līmiten-Madhhab*, sondern vieles spricht dafür, daß bei der angedeuteten "wohlberechtigten Absicht" an die bestmögliche Methode im religiösen Parteistreit (المجادلة بالاحسن) gedacht ist. Sie wird am Anfang des Traktats, wie auch in der Khātima der falschen Methode der جاهلون bzw. des صديق جاهل — eine geläufige Bezeichnung

al-Ghazālīs für seine wenig geschickten Vorläufer in der Verteidigung des orthodoxen Standpunktes[9] — entgegengehalten. Jenen wirft er vor, sie betätigten die "Waage der selbständigen Ergründung und des Analogieschlusses"[10] (ميزان الرأي والقياس) und gäben dem rational Erkannten vor der religiösen Tradition den Vorrang.[11]

Der Vorwurf zielt auf die *Mutakallimūn*, denen al-Ghazālī in diesem Traktat mehrfach mißbräuchliche Anwendung von رأي und قياس nachweist.[12] Ihrer vorbehaltlosen Ablehnung gegnerischer Lehren ohne vorherige Prüfung stellt al-Ghazālī hier ein positives Beispiel rechten Disputierens entgegen, indem er einigen der bāṭinitischen Sätze im Prinzip zustimmt und so von ihren Prämissen ausgehend einzelnen im bāṭinitischen Gebrauch sinnverfälschten Termini eine frühere Bedeutung wiedergeben kann. In demselben Interesse, seine Argumente dem aller Abstraktion abgeneigten Gegner annehmbar zu machen, unternimmt er auch den wichtigsten methodischen Schritt: das logische Instrumentarium, dessen Gebrauch er lehren will, in bildhafte Vorstellungen und Gleichnisse zu hüllen. Wie er dies im einzelnen verwirklicht und welche Zwecke er damit erreicht, soll der erste Teil dieser Untersuchung, "Einkleidung der logischen Schemata in anschauliche Form und Vindizierung einer logischen Methodik für die islamische Theologie", zeigen. Der zweite, "Neuprägung bzw. Umfunktionierung philosophischer Ausdrücke", und dritte, "Revindizierung bāṭinitischer Termini", sollen an einigen Beispielen aufweisen, wie al-Ghazālī terminologisch erstarrte oder dogmatisch mißbrauchte Bezeichnungen auf ihren unverfälschten ursprünglichen Sinn zurückführt und sie so für die Orthodoxie nutzbar machen kann.

B

I. *Einkleidung der logischen Schemata in anschauliche Form und Vindizierung einer logischen Methodik für die islamische Theologie*

1. Der erste Schritt der Einkleidung liegt bereits in der Benennung des Traktats. Der Name *Al-qisṭās al-mustaqīm* ist für eine Ghazālī-Schrift nicht ungewöhnlich. Bezeichnungen von Meßgeräten finden sich bei ihm auch in anderen Buchtiteln.[13] Allgemein ist ja die Übertragung des "Wägens" auf die Denktätigkeit bei den Arabern geläufig, besonders die grammatische und metrische Fachsprache kennt zahlreiche Namen aus dem Bereich von Waage und Gewicht. *Mīzān* kommt weiterhin in der Arithmetik vor.[14] Vielfältige Anwendung findet die "Waage" in der alchimistischen Literatur.[15] Die Logik endlich trägt die Bezeichnung *'ilm al-mīzān* schlechthin.[16]

Da dieser Traktat stofflich weitgehend Logica behandelt, legte sich ein an *'ilm al-mīzān* anklingender Titel nahe. Die Benennung der Schrift mit dem noch nicht als Terminus gebrauchten *qisṭās mustaqīm* anstelle des bereits technisch festen *mīzān* regt zum Neu-Überdenken des Verhältnisses von Wägen und logischem Denken an und erweckt zugleich erwünschte koranische Assoziationen.

2. Der Vorstellung verschiedener Waagen im Koran — seien sie dort als *mīzān* oder als *qisṭās* bezeichnet, kommt in der Ghazālischen Konzeption entscheidende Bedeutung zu. Es ist daher nützlich, der Untersuchung einen Exkurs über die "Waage im Koran" vorauszuschicken.[17] Im Koran kommen Ausdrücke für "Waage" قسطاس , موازين , ميزان und "wiegen" وزن an 14 verschiedenen Stellen insgesamt 23mal vor.[18]

(a) Von der konkreten Waage des Händlers ist vor allem in den Shu'aib-Straflegenden die Rede:

VII, 85 فاوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم

XI, 84 ولا تنقصوا المكيال والميزان

XXVI, 181/2 (wo die Waage mit *qisṭās* bezeichnet ist):

اوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين وزنوا بالقسطاس المستقيم

Darüberhinaus kommt sie vor in den beiden Aufzählungen von Geboten:

VI, 152 اوفوا الكيل والميزان بالقسط

XVII, 35 (*qisṭās* für Waage) واوفوا الكيل اذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم

Hier folgt die Aufforderung, gerechtes Maß zu geben jeweils auf das Gebot, die Waisen nicht zu übervorteilen, steht also in ethisch-sozialem Kontext. In demselben Sinne ergeht in LXXXIII, 1–3 eine Warnung an "die das Maß kürzen":

ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون
واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون

An diesen Stellen ist ميزان , وزن bzw. قسطاس häufig mit كيل (Bezeichnung für ein Getreidemaß) oder einem Verbalderivat dieses Nomen zusammengestellt, also eindeutig im Sinne von "eine konkrete Masse wiegen" gebraucht.

In einem anderen Zusammenhang steht *mīzān* in LV, 8/9, wo die Ermahnung, richtiges Gewicht zu führen

الا تطغوا فى الميزان . واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان

wohl als moralische Nutzanwendung aus dem vorher (LV, 7) im Zusammenhang mit der Himmelaufspannung erwähnten Aufstellung der Waage zu verstehen ist.[19] والسماء رفعها ووضع الميزان

(b) An zwei Stellen im Koran wird eine Waage erwähnt, die zusammen mit der Schrift (كتاب) bzw. den Schriften (كتب) herabgesandt wurde:

XLII, 17[20] الله الذى انزل الكتاب بالحق والميزان وما يدريك لعل الساعة قريب

LVII, 25 لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد

Strittig ist die Bedeutung der Waage in LV, 7 in Verbindung mit der Aufspannung des Himmels und der folgenden Ermahnung, recht zu wiegen:

(LV, 8/9) والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا
فى الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان

Da sie in — freilich losem — Zusammenhang mit der Offenbarung des Koran steht

(LV, 1/2) الرحمن
علم القران

mag auch hier an eine "herabgesandte Waage" gedacht sein. Da andrerseits der Erwähnung mehrere kosmische Details vorausgehen

(LV, 3, 5) خلق الانسان . الشمس والقمر بحسبان

ist sie an dieser Stelle auch als Sternbild gedeutet worden.[21]

(c) In der Eschatologie des Islam spielt die Waage des jüngsten Gerichts eine Hauptrolle. Im Koran erscheint sie in der Bedeutung "Waage der menschlichen Taten am Tage der Auferstehung" — stets in der Pluralform *mawāzīn*:

XXI, 47 ونضع الموازين القسط ليوم القيامة

VII, 8/9 والوزن يومئذ الحق ومن ثقلت موازينه فاولائك هم
المفلحون . ومن خفت موازينه فاولائك الذين خسروا انفسهم

XXIII, 102/3 wie VII, 8/9 (والوزن ... خسروا انفسهم)

CI, 6–9 فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه وامّه هاوية

Vom Gewicht der Taten ist ferner die Rede in

XVIII, 105[22]

اولائك الذين كفروا ... فحبطت اعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا

Die Bedeutung von وزن , ميزان etc. ist an den meisten Stellen im Koran aus dem sozial-ethischen (vgl. a) oder eschatologischen Kontext (vgl. c) klar verständlich. Schwieriger ist die Deutung der "herabgesandten Waage" (b), bei der die abendländische Forschung zu keinem einhelligen Verständnis gelangt ist. Sollte man sie als einen Aspekt der offenbarten Schriften verstehen dürfen? Es würde hier nicht weiterführen, die verschiedenen Deutungen der muslimischen Kommentatoren zusammenzutragen. Es genügt, festzustellen, daß die dem Wortsinn nach verschiedenen Verwendungen von *mīzān* in der muslimischen Tradition nicht auseinander gehalten wurden. Die Assoziation des Gerechtigkeitsgedankens legt sich ja auch nicht nur bei der materiellen Waage oder den explizit als *mawāzīn al-qisṭ* bezeichneten (XXI, 47, CI, 1) nahe, sondern ebenso der mit der "Stunde" zusammen genannten *mīzān* (XLII, 17).

Zudem kommen in LV, 7–9 die gewöhnliche Händlerwaage und die immaterielle, "herabgesandte" in engem Zusammenhang vor, so daß die vorliegende Textgestalt eine Beziehung zwischen der von Menschen benutzten und der von Allāh herabgesandten Waage wahrscheinlich macht. So ist auch die Identifizierung aller Waagen leicht erklärlich.

3. Welche dieser Stellen wählt nur al-Ghazālī aus und wie werden sie im Traktat angewendet?

Von den 14 koranischen Passus, in denen موازين , ميزان , وزن, und قسطاس vorkommen, zitiert al-Ghazālī nur vier wörtlich:

(a) XVII, 35 } nach den oben eingeführten Kategorien: "Händler-
(b) LV, 8/9 } waage"
(c) LV, 7 } "herabgesandte Waage"
(d) LVII, 25 }

Er bezieht sich deutlich auf einen fünften:

(e) XXI, 47 "spirituelle Waage"

(a) Nach kurzer Einführung in die Gesprächssituation ließ al-Ghazālī den *Ta'līmī* mit der Herausforderung beginnen: "Du nimmst für dich vollkommene Erkenntnis in Anspruch — mit welcher Waage stellst du den Wahrheitsgehalt deiner Erkenntnis fest? Mit der Waage von unabhängiger Ergründung und Analogieschluß (ميزان الرأي والقياس), worin doch viele Widersprüche sind und um deretwillen Meinungsverschiedenheiten unter den Menschen herrschen — oder mit der "Waage des *Ta'līm*", dann müßtest du freilich dem lehrenden Imām (الامام المعلم) folgen, doch sehe ich dich gar nicht bestrebt, ihn zu suchen!"

In seiner Erwiderung verwirft al-Ghazālī dann in der Tat die Waage des رأي und قياس als Machwerk des *Shaiṭān*, ihre Benutzung sei der Religion schädlich. Mit welcher Waage er messe? Statt das Erkenntniskriterium eines Madhab zu nennen, als welches der *Ta'līmī mīzān* verstanden hat, antwortet er mit dem Koranvers, der das Wiegen mit der gerade ausgerichteten Waage vorschreibt (XVII, 35): وزنوا بالقسطاس المستقيم eine bemerkenswerte, ungewöhnliche Applikation des im Gegensatz zu *mīzān* nicht im übertragenen Sinne[23] gebräuchlichen *qisṭās* auf Intelligibilia.

Die Aufforderung وزنوا بالقسطاس المستقيم kam als achtes innerhalb einer Aufzählung von insgesamt zehn koranischen Geboten vor. Es ist zu bemerken, daß das darauf folgende (XVII, 36) für das Bewußtsein eines mittelalterlichen Exegeten die Deutung von وزن als "Erkenntnis messen" zu stützen geeignet ist, indem es als ein negatives Gegenstück verstanden wird:

ولا تقف ما ليس لك به علم . ان السمع
والبصر والفؤاد كل اولائك كان عنه مسئولا

(b, c, d) Auf die Frage, wo sich im Koran denn eine solche Waage finde, gibt al-Ghazālī Sure LV, 1–9 an:

الرحمان علم القران خلق الانسان علمه البيان الشمس والقمر بحسبان
والنجم والشجر يسجدان الا تطغوا في الميزان واقيموا الوزن بالقسط

und Sure LVII, 25

لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وارسلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم
الناس بالقسط

Das Instrument, mit dem er seine Erkenntnis prüft, ist also die von Allāh mit den Schriften bzw. in Gestalt der Schriften herabgesandte Waage. Daß der Koran im gesamten Passus LV, 1–9 nicht von einer gegenständlichen Waage spreche, beweist für al-Ghazālī die gemeinsame

Nennung der *mīzān* mit den Schöpfungstaten, besonders der Aufspannung des Himmels, ihre Verbindung mit dem Buche.[24] Vielmehr sei sie die Waage der Erkenntnis Gottes, seiner Engel, Schriften, Boten, seiner Herrschaft, seines Reiches.

Die Deutung ist keineswegs weit hergeholt, denn die hier genannten Objekte des Wiegens können dem unmittelbaren Kontext entnommen werden. In LV nämlich geht der Erwähnung der Waage eine Aufzählung von Gottestaten voraus, die mit den genannten Erkenntnissen in Beziehung gebracht werden können:

LV, 1	الرحمان	Erkenntnis Gottes
2	علم القران	d. Schriften (scil. durch Boten)
3	خلق الانسان	
4	علمه البيان	d. Schriften (scil. durch Boten)
LVII, 25	لقد ارسلنا رسلنا بالبينات	d. Schriften durch Boten.

Es hat sich gezeigt, daß al-Ghazālī die Deutung von *mīzān* als alltäglicher Händlerwaage nicht gelten läßt, sondern *mīzān* allgemein als das von Allāh herabgesandte gedankliche Instrument versteht. Er nimmt an den genannten Koranstellen also *Tamthīl*[25] an, der Koran spreche, indem er die eigentlich gemeinte erkenntnisprüfende logische Form *mīzān* nennt, in einem Sinnbild (مثل). Die gedankliche Waage sei mit der materiellen nur durch die gemeinsame Idee vergleichbar.[26]

(3) Von der *mīzān al-ma'rifa* ist für al-Ghazālī[27] unterschieden die Waage des Auferstehungstages in Sure XXI, 47.

Sie ist die oberste in der Reihe von Waagen, die nach unten an Materialität, anders gesagt: nach oben an Spiritualität zunehmen. Die unterste Stufe nimmt die konkrete Händlerwaage (طيار, قرسطون) ein; es folgen شاقول, مسطرة, اصطرلاب zur Messung von Qualitäten, schließlich das schon immaterielle عروض nur insofern noch an Materie gebunden, als es Töne aus der Sinnenwelt messe. Mit ihm auf gleicher Stufe stehe die *mīzān al-ma'rifa*, die noch des gesprochenen oder geschriebenen Wortes der Offenbarung bedürfe.

Nahm al-Ghazālī bei jenen die koranische Herkunft der ميزان المعرفة beglaubigenden Versen *Tamthīl* an, so ist es nur ein weiterer Schritt, wenn er nun die vom *Tamthīl* beabsichtigte Wirkung der Veranschaulichung (تصوير) noch steigert, indem er das Bild der Waage in seinen Einzelheiten expliziert. In Koran selbst findet sich keine Beschreibung der ميزان oder des قسطاس, so entnimmt al-Ghazālī die Details über Form und Zusammenwirken der Teile einer Waage der alltäglichen Anschauung (oder einem Handbuch?). Auf vier seiner fünf *mawāzīn* überträgt er die Beschreibung von verbreiteten Typen der gegenständlichen Waage und kann dadurch die Gedankenstruktur jener geistigen Instrumente anschaulich machen. Doch bevor diese im Gewande der Ghazālīschen Konzeption vorgestellt werden, seien sie zunächst in ihrer koranischen Gestalt selbst betrachtet und dann einer von al-Ghazālīs Vorgehen unabhängigen Analyse unterzogen.

4. Da al-Ghazālī behauptet, seine Argumentationsweise im Koran vorzufinden,[28] könnte nur eine unabhängige Untersuchung der gesamten Argumentationsarten im Koran die relative Wahrheit der Behauptung prüfen. Die vorliegende Arbeit muß sich jedoch auf die Diskussion derjenigen Stellen beschränken, die al-Ghazālī selbst seinen Waagen zugrundelegt.[29] Er entnimmt die fünf *mawāzīn*, die der *qisṭās* als ganzes Organon umfaßt, folgenden neun Koranstellen:

			Traktat, p.:		Sprecher:
1	II, 258 (M)	"Allmacht"	42	mīzān at-ta'ādul al-akbar	Ibrāhīm
2	VI, 76 (III)	"Untergehende Gestirne"	55	mīzān at-ta'ādul al-awsaṭ	Ibrāhīm
3	V, 18 (M)	"Gotteskindschaft"	56	mīzān at-ta'ādul al-awsaṭ	Muḥ. ("qul:...")
4	LXII, 6/7 (M)	"Verlangen nach Begegnung"	57	mīzān at-ta'ādul al-awsaṭ	Muḥ. ("qul:...")
5	VI, 91 (III)	"Möglichkeit der Herabsendung"	59	mīzān at-ta'ādul al-aṣghar	Muḥ. ("qul:...")
6	XXI, 22 (II)	"Keine Existenz anderer Götter"	62	mīzān at talāzum	Muḥammad
7	XVII, 42 (II)		62	mīzān at-talāzum	Muḥ. ("qul:...")
8	XXI, 99 (III)	"Götzen, nicht Götter"	63	mīzān at-talāzum	Muḥammad
9	XXXIV, 24 (III)	"Kriterium der Leitung"	65	mīzān at-ta'ānud	Muḥ. ("qul:..."
[10	XXXVIII, 76/7 (II)	"Schöpfungsmaterie"	72	mīzān ash-shaiṭān	Iblīs]

Wie lassen sich diese koranischen Argumentationen unabhängig von al-Ghazālīs Vorgehen analysieren?

Es handelt sich an diesen Stellen im Koran um Argumente, die von vom gläubigen Leser positiv, ja höchst maßgebend zu beurteilenden Sprechern (2x Ibrāhīm, 7x Muḥammad, davon 5x von Allāh durch "*qul*" angewiesen) vorgetragen werden und die von der gegnerischen irrigen Meinung (einmal, VI, 76, von der vorläufigen eigenen irrigen Meinung) ausgehend die eigene als richtig erweisen sollen. Konsequent wird die ja mögliche Verfälschung der Waage durch Verwendung ungeeigneter Materie an einer Behauptung des *Iblīs* demonstriert und sein inkorrektes Verfahren

dem frommen Logikadepten unter der Klassifizierung *mīzān ash-shaiṭān* als abschreckendes Beispiel entgegengehalten.

In Ermanglung eines sichereren Kriteriums für die Beurteilung dieser Gedankengänge bediene ich mich versuchsweise und ohne ihre historisch begrenzte Brauchbarkeit zu verkennen, der aristotelischen Vorstellung, daß jeder Beweisführung die Struktur eines dreigliedrigen Satzes zugrunde liege. Ist die Anwendung statthaft, so kann durch Analyse der Argumentation und der Gesprächssituation diese Struktur eruiert werden, unabhängig davon, ob sich der Sprecher reflex der von Aristoteles erkannten Denkgesetze bedient oder ihnen unbewußt folgt.[30]

Wie al-Ghazālī mehrmals zu betonen sich veranlaßt fühlt, sind bei den koranischen Gedankengängen nicht alle Einzelschritte expliziert,[31] die vollkommene Schlußfigur (كمال الصورة) muß erst erst aus dem Kontext eruiert werden, eine Notwendigkeit, die al-Ghazālī mit dem — natürlich positiv beurteilten — ايجاز القرآن zu erklären nicht zögert. Die Untersuchung der den *mawāzīn* zugrundeliegenden koranischen Argumentationen ergibt, daß die aristotelische dreigliedrige Form auf anderem als dem von al-Ghazālī beschrittenen Wege schon durch näher am Text bleibende explizierende Erweiterungen gewonnen werden kann. Man kann etwa folgende Bildungselemente erheben:

Vorausgesetzt ist eine explizite oder aus der Gesprächssituation deutliche Behauptung des Gegners, d.h. die zu prüfende, genauer die zu widerlegende *These* (Th = —c). Auf diese hin bringt der koranische Sprecher sein *Argument* (A) vor, in welchem er aufzeigt, was aus jener Behauptung folgen müßte, d.h. welche *allgemeine Bedingung* (a) in ihr impliziert sei. Diese Entgegnung enthält aber — wenigstens deutlich durch ihre rhetorische Form — bereits den zweiten Schritt, impliziert oder expliziert, nämlich die *Feststellung*, daß diese Bedingung nicht statthat (b). Die *Conclusio* (c) wird nicht formuliert, vielmehr steht sie ja schon — nur mit dem umgekehrten Vorzeichen — als These des Gegners da; doch wird sie manchmal paraphrasiert.

Die Reihenfolge der Schritte (graphisch verdeutlicht) ist also

nicht	z.B.	(1)	a	(2)	a b	(3)	a b — c
sondern		(1)	-c	(2)	A{a, b}	(3)	{c, —, a, b}

(1) II, 258

Th = -c Der König behauptet, er sei allmächtig
(prägnant als: "der lebendig macht und tötet")

A "So bringe die Sonne von Westen!"

= a Wer allmächtig, d.h. mächtiger als Allāh ist, kann die Sonne von anderswoher bringen als Allāh es tut

= b Der König kann die Sonne nicht von Westen (von anderswoher als Allāh) bringen

c Der König ist nicht allmächtig ("da ward der Ungläubige verwirrt.")

(2) VI, 21

Th = -c Die *Mushrikūn* behaupten,
"Nicht hat Allāh auf einen Sterblichen etwas herabgesandt"

A "Wer sandte herab das Buch, das Mūsā brachte . . .? — Allāh"

= a Mūsā ist ein Sterblicher

= b Allāh hat auf ihn das Buch herabgesandt

= c Also hat Allāh auf einen Sterblichen etwas herabgesandt ("Laß sie in ihrem *Geschwätz* (-c!) sich weiter vergnügen!")

(3) V, 18

Th = -c Es sprechen die Juden und Christen, sie seien Allāhs Kinder und Geliebte

A "Warum straft er euch für eure Sünden?"

= a Seine Kinder straft man nicht

= b Er straft euch

= c Ihr seid nicht Allāhs Kinder, sondern "Menschen, die er erschaffen!"

(4) LXII, 6/7

Th = -c "Oh ihr Juden, wenn ihr behauptet, vor den Menschen Allāhs Freunde zu sein,

A so wünscht den Tod!"

= a Allāhs Freunde wünschen den Tod

= b "Doch nimmer werden sie ihn wünschen."

c Ihr seid nicht Allāhs Freunde

(5) VI, 76

Th = -c Kann der Stern Ibrāhīms Herr (*rabb*) sein? ("Dies ist mein Herr!")

A = a "Der Stern geht unter"
= b Ein Herr (*rabb*) geht nicht (wie ein Gestirn) unter
c Der Stern kann nicht sein Herr sein
(paraphrasiert als: "Nicht liebe ich, was untergeht.")

(6) XXI, 22
Th = -c Die *Mushrikūn* behaupten, es gebe in der Welt (Erde und Himmel) Götter außer Allāh, aber "nehmen denn (die Diener Allāhs) Götter an?"
A "Wären in ihnen mehrere Götter, so wären sie untergegangen!"
= a Eine Welt mit mehreren Göttern geht unter
α Gott sein heißt Allmacht haben
β Mehrere supponierte Allmachtträger schließen sich aus
= mythologisch: vernichten sich gegenseitig samt der Welt
b Die Welt ist nicht untergegangen
c Es gibt in ihnen keine Götter neben Allāh
(paraphrasiert als: "Doch Preis sei Allāh, ob dem, was sie — die *Mushrikūn* — aussagen!"

(7) XVII, 42
Th = -c "Gäbe es neben ihm noch andere Götter, wie sie sagen, alsdann
A müßten sie doch nach einem Weg trachten, dem Herrn des Thrones beizukommen."
= a Der Begriff "Gott" schließt Unterordnung unter ein anderes Wesen aus,
d.h. mythologisch:
Jeder "Gott" müßte für sich selber die Suprematie erstreben,
d.h. in mythologisch-monotheistischer Verbindung:
andere Götter müßten versuchen, "dem Herrn des Thrones beizukommen."
= b (durch den Irrealis angedeutet: eben jene religiöse Erfahrung, deren Berechtigung erwiesen werden müßte:)
"Der Verständige" sieht nun Allāh allein herrschen.
c Es gibt keine anderen Götter!
(Rückverweis durch: "Preis ihm! Hoch erhaben ist er über ihre Behauptung!)

(8) XXI, 99
Th = -c "Was ihr anbetet außer Allāh, ist Brennstoff Gehennas!"
(und nicht Götter, wie ihr behauptet)

A "Wären dies Götter, sie stiegen nicht zu Gehenna hinab."
= a Ein Gott muß nicht zu Gehenna hinabsteigen
= b "Alle (von euch angebeteten) sollen ewig in ihr bleiben!"
c Sie sind nicht Götter.

(9) XXXIV, 24
Th = -c Ihr behauptet, es gebe Götter neben Allāh
A "Wer versorgt euch . . .? — Allāh"
= a Götter weisen sich durch die Nahrungspendung aus
= b Nur Allāh versorgt euch
c Es gibt keine Götter außer Allāh, "ihr seid in offenkundigem Irrtum!"

Dieser Versuch, bei den koranischen Argumentationen, die gemeinsamen Bildungselemente nachzuweisen, wäre dadurch noch zu verfeinern, daß man neben diesen formalen Komponenten weitere innere Momente der Gesprächssituation in Betracht zöge. Der für ein genaueres Verständnis unbedingt zu beachtende emotionale Hintergrund ist ja deutlich durch die rhetorischen Formen der ironischen Aufforderung, der Scheinfrage etc. erkennbar.

Doch mag im Hinblick auf al-Ghazālīs noch vorzuführende Methode der Analyse genügen, aufgezeigt zu haben, welche Schritte man für den Ablauf der koranischen Gedanken konstruieren und mit welchen Formen man hantieren kann.

5. Bei der Zusammenfügung der Ghazālīschen *mīzān al-ma'rifa* aus ihren drei Bildungselementen

(a) der Vorstellung von der Waage als einem von Allāh herabgesandten bzw. zum rechten Gebrauch empfohlenen Instrument (aus der koranischen Erwähnung von موازين ميزان und قسطاس)
(b) der äußeren Form der Waage (aus der alltäglichen Anschauung oder einem Handbuch)
(c) den Beispielen aus den koranischen prophetischen Disputationen, deren Gedankenstruktur sich als eine Waage vorstellen ließ,

war eine weitere Komponente maßgeblich beteiligt: die al-Ghazālī zuhandene logische Tradition. Diese verdiente eine Spezialuntersuchung.[32] Hier mag genügen, auf den allgemeinen Eindruck hinzuweisen:

Seine hohe Schätzung und genaue Kenntnis der Logik beweist al-Ghazālī vor allem durch zwei während seiner Bagdader Lehrtätigkeit abgefasste Logik-Kompendien: *Mi'yār al-'ilm* und *Miḥakk an-naẓar*.

Daneben enthalten einige größere Werke[33] Logik-Kapitel und überlieferte Titel verlorener Ghazālī-Werke weisen auf weitere Behandlungen des Objekts hin.[34] Es ist sogar möglich, daß die bekannte Bezeichnung der Logik bei den Arabern als *ʿilm al-mīzān* ihm den Gedanken der Veranschaulichung seiner aus dem Koran entnommenen Denkfiguren als Waagen erst nahegelegt hat, bzw. ihn den koranischen Ausdruck der "herabgesandten Waage" mit der Logik verbinden ließ. Da der Traktat jedoch nicht logische Theorien lehren will — das ist viel systematischer in den früheren Schriften geleistet —, sondern den Gebrauch logischer Denkgesetze als natürlich,[35] ja als von Allāh geradezu geboten erklären will, sollen in dieser Untersuchung die Ghazālīschen Waagen nicht vorrangig als mehr oder minder korrekte Syllogismen, sondern eher aus hermeneutischer Sicht als ein sprachliches Experiment betrachtet werden.

Al-Ghazālī unterscheidet drei Typen von Waagen, die in insgesamt fünf Formen vorkommen:

1. mīzān at-taʿādul (a) al-akbar
   (b) al-awsaṭ
   (c) al-aṣghar
2. mīzān at-talāzum
3. mīzān at-taʿānud

Von diesen soll je ein Typ ausführlich diskutiert werden.

Die erste (1a, b, c), ميزان التعادل, gleicht in ihrer Struktur einer "gewöhnlichen zweiarmigen, gleicharmigen Krämerwaage"[36]

ذو عمود وكفتين والكفتان متعلقتان بالعمود والعمود
مشترك في الكفتين لارتباط كل واحدة منهما به[37]

Ihr Name bezieht sich auf die ausgeglichenen Schalen dieser gegenständlichen Waage:

سميت الاول ميزان التعادل لأن فيه اصلان
متعادلان كانهما كفتان متحاذيتان[38]

Jede Prämisse der Gedankenfigur entspricht einer Waagschale, der in beiden enthaltene: "Mittelbegriff" dem Waagebalken:

وكل اصل كفة والجزء المشترك بين الاصلين الداخل فيهما العمود[39]

Das Gewicht kann bei dieser wie auch den übrigen Waagen[40] mit dem Eichstein (صنجة معروفة, عيار) nachgeprüft werden. Bei diesem handelt es sich um Sätze axiomatischen Wissens:

الصنجة المعروفة هي العلوم الأولية الضرورية
المستفادة من الحس او من التجربة او غريزة العقل

Eine Waage dieses Typs findet al-Ghazālī in II, 258, wo er die Argumentation Ibrāhīms in folgende Schlußfigur (كمال الصورة) überführt:

كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الله
الهي هو القادر على الاطلاع الهي هو الله[41]

ilāhi und *Allāh* entsprechen den beiden Waagschalen, *al-qādir ʿalāl-itlāʿ* dem Waagebalken.

Dieser Schluß erfüllt die formalen Bedingungen des in der arabischen Logik sogenannten *qiyās iqtirānī*[42] *kāmil*[43] des ersten *shakl*[44] und ersten *ḍarb*.[45] Er ist dabei nicht zu den apodeiktischen Schlüssen (*burhānī*)[46] zu rechnen, denn seine beiden Prämissen enthalten nicht allgemein als wahr anerkannte Sätze, sondern sind nur "ad hominem" verwendbar, indem sie jeweils erst vom Gegner akzeptiert zu werden haben. So verhalte es sich bei den meisten koranischen Schlüssen.[47] Dies entspricht der Charakteristik des in der arabischen Logik geläufigen *qiyās shiʿrī*,[48] des "poetischen Schlusses" der alexandrinischen Tradition.[49]

Der Vergleich der hier demonstrierten Denkfigur mit einer Waage ist leicht einsichtig, schwieriger ist es mit der Ghazālīschen Formalisierung der koranischen Argumentation zu diesem كمال الصورة:

In der Koranstelle weist Ibrāhīm den Anspruch des Königs auf Allmacht folgendermaßen zurück:

قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب

Während hier also Ibrāhīm jenem das Vermögen bestreitet, seine Allmacht zu erweisen, indem er eine Allāhs Macht überwindende Tat vollbrächte, entfernt sich al-Ghazālīs Schluß von dieser Zielsetzung: Seine erste Prämisse كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الله ist vielmehr eine ad hoc konstruierte neue Prämisse, die zweite الهي هو القادر على الاطلاع eine Aussage über *ilāhī*, die mit dem entsprechenden Passus des Koranverses keinesfalls übereinstimmt. So enthält auch die Konklusion — statt wie im Koran über den König — eine Aussage über *ilāhī*.

Die zweite Waage, *mīzān at-talāzum*, wird der "römischen Waage" (قبان) verglichen, einem "zweiarmigen, ungleicharmigen Hebel". Der zu

wägende Gegenstand befindet sich an dem kürzeren Arm, das zum Wägen dienende Gewicht (رمانة) ist auf dem längeren Arm verschiebbar"[50]

ذوكفة واحدة لكن تقابلها من الجانب الآخر
الرمانه وفيها يظهر التفاوت والتقدير[51]

Ihr Name begründet sich aber nicht aus der Struktur der gegenständlichen Waage, sondern der Beziehung, die zwischen den beiden Teilen der längeren Prämisse des verglichenen Syllogismus besteht.

وسميت الآخر ميزان التلازم لان احد الاصلين
يشمل على جزء ين احدهما لازم والآخر ملزوم[52]

Die erste, lange Prämisse enthält einen vollständigen Bedingungssatz (لازم und ملزوم), sie entspricht der Waagschale auf der einen Seite der قبان, die zweite, kurze Prämisse, nur die Verneinung des لازم enthaltend, dem kurzen Laufgewicht auf der anderen Seite:

وهذا اصل آخر اقصر منه فكان اشبه
بالرمانه القصيرة المقابلة لكفة القبان[53]

Die Waage entnimmt al-Ghazālī Sure XXI, 22:

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا

Er sieht darin den Syllogismus:

لوكان للعالم الهان لفسدتا معلوم انهما لم تفسدا نتيجة ضرورية نفى الهين[54]

Hier faßt al-Ghazālī das Argument Muḥammads als erste Prämisse des Syllogismus auf, die durch eine zweite, einen Erfahrungssatz ("معلوم") ergänzt zu werden habe; nach der logischen Theorie ein *qiyās istithnā'ī* mit erster Prämisse in Form einer *qaḍīya sharṭiyya muttaṣila*,[55] auch dieser ein *qiyās shi'rī*.

Dagegen ist im koranischen Passus (XXI, 21 f.)

ام اتخذوا الهة من الأرض هم ينشرون لوكان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون

der Satz لفسدتا keine erst durch Erfahrung zu prüfende Behauptung, sondern die Verneinung لم تفسدا ist bereits durch die Formulierung

der Bedingung vorausgenommen. Der ganze Satz لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ist dort die emphatische Antwort auf die einleitende rhetorische Frage. Gerade die emotionale Situation Muḥammads, von deren Verständnis für die rechte Beurteilung dieser Sätze so viel abhängt, bleibt von dem hier angewandten logischen Instrumentarium unerfaßt.

Die dritte Waage, ميزان التعاند, wird ohne jeden Hinweis auf ein materielles Gegenstück eingeführt. Der Name erklärt sich aus dem Einander-Ausschließen (تعاند) zweier in dieser Gedankenfigur enthaltener Aussagen.

وسميت الثالث ميزان التعاند لانه رجع الى حصر قسمين
بين النفى والاثبات يلزم من ثبوت احدهما نفى الآخر ومن
نفى احدهما ثبوت الآخر وبين القسمين تضاد وتعاند[56]

Ihr Sitz im Koran ist Sure XXXIV, 24. Dort wendet sich Muḥammad gegen die Mušrikūn:

قل من يرزقكم من السموات والارض قل الله
وإنا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين

Er hält der Behauptung der Gegner, es gebe Götter neben Allāh, die Erhaltung des Menschen allein durch Allāh entgegen, womit allein für ihn die Gegner bereits widerlegt sind. Der folgende Satz

وإنا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين

gehört streng genommen nicht mehr zur Argumentation, sondern expliziert nur — in rhetorischer Ausführlichkeit — den schon erwiesenen Befund: "Ihr seid im Irrtum!"

Bei al-Ghazālī nimmt die Stelle die Form folgenden Syllogismus an:

إنا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين
ومعلوم انا لسنا فى ضلال انكم فى ضلال

Er erklärt,[57] اوإياكم enthalte implizit die zweite Prämisse: انا لسنا فى ضلال فاذا انتم ضالون فى انكار ذلك فى قولنا إن الله يرزقكم So ergebe sich aus beiden:

Al-Ghazālī rollt also den Gedankengang Muḥammads von hinten auf: er versucht für die rhetorisch pointierte Schlußklausel - انا او اياكم zu beweisen, daß sie nur für das Subjekt اياكم eine wahre Ausage darstelle: انكم فى ضلال

Der so entstandene Syllogismus ist innerhalb des logischen Systems ein *qiyās istithnā'ī* mit erster Prämisse in Form einer *qaḍīya sharṭiyya munfaṣila*,[59] dem Gewißheitsgrad der Prämissen nach wiederum ein *qiyās shi'rī*.

Wie er sich mit dem Koranvers verträgt, geht aus dem obigen Exkurs zur Genüge hervor.

6. Wir konnten sehen, daß sich al-Ghazālī bei der Formalisierung der Koranpassus auf den jeweiligen كمال الصورة streng an bestimmte logische Schemata hält: Für die ميزان التعادل liegt von der Syllogismenform her fest:[60]

1a (al-akbar)	M a P S a M ——— S a P	1b (al-awsaṭ, 1. Beispiel)	..... P a M S e M ——— S e P → P e S	1b (al-awsaṭ, 2. Beispiel)	P e M S a M S e P ———
1b (al-awsaṭ, 3. Beispiel)	P a M S e M ——— S e P	1c (al-aṣghar)	M a P M a S ——— S i P		

Bei der ميزان التلازم liegt — nach westlicher Terminologie — die Form des "hypothetischen", bei der ميزان التعاند die des "disjunktiven Syllogismus" zugrunde.

7. Mit diesem seinem Verfahren erreicht al-Ghazālī zweierlei:

1. Er kann die von den Logikern geforderten und von bestimmten Frommen abgelehnten Schemata im Koran nachweisen, sie seien in den koranischen Argumentationen zu einem Teil explizit, zum anderen implizit enthalten. Mit diesem Erweis ermutigt er die Kreise, die dem Gebrauch der Logik in theologischen Auseinandersetzungen noch Bedenken entgegensetzen.
2. Er kann die Ergebnisse der Argumentationen koranischer Sprecher als logisch erweisen, d.h. die Würde des Koran gegen die philosophischen Spötter verteidigen.[61] Mit seinen eigenen Worten: Er lehrt كيف يوزن المعقول باستناد الى المنقول.[62] In jedem Falle bilden Logik und Koran nicht mehr "zwei Welten".

In diesem Zusammenhang ist ein Exkurs interessant, den al-Ghazālī der Vorgeschichte seiner *mawāzīn* widmet.[63] Die Waagen seien bereits in den "Schriften Ibrāhīms und Mūsās" enthalten, aus denen sie die Völker vor Muḥammad und 'Īsā, freilich unter anderen Namen, entnehmen konnten.[64] Er sei also nicht der erste, der sie aus einer von Allāh gesandten Schrift extrahiere, doch habe nur er sie in die Hülle dieser Namen gekleidet. Die *mawāzīn* stellen also eine explizite Lehre[65] der herabgesandten Schriften dar, aus denen sie den Philosophen vor Al-Ghazālī (المتاخرون) zugekommen seien.

II. Neuprägung bzw. Umfunktionierung philosophischer Ausdrücke

1. Al-Ghazālī führt neben dem Vergleich des Syllogismus mit der Waage noch andere Metaphorik in den Traktat ein. Damit trägt er einer bereits lange vorher erkannten Notwendigkeit Rechnung:

Schon in seiner *Tahāfut al-falāsifa*[66] wendet er sich gegen den Gebrauch von unanschaulichen Sachbezeichnungen bei den Philosophen. Ein solcher Ausdruck sei *manṭiq*, der häufig mißverständlich mit der Sache den Logikern (*manṭiqīyūn*) allein zugesprochen werde, während die logische Methode — freilich anders bezeichnet — auch unter den *Mutakallimūn* verbreitet sei. Der Ausdruck, der leicht zu einer falschen Einschätzung der Logik als einem nur-philosophischen *fann gharīb* verführe, sei besser gemieden. So verwundert es nicht, wenn *manṭiq* im *Qisṭās* kein einziges Mal vorkommt.[67]

Daß es ihm auch weiterhin in diesem Traktat um Kritik des philosophischen Jargon zu tun ist, geht neben der in der Khātima geäußerten Mahnung auch aus der Anspielung auf einen von den Philosophen verliehenen Ehrentitel hervor. In Philosophenkreisen hält Aristoteles den Titel des "Ersten", al-Fārābī den des "Zweiten Lehrers". An dieser Erhebung eines Menschen zur höchsten Lehrautorität nimmt al-Ghazālī Anstoß:[68]

فالله تعالى هو المعلم الاول والثانى جبريل والثالث الرسول

Gegen die Tendenz philosophischer Schulen, ursprünglich anschauliche Bezeichnungen zu festen Fachtermini erstarren zu lassen, versucht er im Interesse echter, ursprünglicher Philosophie, einzelnen solchen Worten ihre eigene Bildhaftigkeit zurückzugeben. So gewinnt der jeweilige Vorgang oder Sachverhalt — nun von einem vergleichbaren aus der Anschauungswelt überlagert — erheblich an Evidenz.

2. Ein Beispiel hierfür bietet der Versuch, den logischen Fachterminus *natīja* neu abzuleiten.

Al-Ghazālī selbst betont die mit *mīzān* gleichberechtigte Möglichkeit eines anderen Vergleiches für den logischen Schluß: Er kann als Hervorbringung der Frucht (*istintāj*) aus der Vereinigung (*izdiwāj*) zweier Wurzeln (*aṣl*) verstanden werden. Das Bild gehört in den großen Rahmen des Feldbaus: Die primären, grundlegenden Erkenntnisse bilden gleichsam die Wurzeln oder die Saat (*budhūr*) für die komplizierten Erkenntnisse. Nur der kann Ernte einholen, der sich darauf versteht, durch Vorbereitung des Bodens und Verbindung der Wurzeln Frucht zu erzielen[69]:

وان العلوم الجلية الاولية هى اصول العلوم الغامضة الخفية وهى بذورها ولكن
يستثمرها من يحسن الاستثمار بالحراثة والاستنتاج فى ايقاع الازدواج بينهما

Werden in der logischen Fachsprache die drei Glieder des Syllogismus mit المقدمة الاولى , المقدمة الاخرى , النتيجة bezeichnet, so hat al-Ghazālī dafür الاصل الاول , الاصل الآخر , النتيجة. Während sich مقدمة, wie das zugrundeliegende griechische "prothesis" aus der Stellung innerhalb des Syllogismus erklärt, hat نتيجة ursprünglich die Bedeutung "Geborenes", bzw. "Frucht", sekundär erst "Resultat", "Konklusion". Al-Ghazālī lenkt nun die Aufmerksamkeit von der bloßen Reihenfolge der Glieder auf ihre Beziehung untereinander.

3. Der logische Schluß und ṣūfische Spiritualität.

Mit den bisherigen Metaphern verfolgte al-Ghazālī in seiner Rolle als Verteidiger der Orthodoxie didaktische Ziele. Daß er an der Handhabung der logischen Methode auch als Anhänger eines gemäßigten *Taṣawwuf* interessiert ist, bezeigt er dadurch, daß er durch sie einen "Aufstieg" (*mi'rāj*) für möglich hält. So kann er einen fortlaufenden Schluß folgendermaßen beschreiben:[70]

ونقول فى النظريات ان كان صنعة العالم وتركيب الآدمى
مرتبا عجيبا محكما فصانعه عالم وهذا فى
العقل اوفى ومعلوم انه عجيب مرتب وهذا مدرك
بالعيان فيلزم منه ان صانعه عالم
ثم نترقى ونقول ان كان صانعه عالما فهو حى ومعلوم انه عالم
بالميزان الاول فيلزم منه انه حى
ثم نقول ان كان حيا عالما فهو قائم بنفسه وليس بعرض
ومعلوم بالميزانين السابقين انه هو حى عالم فيلزم
منه انه قائم بنفسه
فكذلك نعرج من صفة تركيب الآدمى الى صفة صانعه وهو العلم ثم
نعرج من العلم الى الحيات ثم منها الى الذات وهذا هو المعراج الروحانى
وهذه الموازين سلاليم العروج الى السماء بل الى خالق السماء وهذه
الاصول درجات السلاليم اما المعراج الجسمانى فلا يفى به كل قوة بل
يختص ذلك بقوة النبوة

Dies Verfahren wird also als ein Analogon zum „Aufstieg" des Propheten gesehen. Dabei ist der Einzelschritt außer mit عرج auch mit ترقى bezeichnet, einem Ausdruck, der bei al-Ghazālī zur Bezeichnung des stufenweise Aufstiegs des Ṣūfīs zur Gotteserkenntnis sehr gebräuchlich ist.

Einen ähnlichen Gedankengang entwickelt er noch an anderer Stelle: Nach al-Ghazālī liegt hinter den sechs Organen der Sinneswahrnehmung ein siebentes, mit dem die مدركات النبوة, aufgenommen werden.[71] Während in der Sinnenwelt (عالم الشاهدة) der innere Sinn (روح) der Dinge unter Hüllen verborgen ist, wird er in der Welt der Offenbarung عالم المكاشفة, deutlich erkennbar. Der Traum kann bereits gewisse Einblicke in jene Welt vermitteln. Wie al-Ghazālī andeutet, ist aber ein ähnlicher Zugang auch auf anderem Wege erreichbar: "Wem gegeben ist, zwischen Sensibilia und Intelligibilia das Gleichgewicht herzustellen (موازنة), der vermag dasselbe auch zwischen der Sinnenwelt und der verborgenen Welt:

ولو فتح لك باب الموازنة بين المحسوس والمعقول انفتح لك باب عظيم
فى معرفة الموازنة بين عالم الملك والشهادة وبين عالم الغيب والملكوت[72]

— ein Vermögen, das für ein tieferes Verständnis des Koran Voraussetzung sei.

Diese موازنة stellt, so darf man al-Ghazālī an dieser Stelle wohl verstehen, die erhabenste Betätigung der Waage Allāhs dar. War schon im vorhergehenden Beispiel die Herstellung der Schlußkette eine Parallele zur prophetischen Erfahrung, so enthalten diese Ausführungen eine weitere Gewähr dafür, daß mithilfe der von ihm gelehrten Waagen Gotteserkenntnis im Sinne al-Ghazālīs ṣūfisch durchtränkter Frömmigkeit zu erlangen sei.

III. Revindizierung bāṭinitischer Termini

1. Eine vergleichbare Aufgabe stellt sich al-Ghazālī bei der Revindizierung bāṭinitischer Termini. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern in der *Bāṭiniyya*-Polemik vertritt er den Standpunkt, die bāṭinitische Hauptthese, die Notwendigkeit einer unfehlbaren Lehrautorität, sei nicht zu verwerfen, sondern als berechtigt anzuerkennen. Ja, es ist gerade diese These, mit der er den *Ta'līm* zu widerlegen sucht, indem er die Schlagworte der Sekte ihrer seines Erachtens mißbräuchlichen Bedeutung entkleidet, ihnen ihre gegründetere, rechtmäßige Bedeutung zurückgibt und sie so der Orthodoxie dienstbar macht:

Statt des nur durch die ihm überkommene Lehre autorisierten Bāṭinitenimāms folgt al-Ghazālī dem Imām, von dem alle Lehre ausgeht, Muḥammad:

ذلك ايضا اعرفه بالتعليم ولكن من امام الائمة محمد بن عبد الله...[73]

Dieser teilt zwar äußerlich einige Züge mit dem "unfehlbaren Imām" etwa, daß er selbst nicht gesehen wird, seine Lehre in ununterbrochener Tradentenkette überliefert ist:

وان كنت لا اراه فانى اسمع تعليمه الذى تواتر
الىّ تواترا لا اشك فيه[74] وانما تعليمه القران

doch ist diese Lehre der Korān selbst:

2. Wie jener sendet er nach erteilter Unterweisung seine Rufer (دعاة) ins Land aus ومعلمنا قد علم الدعاة وبعثهم فى البلاد[75] doch brauchen sie nicht bei jeder Schwierigkeit zu ihm zurückzukehren, denn seine Belehrung ist abgeschlossen:

واكمل التعليم اذ قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم[76]

Die Rufer dieses Imāms sind die, die dem festen Leitspruch folgen (XVI, 125):

ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن[77]

3. Dieser wahre *Ta'līm*, dessen Imām Muḥammad, dessen Lehre der Koran ist, nimmt für seinen Imām keinen übermenschlichen Rang in Anspruch. Jener steht nur als ein Glied in einer hierarchischen Folge von Lehrautoritäten:

فالله تعالى هو المعلم الاول والثانى جبريل والثالث الرسول
والخلق كلهم يتعلمون من الرسل. ما لهم طريق فى المعرفة سواه[78]

Eine wesentliche, durch den Koran von Allāh als höchster Autorität durch die Engel und Boten erteilte Belehrung sind die in diesem Traktat demonstrierten Waagen der Erkenntnis:

واعلم يقينا ان هذا الميزان هو ميزان معرفة الله وملائكته ورسله وملكه
وملكوته لتتعلم كيفية الوزن به من انبيائه كما تعلموا هم من ملائكته[79]

Statt des kritiklosen *taqlid* also:

> Sich-anleiten-lassen zum Gebrauch der Waagen der Erkenntnis zur selbständigen Wahrheitsfindung

und statt der ungebührlichen Verehrung eines Menschen als höchster Lehrautorität:

> Anerkennung Allāhs selbst als ersten Lehrers und seiner im Koran Muḥammads offenliegenden Belehrung.

Diese Revindizierung eines "wahren *Ta'līm* erinnert an sein Vorgehen in der Auseinandersetzung mit dem *Fiqh*, wo er den in seiner Zeit herrschenden Mißständen die idealen Zustände des früheren *Fiqh* entgegenhält und im Rahmen einer Konzeption des *Fiqh*, die die alten Zustände zum Vorbild hat — er nennt sie *fiqh ad-dīn*, *fiqh an-nafs*[80] — sogar sich selbst die Rolle eines *Faqīh* zuschreiben kann. In diesem Sinne schließlich kann er sich selbst *Imām* nennen.[81]

Zusammenfassung

Um die philosophisch-logische Denkmethode für die Orthodoxie

nutzbar zu machen, unternimmt al-Ghazālī in diesem Traktat vor allem zwei Schritte:

(a) Während er anderswo nur betont, die Logik sei nicht den Philosophen allein vorbehalten, verfolgt er sie hier bis auf ihre Ursprünge zurück und leitet ihre Entstehung aus der göttlichen Offenbarung ab. Damit ordnet er sie in die علوم الدين ein.

(b) Er veranschaulicht den logischen Denkvorgang anhand von bildlichen Vorgängen (des Wiegens, des Erzielens von Feldfrucht) und macht sie so auch abstraktionsfeindlichen Kreisen annehmbar.

Damit kann er den philosophischen Gegnern eine wichtige Position entreißen, von der aus besonders sie ihre islamfeindlichen Lehrmeinungen (z.B. "Weltewigkeit", "keine körperliche Auferstehung") zu verbreiten gewohnt waren. Eben ihre methodische Basis soll nun nicht mehr ihr alleiniges Privileg bleiben: Die in orthodoxen Kreisen bisher diskreditierten logischen Methoden werden von al-Ghazālī in einen koranischen Bewußtseinshorizont gestellt.

Es ist dies also eine Bemühung zum Nutzen der islamischen Theologie, keineswegs spricht al-Ghazālī als Nur-Logiker. In ihrem Interessee legt er auf noch eine weitere Regel großes Gewicht: Die gegnerischen Sätze sind nicht immer a limine zurückzuweisen, sie stehen häufig nur durch ihre mißbräuchliche Verwendung einzelner zentraler theologischer Termini (hier: *imām*, *du'āt*, *ta'līm* etc.) im Gegensatz zu orthodoxen Grundsätzen. Solche Lehren können — einer kritischen Prüfung unterzogen — wichtige theologische Gesichtspunkte der islamischen Orthodoxie neu zu überdenken geben.

Von Bedeutung und von großem Reiz ist der Traktat darüberhinaus als ein Dokument eigentümlicher philosophischer Koranauslegung. Hier wird nicht, wie etwa in mu'tazilitischer Exegese üblich, rational und im Sinne spezifischer philosophischer Lehren interpretiert, — wofür allenfalls die Annahme des *Tamthīl* in den *Mīzān*-Passus anzuführen wäre — viermehr wird hier die logische Methode selbst aus dem Koran erhoben. Dazu baut al-Ghazālī seinen Traktat ganz in der Art eines weitschichtigen Midrasch auf. Aus den in ihrem überlieferten Textzusammenhang teilweise tiefere Deutungen herausfordernden *Mīzān*-Passus gewinnt er die Forderung "Meßt eure Erkenntnis mit der gerade ausgerichteten Waage!" als ein göttliches Gebot. Mit "Waage" wiederum verknüpft er einige prophetische Disputationen beinhaltende Koranpassus, die er wegen ihrer gedanklichen Struktur, ihrer Verwendbarkeit als Maßstab und vielleicht

angesichts der geläufigen Bezeichnung der Logik als *'ilm al-mīzān* diesem Instrumente vergleicht. Diese souveräne Textauslegung hat ihre Wirkung, wie das Fortleben der Schrift zeigt, nicht verfehlt. So einleuchtend jedoch al-Ghazālis Versuch erscheint, die Logik für die Orthodoxie mit diesen Mitteln zu legitimieren, so deutlich zeigt gerade seine Behandlung der Koranstellen, welch größeres Ausmaß an Geschmeidigkeit zu seiner Ausführung erfordert gewesen wäre und wie dem hartnäckig prüfenden Blick die genuine religiöse Sprache, selbst noch in ihrer nicht immer sublimen, sogar vulgären koranischen Erscheinung, sich der logischen Bewältigung zu entziehen scheint.

Worauf immer al-Ghazālīs für unsere Augen nicht zu verhehlendes letztliches Scheitern beruhen mag, auf der Unerfüllbarkeit der Aufgabe überhaupt, für die religiöse und philosophische Sphäre einen sprachlichen Nenner zu finden, oder auf al-Ghazālīs zu geringer Kraft oder nur auf dem gerade *ihm* vorliegenden heiligen Buche — in diesem Traktat jedenfalls ist es nur al-Ghazālīs kunstvolle Konstruktion, die geschickt angewandte Technik, einzelne Koranstellen durch andere einzelne zu stützen, die es dem Leser, wenigstens für eine kurze Weile, so erscheinen läßt, als sei der Koran, das "mit der Waage herabgesandte Buch", wirklich auch der Ursprung der "Wissenschaft der Waage".

Jerusalem

---

[1] M. Bouyges, *Essai de Chronologie des Œuvres de Al-Gazali*, ed. M. Allard (Beyrouth, 1959), p. 57.

[2] Dieser Untersuchung zugrundegelegt wird die einzige kritische, von V. Chelhot besorgte Edition (Beyrouth, 1959), s. dazu die Besprechung von S. Diwald, *Der Islam* 38 (1963), pp. 171–4. Mir scheint die Edition eine kritischere Beurteilung zu verlangen. Wie schon aus der Beschreibung der Editionsprinzipien (p. 40) hervorgeht, wertet der Editor keineswegs alle Zeugen aus. Sein eklektischer Text läßt nicht selten die besseren Lesarten im Apparat. Zu einer durch HSS überhaupt nicht gedeckten Emendation s.u. Anm. 8.— Vom Editor liegt außerdem eine Übersetzung des "Qisṭās" ins Französische vor (*Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas*, Tome XV/1955–7, auf Grundlage der Edition Kairo, 1900), die aber, da sie al-Ghazālīs spracherneuernde Absichten völlig verkennt, als sehr unzuverlässig bezeichnet werden muß.

[3] *Qisṭās*, p. 82.

[4] I. Goldziher, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte* (Leiden, 1916), p. 31.

[5] *Kitāb faḍā'iḥ al-Bāṭiniyya wa-faḍā'il al-Mustaẓhiriyya* (*Al-Mustaẓhirī*, analysiert und in Auszügen ediert von I. Goldziher (s.o. Anm. 4), vollständig ediert von A. Badawi, Kairo, 1964.

[6] Diese Benennung des abschließenden Passus, pp. 101 f. übernehme ich vom Herausgeber des Traktats.

[7] Sure VI, 119.

[8] Sure XVI, 125. Der Editor will hier gegen alle drei Textzeugen das Koranzitat nur VI, 119 entnommen sein lassen, während al-Ghazālī von Vers VI, 119 nur

وان كثيرا ليضلون بأهواءهم بغير علم

zitiert, und mit dem Schluß وان ربك هو اعلم ... بالمهتدين den am Anfang des Traktats zitierten Vers XVI, 125 weiterführt. Dieser ist eine Art Leitspruch der Schrift, und so ist es sinnvoll, wenn er — wie die Texttradition einhellig angibt, — al-Ghazālīs Ausführungen umschließt.

[9] Über den صديق جاهل in den Ghazālischen Schriften s. I. Goldziher, "*Streitschrift*", p. 19, Anm. 7, und H. Lazarus-Yafeh, "Philosophical Terms as a Criterion of Authenticity in the Works of al-Ghazzali", in *Studia Islamica* 25, 1966, p. 114.

[10] *Qisṭās*, p. 41.

[11] Ibid., pp. 101 f.

[12] Ibid., pp. 94 ff.

[13] *Mīzān al-'amal* und *Mi'yār al-'ilm*. Eine ausreichende Erklärung dafür kann erst nach der Untersuchung der "Waage" innerhalb der gesamten Ghazālischen Schriften gegeben werden. Auch das Verhältnis der Ghazālischen Waagen-Konzeption zu derjenigen der Jābir-Schriften und der Enzyklopädie der "Lauteren" kann nur auf der Basis dieser Vorarbeit ermittelt werden.

[14] Über die "Waage und ihre Verrichtung in den verschiedenen Gedankenkreisen" handelt ausführlich M. Steinschneider, "Typen II, Maß und Gewicht", in *Jeschurun* IX, 2/1878, pp. 65–100. Folgende sind die Hauptgesichtspunkte seiner Diskussion des sehr reichen arabischen und jüdischen Materials:

1. Waage und Gewicht im Gebiete der Grammatik und Metrik	pp. 65–67
2. Wägen auf Denken übertragen	67–69
3. Waage als Kriterium in der peripatetischen Logik d. Araber	69–72
4. Waage und Maßstab in Ghazalis Schriften	73–82
5. Bedeutung von "mizan" in der Arithmetik	82–86
6. Herkunft und Auffassung (wörtlich/symbolisch)	87–95
7. In der profanen Dichtkunst: satyrisch gebraucht	95–97

(Den Hinweis auf diese Arbeit Steinschneiders verdanke ich Dr. H. Lazarus-Yafeh, Jerusalem.)

[15] P. Kraus, "Jabir et la Science Grecque", *MIE*, XLIV, 1942.

[16] S. die Belege bei M. Steinschneider, a.a.O., pp. 69 u. 72 und P. Kraus a.a.O., p. 313, hier auch über die griechischen Vorbilder und ihre Rezeption im Islam.

[17] Über die möglichen jüdischen bzw. christlichen Vorbilder für das koranische *al-mawāzīn al-qisṭ*, sowie einen etymologischen Erklärungsversuch zu *qisṭās* s. M. Steinschneider, a.a.O., p. 90.

[18] Nämlich:

VII, 85 (III)a	XI, 84 (III)a	XXVI, 181/2 (II)a
VI, 152 (III)a	LV, 8/9 (?)a	XVII, 35 (II)a
LXXXIII, 1–3 (I)a	LV, 7–9 (I)b	XVII, 17 (III)b
LVII, 25 (M)b	XXI, 47 (II)c	VII, 8/9 (III)c
XXIII, 102/3 (II)c	CI, 6–9 (I)c	

Die römischen Ziffern beziehen sich auf die entsprechenden mekkanischen Perioden, "M" auf die medinensische. (s. Th. Nöldeke/Fr. Schwally, *Geschichte des Qorans*[2] I u. II, Leipzig, 1901), "a, b, c" bezeichnen die Art der unten diskutierten Waage.

[19] Nach Th. Nöldeke/Fr. Schwally, a.a.O., p. 107 sind diese Verse eine spätere Einfügung.

[20] R. Bell, *The Qur'ān Translated* (Edinburgh, 1939), p. 485, hält hier die Bedeutung "materielle Waage" für wahrscheinlich.

[21] So z.B. Hirschfeld (refer. bei R. Bell, a.a.O., p. 549). Bell möchte sie mit LVII, 25 und LXII, 17 zusammenstellen, er erwägt eine Beziehung zu den Shu'aib-Straflegenden. Steinschneider, a.a.O., p. 91 gibt für die Vorstellung der kosmischen und der eschatologischen Waage mögliche jüdische Vorbilder an.

[22] Die materielle und die spirituelle Waage kommen also nur in den mekkanischen

(I, II, III), die "herabgesandte" in der I. and II. mekkanischen und der medinensischen Periode vor.

[23] Daß unter *mīzān* in al-Ghazālīs Zeit nicht nur das Gerät zum Messen von Gewicht verstanden wurde, geht aus einem Abschnitt des Traktats hervor (p. 47), wo unter *mīzān* auch Instrumente zur Messung von Qualitäten genannt werden. Der Passus läßt an eine ähnliche Aufzählung bei al-Fārābī, *Iḥṣā'al-'ulūm*, ed. A. Gonzales Palencia (Madrid, 1953), p. 23 d. arab. Textes, erinnern, wo *alāt* ("Organon") die allgemeine Bezeichnung für sämtliche Geräte ist:

قال القوانين المنطقية التى هى آلات يمتحن بها فى المعقولات
ما لا يومن ان يكون العقل قد غلط فيه او قصر فى ادراك حقيقته تشبه
الموازين والمكاييل التى هى آلات يمتحن بها فى كثير من الأجسام ما لا يومن
ان يكون الحس قد غلط فيه او قصر فى ادراك تقديره وكالمسا
طير التى يمتحن بها بالخطوط (!) ما لا يومن ان يكون الحس غلط او قصر
فى ادراك استقامته وكالبركار الذى يمتحن به فى الخطوط ما لا
يومن ان يكون الحس غلط او قصر فى ادراك استدارته

[24] *Qisṭās*, p. 43.

[25] Zu diesem koranexegetischen Prinzip s. I. Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920), pp. 131 ff. Al-Ghazālī läßt *Tamthīl* auch bei der *Ḥadīth*-Deutung zu: ibid., p. 135.

[26] *Qisṭās*, p. 47.

واعلمك اولا ان هذا الميزان يشبه الميزان الذى حكيته فى المعنى دون الصورة

[27] *Qisṭās*, pp. 47 f., s.u. Anm. 23.

[28] Z.B. *Qisṭās*, p. 43

هى الموازين الخمسة التى انزلها الله تعالى فى كتابه واما الموازين فانا
استخرجتها من القران

und p. 67

[29] Sie entstammen den drei späteren Entstehungsperioden (II, III, M).

[30] Vergleiche al-Ghazālīs eigene, wesentlich weitergehende Behauptung, nach der die Betätigung der "Waagen" beim Denken unumgänglich sei (p. 78:)

صاحبه بقيام هذه الموازين فى نفسه وان كان هو لا يشعر به
فان كل علم ليس اوليا فبالضرورة يكون حاصلا عند
ولكن القران على الايجاز والاضمار

[31] *Qisṭās*, p. 55.

[32] Dazu wären neben Al-Ghazālīs eigenen Arbeiten vor allem die Logikschriften der von ihm selbst als Logiker hochgeschätzten al-Fārābī und Ibn Sīnā heranzuziehen. Einer Untersuchung der Ghazālischen Logik lediglich die aristotelische Syllogistik zugrundezulegen, hieße, die historischen Probleme verdunkeln.

[33] *Al-Mustaṣfa, Maqāṣid al-falāsifa.*

[34] "Streitschrift", pp. 27 ff.

[35] *Qisṭās*, p. 78 (vgl. o. Anm. 30).

[36] Nach E. Wiedemann, EI[1], s.v. Mīzān entspricht diese Beschreibung dem im Koran erwähnten *Qisṭās*. Eine Abbildung eines "qisṭās mustaqīm" findet sich bei E. Wiedemann, EI[1], s.v. Ḳarasṭūn.

[37] *qisṭās*, p. 48.

[38] Ibid., p. 67.

[39] Ibid., p. 68.

[40] Das gesamte Instrumentarium der Waagen umfaßt: كفة (Waagschale), عمود (Waagebalken), رمانة (Laufgewicht), صنجة (Gewichtstein, pers.), مثقال (Gewichtstein, arab.), صنجة معروفة, عيار (Eichstein).

[41] *Qisṭās*, p. 49.

[42] Definition bei: A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā* (Paris, 1938), nr. 611.15.

[43] Ibid., nr. 611.17.

[44] Ibid., nr. 330.2.

[45] Ibid., nr. 384.

[46] *Iḥṣā' al-'ulūm* (s.o. Anm. 23), p. 43, des arab. Textes.

[47] *Qisṭās*, p. 60.

[48] Goichon, a.a.O., nr. 611.11.

[49] Über seine Bedeutung in der alexandrinischen Tradition s. R. Walzer, "Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik", *Studi Italiani di Filologia Classica* NS. vol. 11, 1934, pp. 5 ff., nachgedruckt in *Greek into Arabic* (Oxford, 1962), pp. 129–36.

[50] E. Wiedemann, EI[1], s.v. Ḳarasṭūn.

[51] *Qisṭās*, p. 48.

[52] Ibid., p. 67.

[53] Ibid., p. 69.

[54] Ibid., p. 62.

[55] Goichon, a.a.O., nr. 586.18.

[56] *Qisṭās*, p. 67.

[57] Ibid., p. 65.

[58] Findet sich in der mittelalterlichen theologischen Literatur — und wohl nicht nur des Islam — eine andere Stelle, in der die Methode des "Kalām" sich so sehr und in so prägnanter Form ihrer eigenen Karikatur nähert?

[59] Goichon, a.a.O., nr. 586.18.

[60] Des bequemeren Überblicks wegen bediene ich mich hier der in der westlichen Logik üblichen Schematisierung, nachdem die arabischen Definitionen der Schlußfiguren oben bereits angeführt sind.

[61] Vgl. *Qisṭās*, p. 101.

[62] Dafür in Chelhot's Edition (p. 101) völlig unbegründet كيف يزين ...

[63] *Qisṭās*, p. 67.

[64] In die gleiche Richtung zielt auch die Anführung des Verses VI, 83:

وتلك حجتنا اتيناها ابراهيم على قومه

ibid., p. 49.

[65] Ibid., pp. 43 and 67.

[66] Ed. M. Bouyges (Beyrouth, 1927), pp. 15 f., ed. S. Dunya (Kairo, 1957), p. 83.

[67] Auch *qiyās* (Apodeixis) und *muqaddima* (Prothesis) z.B. werden nach Möglichkeit gemieden und durch die anschaulichen Bezeichnungen *mīzān* und *aṣl* ersetzt.

[68] So in einem Passus antibāṭinitischer Polemik; die Entgegnung zielt also primär auf Zurückweisung der bāṭinitischen Hauptthese vom unfehlbaren Imām (*Qisṭās*, p. 43).

[69] *Qisṭās*, p. 53.

[70] Ibid., p. 63.

[71] *Al-munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, ed. UNESCO, p. 41.

[72] *Qisṭās*, p. 69.

[73] Ibid., p. 43.

[74] Ibid., pp. 46 f.

[75] "*Munqidh*," p. 29.

[76] Ibid., p. 29.

[77] *Qisṭās*, p. 41.

[78] Ibid., p. 43.

[79] Ibid., p. 43.

[80] H. Lazarus-Yafeh, *The Literary Character of al-Ghazālī's Writings*, Diss. Jerusalem, 1964 (Typoscript), p. 232 (hebr. Text).

[81] *Qisṭās*, p. 80.

RICHARD WALZER

ISLAMIC PHILOSOPHY
and
THE CLASSICAL TRADITION

Essays
presented by his friends and pupils
to

RICHARD WALZER

on his seventieth birthday

Editors
S. M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown

UNIVERSITY OF SOUTH CAROLINA PRESS
Columbia, South Carolina

CONTENTS

		Page
Alan Bullock	*Introduction*	1
Angelika Kleinknecht	*Bibliography*	5
J. L. Ackrill	*Aristotle on "Good" and the Categories*	17
S. van den Bergh	*Perception and Knowledge according to Aristotle*	27
H. V. B. Brown	*Avicenna and the Christian Philosophers in Baghdad*	35
Susanne Diwald	*Die Seele und ihre "geistigen" Kräfte im K. Ikhwān Aṣ-Ṣafā*	49
Louis Gardet	*Signification du "Renouveau Mu-'tazilite" dans la Pensée Musulmane Contemporaine*	63
A. A. Ghorab	*The Greek Commentators on Aristotle quoted in Al-'Amirī's "As-Sa'āda wa'l-Is'ād"*	77
Albert Hourani	*Shaikh Khalid and the Naqshbandi Order*	89
George F. Hourani	*The Rationalist Ethics of 'Abd Al-Jabbār*	105
Alfred L. Ivry	*Al-Kindī as Philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic Dimensions*	117
Charles H. Kahn	*On the Terminology for* Copula *and* Existence	141
Angelika Kleinknecht	*Al-Qisṭās Al-Mustaqīm: eine Ableitung der Logik aus dem Koran*	159
W. and M. Kneale	*Prosleptic Propositions and Arguments*	189
E. Kohlberg	*Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'ān*	209

M. C. Lyons	*The Two Companions Convention*	225
J. N. Mattock	*A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Book*	235
Jean Mingay	*Coniunctio Inter Homines Hominum. Cicero, De Finibus V* 65 *and Related Passages*	261
Martin Ostwald	*Isokratia as a Political Concept (Herodotus* 5. 92α. 1)	277
G. Patzig	*Logic in the "Euthyphro"*	293
M. Plessner	*Al-Fārābi's Introduction to the Study of Medicine*	307
R. D. F. Pring-Mill	*The Analogical Structure of the Lullian Art*	315
D. A. Rees	*The Classification of Goods in Plato and Aristotle*	327
Franz Rosenthal	*A Commentator of Aristotle*	337
Shmuel Sambursky	*Note on John Philoponus' Rejection of the Infinite*	351
M. Schwarz	*"Acquisition"* (Kasb) *in Early Kalām*	355
M. Soreth	*Zum infiniten Prädikat im* 10. *Kapitel der Aristotelischen Hermeneutik*	389
R. Specht	*Die Vorstellung von der Ohnmacht der Natur*	425
S. M. Stern	*Abū 'Īsā Ibn Al-Munajjim's Chronography*	437
Willy Theiler	*Von der begrenzten Form zur unbegrenzten Liebe bei Plotin*	467
Georges Vajda	*Le Problème de la Vision de Dieu d'après Yūsuf Al-Baṣīr*	473
Fritz Wehrli	*Die Ethica Theophrasts*	491
C. F. v. Weizsäcker	*Über Sprachrelativismus*	495
Wolfgang Wieland	*Bemerkungen zum Problem der Philosophischen Begriffsbildung*	503
F. W. Zimmermann	*Some Observations on Al-Farabi and Logical Tradition*	517
Index		547