

Georges Tamer (Hrsg.)

ISLAM II

Regionen, Lebensformen,
Geistesgeschichte



Kohlhammer

Georges Tamer (Hrsg.)

Islam II

Regionen, Lebensformen,
Geistesgeschichte

W. Kohlhammer

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

<https://dl.kohlhammer.de/978-3-17-034022-0>



~~Umschlagabbildung: Miniatur (um 1600), Türkische Miniaturenwerkstatt (Topkapı Palace Museum Library)~~

~~Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Workshop_of_the_Turkish_miniatures.jpg~~

1. Auflage 2025

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-034022-0

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-034023-7

epub: ISBN 978-3-17-034024-4

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort	11
----------------------	-----------

I Regionen

Die Ausbreitung des Islam auf dem afrikanischen Kontinent	17
--	-----------

Ulrich Rebstock

1 Die Anfänge der Islamisierung des Maghreb ab 640 n. Chr.	17
2 Die Ausbreitung des Islam im Maghreb	18
3 Nordafrika zwischen dem 10. und 16. Jahrhundert	20
4 Nordafrika bis zur europäischen Kolonisation	23
5 Der Islam in Ägypten, Sudan und Nubien vom 7. bis zum 20. Jahrhundert	25
6 Der Islam in Ostafrika vom 10. bis 19. Jahrhundert	28
7 Die Islamisierung des subsaharischen Sahel- und Savannengürtels ..	30
8 Das islamische West- und Zentralafrika zu Beginn des europäischen Kolonialismus	39
9 Von Pietät zu Politik	54

Islam in Zentralasien	58
------------------------------------	-----------

Jürgen Paul

1 Einleitung	58
2 Eroberung und Islamisierung. Frühe Strömungen	59
3 Die ḥanafitische Rechtsschule in Zentralasien	65
4 Die Mongolenzeit	66
5 Die sufischen Bruderschaften in Zentralasien	69
6 Islam in Zentralasien vor der russischen Eroberung	74
7 Reformbewegungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert	76
8 Die Situation in der UdSSR und in der VR China	79

Islam in Südasien: von den Anfängen bis zur Kalifatsbewegung (ca. 700–1920)	82
--	-----------

Jamal Malik

1 Einleitung und Überblick	82
2 Konsolidierung muslimischer Herrschaft	84
3 Heterogenisierung islamischer Macht	91

4	Das Mogulreich	92
5	Die Schwächung des Zentrums und islamische Reform	98
6	Europäischer Kolonialismus	103
7	Neue islamische Identitäten	111

Islam in Südostasien **118**

Fritz Schulze

1	Vorislamisches Erbe und Islamisierung	119
2	Das javanische Königreich Mataram	122
3	Portugiesen	122
4	Aceh	123
5	Strukturen und Entwicklungslinien	125
6	Niederländer	127
7	Niederländer und Mataram	128
8	Pax Nederlandensis	129
9	Englisches Intermezzo und Reorganisation der Kolonie	130
10	Widerstand und Reformen	131
11	Arrondierung der Außengebiete und Aceh-Krieg	132
12	Beginnender islamischer Reformismus und weitere Modernisierung	133
13	Die Malaiische Halbinsel	134

II Lebensformen

Religiöse Alltagspraxis, Riten und Feste **139**

Paula Schrode

1	Einführendes	139
2	Relevante Begrifflichkeiten aus der islamischen Tradition	141
3	Religiöse Praxis im Alltag	141
4	Kalendarische Praktiken	145
5	Lebenszyklusriten	153
6	Krisen, Wechselfälle des Lebens und Wiedergutmachung	156

Frömmigkeit und Sufismus **159**

Stefan Reichmuth

1	Einleitung	159
2	Frömmigkeit, Askese, Mystik: Themen, Ausdrucksformen, Praktiken	161
3	Heiligkeit, Theosophie, Esoterik	173
4	Die <i>ṭarīqa</i> und ihre Wandlungen: Sufische Gemeinschaftsbildung und Rituale	182
5	Soziale und politische Dimensionen des Sufismus seit dem 13. Jahrhundert	191
6	Entwicklung der Prophetenmystik im 15.–18. Jahrhundert	193

Islamische Reformbewegungen (ca. 1200–1900)	196
<i>Mohammad Gharaibeh</i>	
1 Einleitung	196
2 Ibn Taimīya und der Damaszener Traditionalismus des 13. und 14. Jahrhunderts	197
3 Neo-Sufismus	207
4 Reformbewegungen in Indien	209
5 Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb und die Gründung der Wahhābiya	211
6 Die klassische Salafīya	214
 Aspekte des Zusammenlebens zwischen Muslimen und Nichtmuslimen	 216
<i>Stephan Kokew</i>	
1 Die Ausgangslage	216
2 Rechtliche Konzeptionen zum Umgang gegenüber Nichtmuslimen ..	219
3 Annäherungen und Konzeptionen des Zusammenlebens	229
4 Fazit	233
 III Geistesgeschichte	
 Kalām	 237
<i>Berenike Metzler</i>	
1 Begriffsbestimmung und Etymologie	237
2 Historische Genese	240
3 Problemgeschichtlicher Überblick	244
4 Theologische Schulen und Quellenlage	253
5 Streit als Form der theologischen Auseinandersetzung	259
6 Kritik am <i>kalām</i> und moderne Entwicklungen	261
 Islamisches Recht	 265
<i>Irene Schneider</i>	
1 Einführung	265
2 Rechtsgeschichte	269
3 Institutionen und Rechtsgebiete	277
 Wissen und Wissenschaftstraditionen im Islam. Konzeptionen, Hauptvertreter und historische Entwicklungen (bis ca. 1970)	 290
<i>Sebastian Günther</i>	
1 Begrifflichkeit und Konzeption	291
2 Methoden und Institutionen zur Wissensvermittlung	294
3 Die Rezeption des antiken Wissens	300
4 Wissenschaftsklassifikationen	301
5 Wissenschaftsdisziplinen	303
6 Die <i>nahḍa</i> : Rückbesinnung und Neuaufbruch	321
7 Schluss	323

Philosophie in der islamischen Welt. Von den Anfängen bis zum 18. Jahrhundert	325
<i>Ulrich Rudolph</i>	
1 Die Philosophie in der islamischen Welt als Gegenstand der Forschung	325
2 Etappen der Philosophiegeschichte	333
Islamische Ethik	356
<i>Reza Hajatpour</i>	
1 Grundlegende Erläuterungen und Begriffserklärungen	356
2 Form, Inhalt und Gegenstand der islamischen Ethik	358
3 Grundlegende Prinzipien der islamischen Ethik	359
4 Die Quellen und Traditionen der islamischen Ethik	361
5 Theologische Ethik	362
6 Philosophische Ethik	365
7 Ethisch-philosophische Schriften	367
8 Ibn Miskawaih und die philosophische Ethik der Mitte	368
9 Erziehung und humanistische Sittenpädagogik	372
10 Politische Ethik	374
11 <i>Adab</i> -Sittlichkeit und Weisheitspädagogik	377
12 Moderne Reflexionen zur Würdeethik unter den muslimischen Denkern	381
13 Fazit	383
Kunst im Islam	385
<i>Claus-Peter Haase</i>	
1 Historische westliche Zugänge zur Kunst aus islamischen Ländern ..	385
2 Entstehung und Grundzüge der islamischen Kunst	389
3 Das Abbasiden-Kalifat und die regionale Vielfalt von Spanien (al-Andalus) bis Pakistan (Sind) und Nordindien (Hind)	394
4 Die Mamlukische Periode in Ägypten und Syrien	400
5 Die Ilkhaniden- und Timuriden-Periode in Iran und Zentralasien ...	401
6 Das Zeitalter der drei Großreiche – Osmanen (1299–1923), Safawiden (1501–1736), Mogulkaiser (1526–1857)	403
7 Die Kunst der Peripherie-Bereiche des Islams	412
Musik	418
<i>Renate Würsch</i>	
1 Definition und Überlieferungswege der Musik in der islamischen Welt	418
2 Die islamische Rechtsordnung und die Musik	425
3 Rolle und Funktion der Musik im Bereich des Islams	429
4 Wechselwirkungen zwischen östlicher und westlicher musikalischer Tradition	434

Inhalt	9
--------	---

Index	438
Personen	438
Stichworte	445
Abkürzungsverzeichnis	464

Wissen und Wissenschaftstraditionen im Islam. Konzeptionen, Hauptvertreter und historische Entwicklungen (bis ca. 1970)

Sebastian Günther

Herrn Professor Dr. Hinrich Biesterfeldt zum 80. Geburtstag
in herzlicher Verbundenheit zugeeignet, 6. Juni 2023

Konzeptionen zu Wissen, Wissenschaft und Bildung besitzen in islamisch geprägten Gemeinschaften und Gesellschaften grundsätzliche Bedeutung. Das hängt zum einen damit zusammen, dass ein lebenslanges Lernen und der fortwährende Wissenserwerb Grundideale islamischer Frömmigkeit sind, die auf eine Stärkung des Glaubens und ein gottgefälliges Verhalten des Einzelnen abzielen. Zum anderen erwächst es aus der Tatsache, dass die praktische Umsetzung dieser Ideale und die Anwendungsbereiche der zu erwerbenden Kenntnisse sich nicht auf die religiösen Disziplinen beschränken. Vielmehr schließt das angestrebte Wissen säkulare wissenschaftliche und literarische Disziplinen mit ein. Die betreffenden Vorstellungen sind zunächst im Koran und in der Hadith-Literatur, d. h. der Propheten-tradition, manifest. Sie begegnen außerdem in zahlreichen Aphorismen, Sprichwörtern und weisen Sprüchen sowie in Poesie- und Prosatexten der vom Islam geprägten Literaturen. Zentral sind aber vor allem die materiellen und ideellen Zeugnisse der über Jahrhunderte gewachsenen Wissenschaftstradition des Islams, d. h. vor allem das umfangreiche Schrifttum islamischer Gelehrsamkeit, das die Koran- und die Hadith-Wissenschaften ebenso einschließt wie die Theologie, die Philosophie, die Rechtswissenschaft und die Mystik, die Sprach- und Geschichtswissenschaften, die Naturwissenschaften und die Medizin sowie die okkulten Wissenschaftsdisziplinen. Zu diesem Schrifttum zählen auch Spezialwerke, die – je nach dem epistemologischen Ansatz ihrer Verfasser – Klassifikationen zu Wissen und Wissenschaften vornehmen oder sich explizit mit Fragen der Pädagogik und Didaktik befassen.

Die westliche Forschung hat in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren mehrere substantielle Studien zu Fragen der Wissenskonzeptionen und traditionen sowie zur Bildung im Islam vorgelegt. Diese Untersuchungen dokumentieren das ernsthafte Interesse der Islam, Religions- und Kulturwissenschaft, die komplexen historischen Entwicklungen und Spezifika dieser Bereiche des Weltkulturerbes besser zu verstehen und die gewonnenen Erkenntnisse ggf. auch für die Lösung von Fragen in den multikulturellen Gesellschaften der Moderne nutzbar zu machen.

1 Begrifflichkeit und Konzeption

1.1 Der Wissensbegriff

Der zentrale arabische Begriff, der im Deutschen sowohl mit ›Wissen‹ als auch mit ›Wissenschaft‹ wiedergegeben wird, ist *‘ilm*. Er umfasst ein Spektrum von Bedeutungen, die sich je nach epistemologischem Kontext auf sowohl sakrale als auch weltliche Konzeptionen beziehen und zudem sowohl sachliche als auch emotionale Inhalte einschließen können. Chronologisch kontextualisiert steht *‘ilm* für drei Konzepte:

1. Den informellen Erwerb bzw. die Aneignung von Informationen und Kenntnissen mit dem Ziel, ein Verständnis der materiellen und immateriellen Welt sowie Einblicke in eine ›höhere Form‹ der Realität zu erlangen. Diese Vorstellungen wurden schon im vorislamischen Arabien mit dem Begriff *‘ilm* verbunden.
2. Göttliches Wissen im Sinne von Wahrheit und Ganzheit bzw. der Verbindung all dessen, was der Mensch erkennen und begreifen kann. Diese Idee ist im Koran und in der Hadith-Literatur verankert und wurde später von Gelehrten unterschiedlicher Fachrichtungen kommentiert und weiterentwickelt. Sie bildet die sakrale Grundlage für das Ideal eines umfassenden, lebenslangen Strebens nach Wissen und nach einer Vervollkommnung des Menschen.
3. Ein bestimmter Wissenschaftszweig bzw. eine wissenschaftliche Disziplin, woraus sich auch die Pluralform *‘ulūm*, d. h. ›Wissenschaften‹, auch im Sinne von ›Summe allen Wissens‹, ergibt.

Diesem Bedeutungsfeld entsprechend bezeichnen die Begriffe *‘ilm* und *‘ulūm* im Islam sowohl die religiösen Disziplinen, die sich mit der Bewahrung und Erforschung der göttlichen Offenbarung sowie mit der Entwicklung religiös-politischer Regelungen für die muslimische Gemeinschaft befassen, als auch jene Wissenschaften, welche die Erforschung der Welt und der natürlichen Phänomene im Allgemeinen sowie übergreifende philosophische Probleme im Besonderen betreffen. Die erste Gruppe von Disziplinen sind die auf dem Koran und der Prophetentradition basierenden *al-‘ulūm al-islāmīya*, d. h. die ›islamischen Wissenschaften‹, bzw. *al-‘ulūm an-naqlīya*, d. h. die ›Überlieferungswissenschaften‹. Die zweite Gruppe entwickelte sich maßgeblich unter dem Einfluss bzw. durch die kreative Rezeption des antiken griechischen, persischen und indischen Erbes durch die Muslime sowie die Inkorporation dieses Wissens in die islamischen Kultur- und Wissenschaftstraditionen. Hierfür stehen die Begriffe *‘ulūm al-qudamā* und *‘ulūm al-awā’il*, d. h. ›die Wissenschaften der Altvorderen‹ bzw. ›der ersten Generationen‹ von Gelehrten, insbesondere der Griechen, sowie *al-‘ulūm al-‘aqliya*, ›die rationalen Wissenschaften‹, wobei letztere sowohl die rationale (peripatetische und neuplatonische) Philosophie als auch die Naturwissenschaften einschließen.

Der Begriff *‘ilm* betrifft aber noch ein weiteres Bedeutungsfeld: Er bezeichnet im religiösen, auf den Koran bezogenen Sinne die höchste Form von Wissen und ist als ein Attribut Gottes zu verstehen, wie die klassischen arabischen Lexikographen erläutern. Wissen und Bildung werden daher als die hehren Ziele des Gläubigen

und der Wissenserwerb als ein Ausdruck des Gottesdienstes definiert. Die Gelehrten, vom *‘ilm*-Begriff abgeleitet *‘ulamā* genannt, sind in diesem Verständnis die Kenner, Wahrer und Träger der religiösen Traditionen im Islam. Zugleich wird der Begriff auch philosophisch-gnostisch verstanden, wobei erneut die Rezeption antiker griechischer Vorstellungen deutlich wird.

Neben *‘ilm* gibt es im Arabischen weitere Ausdrücke für ›Wissen‹ mit verschiedenen Bedeutungsnuancen. Zu nennen ist *ma‘rifa*, d. h. durch Erfahrung oder Reflexion erworbenes Wissen, was oft als ›Gnosis‹ übersetzt wird. *Ma‘rifa* kann – im Unterschied zu *‘ilm* als ›Summe des Wissens‹ – auch für das ›Einzelwissen‹ stehen, was die Verwendung des Plurals *ma‘ārif* als Bezeichnung für mehrere, zumeist säkulare Wissensaspekte bzw. für Kultur im Allgemeinen erklärt. Eine existentialistische und *de facto* eschatologische Bedeutung gewinnt der Wissensbegriff, wenn das ›Wissen um das Selbst‹ mit dem ›Wissen um den bzw. das Erkennen des Herrn‹ verbunden wird, wie dies in der prophetischen Maxime *man ‘arafa nafsahu fa-qad ‘arafa rabbahu* (»Wer sich selbst erkennt, erkennt [auch] seinen Herrn«) zum Ausdruck kommt.¹

Der Begriff *‘irfān*, ›Wissen‹ bzw. ›Erkenntnis‹, wird häufig im iranisch-schiitischen Kontext für ›Gnosis‹ verwendet. *Fiqh*, ›Verständnis, Kenntnis, Einsicht‹, wiederum ist ein Ausdruck, der auch für die Rechtsfindung bzw. die Jurisprudenz im Islam steht. *Ḥikma* steht für die göttliche und menschliche ›Weisheit‹, etwa ab dem 9. Jahrhundert auch für ›Theosophie‹ und ab dem 12. Jahrhundert für ›(rationale) Philosophie‹.²

Der Begriff *šū‘ūr*, d. h. die ›Wahrnehmung‹ dessen, was zu Wissen bzw. Erkenntnis führt, ist von der Wurzel *šīn-‘ain-rā* (›Kenntnis haben, wahrnehmen, intuitiv erkennen [was zu Wissen führt]‹) abgeleitet, ebenso wie *šī‘r* (›Wissen, Dichtung‹) und *šā‘ir* (›Wissender‹, ›Dichter‹). Letzterer heißt aber nicht deshalb so, »weil ihm auf übernatürlichem Wege Wissen zuteil geworden ist, sondern weil er durch ahnungsvolles Aufmerken um Dinge weiß, welche die Sinne gewöhnlicher Menschen nicht wahrzunehmen vermögen«. ³ Diese Begriffe sind mit diesen Bedeutungen bereits in vorislamischer Zeit und im Koran belegt. Im koranischen Wissenskontext wichtig sind zudem die Derivate der Verben *yaqīna*, ›sicher sein, etwas mit Sicherheit wissen‹ (einschließlich der theologisch gewichtige Begriff *yaqīn*, ›Gewissheit‹ in spirituellen Belangen) sowie *ẓanna* (›annehmen, denken‹).

Die Vorstellungen zu Wissen und Wissenschaft sind im Islam konzeptionell eng verknüpft mit dem Begriff der Bildung. Sie bezeichnen in diesem Bedeutungsfeld

1 Ġazzālī, Abū Ḥāmid Imām Muḥammad Ṭūsī [sic], *Kīmīyā-yi sa‘ādat: Nuḥustīn čāp-i kāmīl wa intiqādī, bi kūšīš-i Ḥusain Ḥadīwġam*, Teheran 1983, Bd. 1, 13. Vgl. auch Al Ghasali [sic], *Das Elixier der Glückseligkeit*, Braunschweig 2004, 35.

2 Siehe hierzu Günther, Sebastian, »Der Mensch sei weise in seinen Werken, sicher in seinen Kenntnissen und gut in seinen Taten«. Weisheit als Teil der Bildungskonzeption bei den Lauteren Brüdern von Basra, in: Schmidt, Nora/Oeming, Manfred (Hrsg.), *Hermeneutik(en) der Weisheit*, Tübingen [2023, im Druck]; Griffel, Frank, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, Oxford 2021, 13–14.

3 Fück, Johann W., Das Problem des Wissens im Qur’ān, in: Fück, Johann W., *Vorträge über den Islam, hrsg. und erg. von Sebastian Günther*, Halle 1999, 1–31, hier 14.

den Gegenstand, den Vorgang und das Ergebnis der Vermittlung und der Aneignung von theoretischen und praktischen Kenntnissen. Im klassischen Islam wird die Bildungsidee vor allem durch den Begriff *adab* ausgedrückt, der die humanistischen Inhalte und Ziele der Vermittlung, Aneignung und Generierung von Wissen zugleich repräsentiert. Das in den wichtigsten Sprachen der islamischen Welt heute für ›Bildung‹ verwendete Wort *tarbiya* leitet sich von dem im Koran verbürgten Verb *rabbā*, ›wachsen lassen, emporbringen, aufziehen‹ ab.⁴

1.2 Wissen im Koran

Die nach islamischer Überlieferung erste Offenbarung, die Muhammad um das Jahr 610 erhalten habe, beginnt mit der Aufforderung ›lies!‹ bzw. ›rezitiere!‹. Dem folgt nach wenigen Versen die Feststellung, dass Gott der erste und höchste Lehrer der Menschheit ist. Gott ist derjenige, »der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat, den Menschen lehrte, was er [zuvor] nicht wusste« (Koran 96:4).⁵ Dieser koranische Auftrag, im Namen des Herrn Worte der Offenbarung zu verlesen bzw. vorzutragen, um die Araber und die Menschheit insgesamt über Gottes Botschaft zu unterrichten, gilt Muslimen häufig als göttlich sanktionierte Verpflichtung, (religiöses) Wissen zu erwerben und zu vermitteln. Gleichzeitig ist im Koran an zahlreichen Stellen festgeschrieben, dass Gott der Allwissende (*al-ʿAlīm*), Allweise (*al-Ḥakīm*) und Allhörende (*as-Samīʿ*) ist. Des Weiteren heißt es: »Über jedem, der Wissen hat, ist der Allwissende« (Koran 12:76). Gott weiß all das, was die Menschen wissen (Koran 3:66) und was sie nicht wissen (Koran 2:30, 2:216, 2:255), und nur er kennt das Unsichtbare (Koran 39:46).

Menschen können »wissen« oder »kein Wissen« besitzen (z. B. Koran 2:26, 2:13, 53:28); sie können »diejenigen, die Verstand haben« (*ulū l-albāb*, Koran 39:21) und »die im Wissen Gefestigten« sein (*ar-rāsiḥūna fī l-ʿilm*, Koran 3:7, 4:162). Doch die wahrhaft Wissenden (*al-ʿulamāʾ*) sind letztlich diejenigen, die Gott fürchten (*yaḥšā Allāh*, Koran 35:28). Unwissenheit (*ḡahl*), fehlende Leitung (*hudā*) und Übertretungen der göttlichen Gesetze »durch Unverstand« (*bi-ḡair ʿilm*, Koran 6:119) führen hingegen in die Irre. Diejenigen, die diese Eigenschaften an den Tag legen bzw. sich so verhalten, haben am Jüngsten Tag keine Fürsprecher und werden bestraft (Koran 30:29).

Die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben wird im Koran mehrfach im Kontext des Lesens bzw. Rezitierens sowie des Unterrichtens in den Offenbarungsschriften erwähnt. Deutlich sind im Koran jene Anordnungen, die die Menschen nachdrücklich beauftragen, ihren Verstand – auch in religiösen Belangen – zu nutzen; denn in der gesamten Schöpfung, einschließlich »der Erschaffung von Himmel und Erde und im Aufeinanderfolgen von Tag und Nacht liegen Zeichen für diejenigen, die

⁴ Siehe Koran 17:24, 26:18, 30:39.

⁵ Aus dem Koran zitiert wird – mitunter leicht angepasst – nach der Übersetzung von Rudi Paret, *Der Koran*, 9. Aufl., Stuttgart 2004 (1. Aufl. 1966).

Verstand haben« (Koran 3:190, 2:164). Betont wird, dass nur diejenigen, die ein gewisses Maß an Wissen erworben haben, die Botschaft des Korans bzw. seine Lehren und Warnungen verstehen. In diesem Sinne wird im Koran die rhetorische Frage gestellt: »Sind [denn etwa] die Wissenden den Nichtwissenden gleich[zusetzen]?«, was mit der Feststellung beantwortet wird: »Nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen!« (Koran 39:9). Gleichermaßen heißt es, dass die idealen religiösen und politischen Führer diejenigen Menschen sind, denen Gott »ein Übermaß an Wissen und körperlichen Vorzügen verliehen« hat; sie werden die Führer auf Erden sein, auch wenn sie »keine großen Reichtümer« erlangen (Koran 2:247).

In der Hadith-Literatur wiederum ist die Muhammad zugeschriebene Aussage überliefert »Strebe nach Wissen, und sei es in China!« Dieser Leitsatz besagt, dass die Suche nach Wissen im Islam keine geographischen und kulturellen Grenzen kennen sollte. Eine andere prophetische Sentenz, »Die Suche nach Wissen ist für Männer und Frauen gleichermaßen Pflicht«, unterstreicht, dass das Lernen ein im Islam verankerter Auftrag an beide Geschlechter ist. Zudem sei die Erziehung von Mädchen ein besonderes Verdienst, denn »Wer seine Tochter gut erzieht, sie gut bildet und ihr von den Gaben schenkt, die ihm Gott gewährte, dem wird sie ein Schutz vor der Hölle sein.«⁶

2 Methoden und Institutionen zur Wissensvermittlung

Die im Koran mehrfach formulierte und auch im Hadith genannte Verpflichtung zum Wissenserwerb war für die Herausbildung verschiedener Methoden und Institutionen zur informellen und formellen Wissensvermittlung wegweisend. Die entsprechenden Bildungseinrichtungen waren nicht ausschließlich den Eliten, sondern auch großen Teilen der Bevölkerung zugänglich.

Das offizielle Recht zur Tradierung eines oder mehrerer Texte vom Lehrer an den oder die Schüler im Bereich der höheren Wissensvermittlung wurde zumeist durch eine mündliche oder schriftliche Überlieferungsberechtigung erteilt, für die im Arabischen der Begriff *iğāza* (»Erlaubnis, Zertifikat«) steht. Um diese Berechtigung von einem prominenten Gelehrten zu erhalten, legten Studenten oft weite Strecken zurück. Die sich auf diese Weise herausbildenden transregionalen Formen der Unterweisung und des Studiums dienten neben der Vermittlung und dem Erwerb von Wissen auch der Entstehung und Aufrechterhaltung weitgespannter Gelehrtennetzwerke. Unterstützt wurde diese Entwicklung ab dem 9. Jahrhundert in zweierlei Hinsicht: Zum einen war das nun verfügbare Papier kostengünstiger als Pergament und Papyrus; zum anderen erwiesen sich Bücher und andere schriftliche Dokumente als effektive Medien zur Speicherung und zum Transfer von Wissen.

6 Al-İşbahānī, Abū Nu‘aim Aḥmad ibn Abdallāh, *Ḥilyat al-auliya’ wa-ṭabaqāt al-aşfiyā’*, Beirut 2019, Teil 5, 48 (Nr. 1633).

2.1 Elementarunterricht

Die Ausbildung von Kindern ab sechs oder sieben Jahren fand zunächst in öffentlichen Grund- bzw. Koranschulen statt. Diese bezeichnete man als *maktab* (wörtl. ›Ort, an dem geschrieben wird‹) oder *kuttāb* (›[Ort für] die, die schreiben [bzw. Schreiben lernen]‹). Der Unterricht konnte in einem Seitenbereich der Moschee, im Moscheevorhof oder auch im oder in der Nähe des Hauses des Schulmeisters stattfinden. Zu den Pflichtfächern in diesen Schulen zählten das Vortragen und Auswendiglernen des Korans bzw. bestimmter Passagen daraus, das Lesen und Schreiben, das Wissen um die religiösen Pflichten im Alltag sowie um die Regeln des guten Benehmens als Verpflichtung gegenüber Gott. Den Schülern wurden auch Rechnen sowie die Grundlagen der arabischen Sprache und Grammatik beigebracht. Arabische Gedichte, historische Berichte und Legenden über die Araber in vorislamischer Zeit waren zusätzliche optionale Themen im Unterricht.⁷

Diese Schulen wurden mehrheitlich von Jungen besucht. Mädchen erhielten Unterweisungen überwiegend im Haus der Familie, was oft auf Kenntnisse in Hauswirtschaft und ein moralisches Verhalten beschränkt war. In mittelalterlichen islamischen Metropolen wie Bagdad, Damaskus und Kairo gab es überdies durch Stiftungen finanzierte Schulen für Waisenkinder.

2.2 Höhere Bildung

2.2.1 Lehrsitzungen, Seminare, Debatten

Auch die Wissensvermittlung auf fortgeschrittenem und höherem Niveau fand im frühen und klassischen Islam vor allem in den Moscheen sowie in den Privathäusern von Gelehrten statt. Dabei dienten Lehrsitzungen (Sg. *maǧlis*) und Studienzirkel (Sg. *ḥalqa*) der Vermittlung und Wiederholung des Lehrstoffs sowie der Erörterung und Diskussion. Die dialektische Argumentation in Form von Disputation (*munāẓara*), Streitgespräch (*ǧadal*) und Debatte (*muǧādala*) war schon ab dem 8. Jahrhundert in der juristischen (und theologischen) Ausbildung eine vielgenutzte Praxis der Wissensvermittlung und des gelehrten Austauschs. Doch erst im 10. und 11. Jahrhundert scheint sie festeren Konventionen gefolgt zu sein, die dann in eigens zu diesem Thema verfassten Büchern beschrieben wurden.

Die mündliche Unterweisung war die vorherrschende Form des Unterrichts auch auf fortgeschrittenem Niveau. Dabei galt der persönliche Kontakt zwischen Lehrer und Schüler bzw. Student als Garant für die Authentizität des überlieferten Wissens. Ein Lehrer bzw. Gelehrter wurde *šaiḥ*, *muʿallim*, *mudarris* bzw. *ʿālim* (bei den Mystikern *muršid*, ›spiritueller Führer‹) genannt. Die Begriffe *tilmīd*, *ṭālib* und *mutaʿallim*

7 Günther, Sebastian, Advice for Teachers. The 9th Century Muslim Scholars Ibn Saḥnūn and al-Jāḥiẓ on Pedagogy and Didactics, in: Günther, Sebastian (Hrsg.), *Ideas, Images and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam* (Islamic History and Civilization 58), Leiden 2005, 104.

bezeichnen den ›Schüler, Studenten‹ bzw. den ›Lernenden‹ (*murīd* steht für den ›Adepten‹ oder ›Novizen‹ bei den Mystikern). *Taʿlīm* und *taʿallum* sind die Begriffe für ›Lehren‹ und ›Lernen‹. *Tadrīs* drückt oft das ›Unterrichten‹ auf höherem Niveau aus und *taʿdīb* die ›Unterweisung‹ im kleinen bzw. privaten Bereich (so etwa das ›Tutoring‹ am Hof eines Herrschers).

2.2.2 Die Moschee

Die Moschee (*masǧid* bzw. *ǧāmiʿ* für die Freitagsmoschee) war und ist bis heute eine zentrale Institution des religiösen Lernens. Moscheen waren allgemein zugängliche Stätten der Wissensvermittlung, und die dortigen Lehrveranstaltungen zogen mitunter große Zuhörerschaften an. Die Teilnehmer dabei waren nahezu ausschließlich Männer. Nur gelegentlich berichten die Quellen davon, dass Frauen daran teilgenommen und Fragen an den Lehrer gestellt hätten. Separate Klassen für Frauen konnten in den Privathäusern von Gelehrten stattfinden. Der bedeutende Theologe und Epony einer der vier sunnitischen Rechtsschulen Aḥmad Ibn Ḥanbal (gest. 855) etwa soll spezielle Abendkurse für Frauen in seinem Haus angeboten haben. Frauen konnten mitunter auch Einzelunterricht im Hause eines Gelehrten erhalten. In diesen Fällen sei ein Vorhang zwischen der Studentin und ihrem männlichen Lehrer angebracht worden.⁸

2.2.3 Die Medrese

Die Lehrereinrichtung *par excellence* für höhere islamische Bildung ist die *madrasa* bzw. eingedeutscht Medrese. Das Wort bezeichnet zunächst neutral den ›Ort, an dem gelernt wird‹ bzw. an dem Unterricht und Studium stattfinden. Der Ausdruck besitzt also nicht notwendigerweise eine religiöse Konnotation; so bedeutet er etwa im modernen arabischen Sprachgebrauch schlichtweg ›Schule‹. In der klassischen Zeit des Islams steht das Wort aber vor allem für die Einrichtung zum spezialisierten und professionalisierten Unterricht im islamischen Recht und den damit verbundenen Fachgebieten. Die klassische Medrese erlebte ihre Blüte im 11.–14. Jahrhundert. Sie war eine Art Hochschule (oder College), deren Absolventen später oft in Verwaltungspositionen tätig waren. Das Curriculum der Medresen umfasste folgende Disziplinen: religiöse Studienfächer wie Koran, Prophetentradition und Koranexegese; islamisches Recht (das einen Kernbereich des Studiums darstellte) sowie arabische Sprache und Logik (die als unentbehrlich für das Studium von

8 Shalaby, Ahmad, *History of Muslim Education*, Beirut 1954, 188–193; Frenkel, Yehoshua, Women in Late Mamluk Damascus in the Light of Audience Certificates (*Samāʿāt*), in: Vermeulen, Urbain/Van Steenberghe, Jo (Hrsg.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001* (Orientalia Lovaniensia Analecta 140), Leuven 2005, 409–424; Günther, Sebastian, Art. »Education, General (up to 1500)« [Abschnitt »Female Education«], in *El³ - online*.

Religion und Recht erachtet wurden). Mit der Zeit kamen auch Medresen hinzu, in denen mathematische Fächer, Astronomie und Medizin gelehrt wurden.

Eine Medrese finanzierte sich in der Regel aus einer eigens dafür ins Leben gerufenen Stiftung, die Lehrer und Studenten finanziell unterstützte. Die Gebäude umfassten sowohl Unterrichts- als auch Wohnräume für Lehrkräfte und Studenten. Der Medrese stand ein sie leitender Scheich vor, dessen Status einer Professur vergleichbar ist. Der betreffende Lehrstuhl wurde meist durch eine wohlhabende Person gestiftet, die oft auch über die Besetzung dieser Schlüsselposition entschied. Obwohl die Medresen traditionell eine politische Dimension besaßen, waren die Religionsgelehrten in Bezug auf die Inhalte und Mechanismen ihrer Lehre relativ frei und blieben von Reglementierungen durch die politischen Herrscher weitgehend unbehelligt.

Die größte und berühmteste religiöse Hochschule sunnitischer Prägung im östlichen Machtbereich des klassischen Islams war die *Nizāmiya* in Bagdad, die im Jahre 1066 von dem seldschukischen Wesir Nizām al-Mulk (gest. 1092) gegründet wurde. Eine andere bekannte Einrichtung der höheren islamischen Bildung in Bagdad war die *Mustansiriya*. Sie war auch die erste Medrese, in der alle vier sunnitischen Rechtsschulen vertreten waren. Zugleich war die *Mustansiriya* die einzige Schulstiftung eines abbasidischen Herrschers, nämlich des Kalifen al-Mustansir (reg. 1226–1242), der im Jahre 1227 den Grundstein dafür legen ließ. Fertiggestellt und festlich eingeweiht wurde die *Mustansiriya* im Jahre 1234.⁹

Medresen schiitischer Ausrichtung blühten in Iran unter der Dynastie der Safawiden (reg. 1501–1722). Die schiitischen Fatimiden in Ägypten (reg. 969–1171) hatten schon früher – offenbar als Gegengewicht zu den Medresen der sunnitischen Seldschuken im Irak – Akademien gegründet. Die *Azhar* in Kairo wurde von den Fatimiden im Jahre 970 zunächst als Moschee für den Imam-Kalifen und dessen Hofstaat gegründet. Im Jahre 988 ordnete der fatimidische Wesir Ibn Killis (gest. 991) an, unmittelbar neben der *Azhar*-Moschee ein Gebäude für Lehrzwecke – insbesondere zum Unterricht im islamischen Recht – zu errichten. Die *Azhar* wurde mit der Machtübernahme durch die Ayyubiden (reg. 1171–1250) zu einer sunnitischen Lehranstalt. Sie ist dies bis heute geblieben und entwickelte sich schließlich zur wohl wichtigsten religiösen Universität der islamischen Welt.

2.2.4 Konvente

Die räumlich kleineren Konvente (Sg. *ḥānqāh*) dienten Asketen, Mystikern und Anhängern bestimmter theologischer Schulen als Ausbildungsstätten. Es gab sie spätestens ab dem 10. Jahrhundert. Ihren Ursprung hatten sie wahrscheinlich im Osten des islamischen Reiches, insbesondere in Chorasán und Transoxanien. Sie breiteten

9 Günther, Sebastian, »Nur Wissen, das durch Lehre lebendig wird, sichert den Eingang ins Paradies«. Die Madrasa als höhere Bildungseinrichtung im mittelalterlichen Islam, in: Gemeinhardt, Peter/Tanaseanu-Döbler, Ilinca (Hrsg.), *Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen. Religiöse Bildung in historischer Perspektive*, Tübingen 2018, 237–270, hier 252–254.

sich unter den Seldschuken und den Mamluken aber rasch auch nach Westen aus – namentlich in den Irak, nach Syrien und Ägypten. Heute findet man Konvente nahezu überall in der islamischen Welt. Im Vergleich zu den Medresen mit ihren formalisierten Lehrprogrammen waren die frühen Konvente weniger strukturiert und dienten vor allem spirituellen Übungen und der inneren Vervollkommnung. Ungefähr synonym zu dem Begriff *ḥānqāh* gibt es noch die Begriffe *ribāṭ*, *tekke* und *zāwiya* für Einrichtungen mit ähnlichen Charakteristika und Zielen.¹⁰

2.2.5 Theologische Seminare

Wichtige schiitische Institutionen zur Vermittlung von Wissen und religiöser Bildung sind die theologischen Seminare, die unter der Bezeichnung *ḥauza* bekannt sind. In der iranischen Stadt Qom wurde im 10. Jahrhundert das wohl älteste ›wissenschaftliche Zentrum‹ (*ḥauza ʿilmīya*) dieser Art gegründet; sein Pendant im irakischen Nadschaf stammt aus dem 11. Jahrhundert. Diese Einrichtungen sind der Unterweisung bzw. dem Studium der Geschichte der schiitischen Imame und des islamischen Rechts schiitischer Prägung verpflichtet. Weitere Unterrichtsfächer betreffen die arabische Sprachwissenschaft, Rhetorik, Logik, Koranexegeese, den schiitischen Hadith (d. h. die Überlieferungen vor allem zu den Imamen der Schia), Theologie und bisweilen Philosophie. Diese Institutionen entbehren zwar einer formellen administrativen Hierarchie und folgen auch keinem standardisierten Curriculum, gründen aber auf einer strengen akademisch-klerikalen Rangordnung. Das Studium des Rechts spielt im schiitischen Lehrbetrieb aufgrund der zentralen Rolle des *muḡtahid*, d. h. des Gelehrten, der ausreichend qualifiziert ist, das Recht zu interpretieren und unabhängige Rechtsentscheidungen zu treffen, eine besonders wichtige Rolle. Studenten in einer *ḥauza* wählen ihre Studienfächer, den Studienablauf und die Studiendauer sowie ihre Professoren selbst. Sie studieren oft ein Leben lang, was den klerikalen Charakter dieser Einrichtung unterstreicht.

2.2.6 Bibliotheken, Krankenhäuser und Observatorien

Weitere Institutionen für Wissen und Wissenschaft im klassischen Islam waren die oft reich ausgestatteten Bibliotheken sowie die Krankenhäuser und Observatorien. Besonders zu nennen ist die Palastbibliothek der frühen Abbasidenkalifen in Bagdad, die unter dem Namen *Bait al-ḥikma* (›Haus der Weisheit‹) Berühmtheit erlangte. Ursprünglich als *Ḥizānat al-ḥikma* (›Schatzkammer der Weisheit‹) vom Kalifen Hārūn ar-Rašīd (reg. 786–809) gegründet, baute sie der Kalif al-Maʿmūn (reg. 813–833) aus. Zu ihrem Bestand gehörten wohl vor allem aus dem Persischen ins Arabische übersetzte Schriften zu vorislamischen iranischen Kulturzeugnissen sowie arabische Bücher zu Geschichte und Kriegskunst. Einige der zumeist iranischen Bibliothekare scheinen an diesen Übersetzungen beteiligt gewesen zu sein. Zudem beherbergte das ›Haus

10 Siehe zu diesem Thema Reichmuth in diesem Band.

der Weisheit« zur Zeit al-Maʿmūns eine bedeutende Büchersammlung zur Astrologie und Astronomie und besaß mithin die nötige Infrastruktur zum Studium und der philologischen Analyse alter Texte zu diesen Wissensbereichen. Dies ergänzte die empirische Forschung, die seinerzeit andernorts zur Astronomie durchgeführt wurde.¹¹ Keine ausreichenden Belege wurden bislang dafür erbracht, dass das »Haus der Weisheit« ein Forschungszentrum bzw. eine Akademie war, in der Gelehrte vorwiegend Übersetzungen wissenschaftlicher Werke aus dem Griechischen angefertigt hätten (wie dies in früheren Studien oft formuliert wird). Die jüngere Fachliteratur charakterisiert diese Bibliothek der Kalifen eher als einen Ort der gelehrten Begegnung und der Forschung.¹² Gegen Ende von al-Maʿmūns Herrschaft sollen dort auch theologische Debatten in Anwesenheit des Kalifen stattgefunden haben. Doch schon am Ende des 10. Jahrhunderts waren die Bücher der Bibliothek offenbar verstreut, und heute gibt es keine physischen Spuren mehr, die auf diese legendäre Einrichtung hinweisen.

In Kairo etablierte der sechste Kalif der schiitischen Fatimidendynastie al-Ḥākim (reg. 996–1021) im Jahre 1005 das sogenannte *Dār al-ʿilm* (»Haus des Wissens«), eine Forschungsbibliothek, die vor allem den nichtreligiösen Wissenschaften gewidmet war. Die ökonomische Grundlage dieser Einrichtung bildete eine vom Kalifen eigens dafür eingerichtete Stiftung, und die angestellten Gelehrten, Bibliothekare und das technische Personal erhielten feste Gehälter. Nach dem Tode al-Ḥākims wurde diese Bibliothek vernachlässigt und im Jahre 1068 geplündert, bis sie vollkommen verfiel.

Auch die Krankenhäuser, die zur Zeit der Abbasiden unter ihrer persischen Bezeichnung *bīmaristān* (»Ort für Kranke«) bekannt waren, dienten nicht nur der Behandlung von Patienten, sondern auch der medizinischen Lehre und Forschung. In gleicher Weise dienten die Observatorien (Sg. *marṣad*, »Ort der Beobachtung«) sowohl der Erforschung astronomischer und anderer naturwissenschaftlicher Phänomene als auch der Wissensvermittlung. Die Observatorien waren – wie die Bibliotheken auch – oft Moscheen oder Medresen angegliedert und boten mitunter auch Unterkünfte für Gelehrte und Studenten.

2.2.7 Literarische Salons und Buchläden

Literarische Diskussionen und wissenschaftliche Debatten fanden am Hof der Abbasiden und in den Häusern der Wohlhabenden häufig statt. Zur Zeit al-Maʿmūns entwickelten sich zahlreiche literarische Salons, in denen sich Gelehrte und Literaten (*udabāʾ*) versammelten, um Fragen der Religion, Philosophie, Literatur und Musik zu erörtern. Diese ritualisierten Zusammenkünfte des intellektuellen Austauschs

11 Janos, Damien, Al-Maʿmūns Patronage of Astrology. Some Biographical and Institutional Considerations, in: Scheiner, Jens/Janos, Damien (Hrsg.), *The Place to Go. Contexts of Learning in Baghdad, 750–1000 C. E.* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 26), Princeton 2014, 389–454, hier 438.

12 Gutas, Dimitri/van Bladel, Kevin, Art. »Bayt al-Ḥikma«, in: *EP³ - online*.

blühten in Bagdad beinahe ungebrochen bis zur Zerstörung der Stadt durch die Mongolen im Jahre 1258.

Eine zentrale Rolle im Wissenschaftsbetrieb spielten auch die Buchläden. Ihre Betreiber waren nicht nur Bibliophile, sondern oft selbst Gelehrte, wie das Beispiel des Ibn an-Nadīm (gest. 990) bezeugt, eines in Bagdad geborenen Buchhändlers, Bibliographen und Autors. Buchläden waren aber nicht nur Orte zum Handel von Schriftstücken, sondern auch für gelehrte Debatten. So erörterten hier etwa Anhänger der rationalistischen Theologenschule der Muʿtazila und der ›orthodoxen‹ Schule der Ašʿariya Fragen der Prädestination, der Gottesvorstellungen und der Auferstehung am Jüngsten Gericht.¹³

3 Die Rezeption des antiken Wissens

Bedeutende Impulse erfuhren die arabisch-islamischen Wissenschaften im 8.–10. Jahrhundert durch die Übersetzungen philosophischer und wissenschaftlicher Werke vor allem aus dem Griechischen, die z. T. über das Syrische ins Arabische erfolgten. Durch diese gezielte Rezeption des hellenistischen, aber auch des christlichen, iranischen und indischen Erbes wurde ab dem 9. Jahrhundert fast die gesamte wissenschaftliche Literatur der Antike auf Arabisch zugänglich.¹⁴ Mit Blick auf die Bedeutung insbesondere des griechischen Erbes für die Muslime bewirkte diese Übersetzungsbewegung eine Hellenisierung des klassischen Islams. Während Hārūn ar-Rašīd die bereits in der Umayyadenzeit begonnenen Übersetzungsbestrebungen vorantrieb und professionalisierte, war es vor allem sein Sohn al-Maʿmūn, der nach antiken wissenschaftlichen Texten systematisch suchte und diese ins Arabische übersetzen ließ. Werke zu den mathematischen Wissenschaften – Arithmetik, Geometrie und Astronomie – standen nicht zuletzt deshalb im Zentrum der Übersetzungsbestrebungen, da die Kenntnisse dieser säkularen Wissensbereiche für die Ausbildung und Vorbereitung der Kanzleisekretäre auf ihre Tätigkeit in der Verwaltung des islamischen Großreiches dienten. Die sich rasch entwickelnde Gesellschaft des jungen islamischen Reiches musste zahlreiche neue Aufgaben bewältigen, die mit den zuvor verfügbaren Kenntnissen und Instrumentarien nicht zu lösen waren. Dies betraf die Verwaltung, das Steuerwesen, die Post- und Kommunikationswege, die Logistik des Warenaustausches, die Landwirtschaft, medizinische Fragen und anderes mehr. Die übersetzten griechischen, iranischen und indischen Werke erwiesen sich in dieser Situation als nützliche Referenzquellen und Impulsgeber für neue Fragestellungen und Lösungsansätze.

13 Ali, Samer M., *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages. Poetry, Public Performance, and the Presentation of the Past. Poetics of Orality and Literacy*, Notre Dame 2010; Behrens-Abouseif, Doris, *The Book in Mamluk Egypt and Syria (1250–1517). Scribes, Libraries and Market*, Leiden 2018.

14 Biesterfeldt, Hans Hinrich, *Hellenistische Wissenschaften und arabisch-islamische Kultur*, in: Dummer, Jürgen u. a. (Hrsg.), *Leitbild Wissenschaft?*, Wiesbaden 2003, 9–37.

Von den zahlreichen muslimischen und nichtmuslimischen Gelehrten, die intensiv an diesen Übersetzungsaktivitäten beteiligt waren, ist besonders der christliche (ostsyrische) Gelehrte Ḥunain ibn Isḥāq (gest. 873) zu erwähnen. Ḥunain hatte das Griechische wahrscheinlich während eines längeren Aufenthalts in Alexandria oder Byzanz erlernt und übersetzte Werke zur Medizin, Philosophie, Astronomie, Mathematik und Magie sowie die griechische Fassung des Alten Testaments (Septuaginta) ins Arabische. Zudem betrieb er in seinen späteren Jahren eine Übersetzerschule.¹⁵ Der Schwerpunkt der Übersetzungstätigkeit lag jedoch auf der Übertragung des reichen Bestandes griechischer philosophischer Texte, die die Muslime oft durch apokryphe Werke kennenlernten. So wurden die Hauptwerke von Aristoteles und Platon wie auch Schriften von Alexander von Aphrodisias, Porphyrios, Themistios und anderen griechischen Denkern übertragen.¹⁶

4 Wissenschaftsklassifikationen

Die Bemühungen zur Klassifikation der Wissenschaften (*taṣnīf* oder *marātib al-ʿulūm*) sind wichtige Bestandteile der Wissenschaftstradition im Islam. Einerseits machten sie durch ihre strukturierte, enzyklopädische Darstellung der Gesamtheit des im damaligen Islam vorhandenen Wissens diese Erkenntnisse leichter zugänglich und bestärkten so eine Kultur der öffentlichen Wissensvermittlung und Bildung. Auf diese Weise leisteten sie einen Beitrag, den man im modernen Wissenschaftskontext als ›humanistisch‹ bezeichnen würde, da der Mensch Wertmaßstab der Dinge ist und die Vernunft im Bereich Wissen und Bildung Priorität besitzt.¹⁷ Andererseits definierten diese Klassifikationen bisher in den Bereichen der Wissenschaft Geleitetes und dienten den Gebildeten daher zur Vergewisserung des eigenen islamischen Weltbildes. Von dem Universalgelehrten Ġābir ibn Ḥayyān (gest. ca. 815) und dem Philosophen Abū Yaʿqūb al-Kindī (gest. ca. 870) im Irak bis hin zu dem Theologen und Biographen Ṭāṣkōprūzade (gest. 1561) im Osmanischen Reich sowie dem religiösen Reformier Shah Wali Allah (gest. 1762) in Indien haben zahlreiche Gelehrte zu dieser enzyklopädischen Gattung des islamischen Schrifttums beigetragen. Zu

15 Strohmeier, Gotthard, Die christlichen Schulen in Bagdad und der alexandrinische Kanon der Galenschriften. Eine Korrektur in Ḥunains Sendschreiben an ʿAlī ibn Yaḥyā, in: *Oriens* 36, 268–275. Binay, Sara, Introduction, in: Binay, Sara/Leder, Stefan (Hrsg.), *Translating the Bible into Arabic. Historical, Text-Critical and Literary Aspects* (Beiruter Texte und Studien 131), Baden-Baden 2012, 11–17, hier 12.

16 Goodman, Lenn Evan, *The Translation of Greek Materials into Arabic*, Cambridge 1990, 477–497.

17 Zur Verwendung des Begriffs ›Humanismus‹ im islamischen Kontext siehe Daiber, Hans, Humanism. A Tradition Common to both Islam and Europe, in: *Filozofija i Društvo* 24/1, 293–310, mit der dort angegebenen Referenzliteratur; Günther, Sebastian/El Jamouhi, Yassir, Der Moralphilosoph und Historiker Miskawaih. Traditionsbindung und Neubestimmung im Bildungsdiskurs des Islams, in: Dies. (Hrsg.), *Islamic Ethics as Educational Discourse. Thought and Impact of the Classical Muslim Thinker Miskawayh (d. 1030)*, Tübingen 2021, 1–52, hier 16–19.

diesem Kreis zählten Philosophen, Naturwissenschaftler, Mediziner, Rechtswissenschaftler und Mystiker – Sunniten wie Schiiten. Ihre Ausführungen zur Einteilung und Hierarchie der Wissenschaften sind prinzipiell geprägt durch die kreative Rezeption und Transformation verschiedener kulturhistorischer und epistemologischer Konzeptionen bzw. deren jeweiliger literarischer Formen und funktionaler Bestimmungen. Zu nennen sind hier vor allem: 1. die antiken Einteilungen der Philosophie, insbesondere die Prolegomena und die Kommentare zum Korpus der aristotelischen Schriften, 2. die Systematik der Wissenschaften zur islamischen Pflichtenlehre und Dogmatik sowie 3. der Wissenskanon der im weitesten Sinne politischen Verwaltung des islamischen Gemeinwesens.¹⁸ Ihren Niederschlag fanden diese Einteilungen in klassischen arabischen (und z. T. persischen) enzyklopädischen Werken, welche a) die Wissenschaften in ihrer Gesamtheit nach ihren wesentlichen Inhalten benennen und systematisieren, diese b) zu Studienzwecken zielgruppen- bzw. nutzerorientiert unter didaktischen Gesichtspunkten anordnen und zueinander in Beziehung setzen sowie nicht zuletzt c) durch diese Systematik eine islamische Weltsicht zum Ausdruck bringen, die transkulturelle (etwa griechische und iranische) Konzeptionen mit traditionsgebundenen (im Koran und Hadith verwurzelten) religiösen Auffassungen zu Wissen und Wissenstransfer verbindet.

Eine maßgebliche frühe Wissenschaftsklassifikation stammt von dem Logiker, Philosophen und Musiktheoretiker al-Fārābī (gest. 950). In seinem *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* (›Die Aufzählung der Wissenschaften‹) teilt er die Gegenstände und Geltungsbereiche der einzelnen Disziplinen in fünf Bereiche ein:

1. die Sprachwissenschaft (*ʿilm al-lisān*) mit Semantik, Morphologie, Syntax, Orthographie, Rezitation und Prosodie/Metrik,
2. die Logik (*ʿilm al-manṭiq*), die sich mit den Regeln und dem Nutzen des Denkens beschäftigt und sich auf alle Bereiche der erkennbaren Dinge erstreckt,
3. die Mathematik (*ʿilm at-taʿālīm*) als propädeutische Wissenschaft; zu dieser zählten Arithmetik, Geometrie, Optik, Astrologie und Astronomie, Musik, Statik (i. e. die ›Kenntnis der Gewichte‹) sowie Ingenieurskunst (i. e. die ›Kenntnis der [mechanischen] Behelfe‹),
4. die Physik (*al-ʿilm at-ṭabīʿī*), welche die Körper und ihre Eigenschaften erforscht, sowie die Metaphysik (*mā baʿda at-ṭabīʿī*; auch: *al-ʿilm al-ilāhī*), welche die Existenz der Dinge generell hinterfragt und dabei immaterielle Dinge einschließt, sowie
5. die Wissenschaft vom Gemeinwesen (*al-ʿilm al-madani*), die sich »mit Handlungen und Charaktereigenschaften beschäftigt, die zum wahren (jenseitigen) Glück führen und in Gemeinwesen mit vorzüglicher Leitung (*siyāsa* bzw. *riʾāsa*) anzutreffen sind«¹⁹, die Rechtswissenschaft (*ʿilm al-fiqh*), die Urteile aus den im religiösen Gesetz enthaltenen Aussagen ableitet, und die dialektische Theologie (*ʿilm al-*

18 Biesterfeldt, Hans Hinrich, Arabisch-islamische Enzyklopädien. Formen und Funktionen, in: Meier, Christel (Hrsg.), *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, München 2002, 43–83, hier 49.

19 Rudolph, Ulrich, Abū Naṣr al-Fārābī, in: Ders. (Hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt. Bd. 1: 8.–10. Jahrhundert*, Basel 2012, 363–457, hier 378–379.

kalām), die auf den Religionsgründer zurückgehende Ansichten und Handlungen absichert und durchsetzt sowie dem zuwiderlaufende Meinungen widerlegt.²⁰

Gleichermaßen originell, wenn auch auf andere Art, ist die Wissenschaftsklassifikation von Ibn Farīgūn (lebte Mitte des 10. Jhs.), der die Systematik der Wissenschaften in einer Art von Baumdiagrammen (Sg. *tašḡīr*) oder *knowledge graphs*, wie man heute sagen würde, visualisiert,²¹ wie auch jene von Abū ‘Abdallāh al-Ḥwārazmī (gest. 990 oder 991; von den Lauteren Brüdern im 10. Jahrhundert in Basra) sowie die von dem Literaten und Philosophen Ibn Ḥazm (gest. 1064).²²

5 Wissenschaftsdisziplinen

Die nun folgenden Einblicke in die Grundzüge der Entwicklung wichtiger Bereiche dieser reichhaltigen Wissenschaftstradition – sowohl der religiösen Disziplinen als auch der nicht religiös argumentierenden (bzw. säkularen) Geistes- und Naturwissenschaften – vermitteln einen Eindruck von der Vielfalt und den Spezifika muslimischer Gelehrsamkeit jener Zeit.

5.1 Koranlesung und Koranexegese

Die Bestrebungen der Muslime, Wortlaut, Bedeutung, Struktur und Kontext der koranischen Offenbarung besser zu verstehen, begannen bereits zu Lebzeiten Muhammads und erreichten eine neue Dimension unter den ersten rechtgeleiteten Kalifen mit der Zusammenstellung des Korans in Schriftform.²³ Damit war einerseits der Schwerpunkt der Überlieferung des Korans von der mündlichen zur schriftlichen Weitergabe verschoben. Andererseits wurde für die frühen Muslime somit eine gezielte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem *textus receptus* des Korans möglich. Diese betraf zunächst Varianten in den Lesarten (*qirāʾāt*) sowie orthographische, lexikographische und grammatikalische Besonderheiten. In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts kamen die Einführung einer Plene-Schreibung für den bis dahin weitgehend unvokalisierten Text des Korans, seine Einteilung in Abschnitte, die Herausbildung von Schulen zu den Lesarten sowie die ersten Korankommentare hinzu. Das älteste bekannte ›Buch über die Lesarten‹ ist das

20 Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad, *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, Kairo 1949. Nachdr. Sezgin, Fuat, *Islamic Philosophy 10*, Frankfurt am Main 1999, 32–104. Zur Übersetzung der lateinischen Version siehe Schupp, Franz, *Al-Fārābī. Über die Wissenschaften. De scientiis*, Hamburg 2008.

21 Biesterfeldt, Hans Hinrich, Ibn Farīgūn, in: Rudolph, Ulrich (Hrsg.), *Grundriss der Philosophie. Bd. 1*, Basel 2012, 167–170.

22 Typologisierende Darstellungen zu den Wissenschaften finden sich u. a. bei al-Ġazālī (gest. 1111) und Ibn Ḥaldūn (gest. 1406), deren Systematiken später intensiv rezipiert wurden.

23 Siehe hierzu Tamer, Georges, Der Koran, in: Ders. (Hrsg.), *Islam I, Entstehung, Konfessionen, Dynastien*, Stuttgart 2023, 97–135.

Kitāb Fī l-qirāʾāt des irakischen Gelehrten Yaḥyā ibn Yaʿmar (gest. ca. 708).²⁴ Die von Sunniten wie Schiiten gleichermaßen anerkannten und heute als kanonisch geltenden ›sieben Lesarten‹ des Korans, die sämtlich auf dem *textus receptus* beruhen, wurden im 8. Jahrhundert erstmals von Ibn Muğāhid (gest. 936) aus Bagdad zusammengestellt.²⁵ Sein *Kitāb as-Sabʿa fī l-qirāʾāt* (›Das Buch über die sieben Lesarten‹) ist ein klassisches Standardwerk dieser Wissensdisziplin.

Die Koranexegese (*tafsīr*, *taʿwīl*) besitzt herausragende Bedeutung für die Geschichte der religiösen Wissenschaften im Islam. Sie reflektiert sowohl die kollektiven Aktivitäten der Gelehrten, die einer bestimmten Tradition verpflichtet sind, als auch die Tatkraft und den Ideenreichtum Einzelner, die sich die Freiheit nahmen, von dieser Tradition abzuweichen.²⁶ *Tafsīr* (›Interpretation, Erklärung‹, vgl. Koran 25:33) mit dem zugrundeliegenden Verb *fassara* (›etwas Verborgenes aufdecken‹) steht für die Interpretation aufgrund eines bereits vorhandenen Wissensstandes. *Taʿwīl* (›Interpretation, Exegese, Rückführung auf den Anfang‹, 18-mal im Koran) wiederum deutet auf die Auslegung durch Reflexion und tiefes Nachsinnen (*dirāya*) hin, obgleich sich die Bedeutungen dieser Termini je nach Zeit und Autor überschneiden können. Auch entsprechende christliche und jüdische Konzeptionen haben auf diese eingewirkt.²⁷

Als zunächst mündliche Tätigkeit geht auch die Auslegung des Korans bereits auf das 7. Jahrhundert zurück. Doch gesicherte Nachweise, etwa auf der Grundlage historischer Informationen über erste Schriften dieses Genres, gibt es erst ab dem 8. Jahrhundert. Frühe Korankommentare werden nach der Art ihrer Darstellung unterschieden in 1. paraphrasierend, 2. narrativ und 3. rechtlich orientiert. Generell für dieses Genre zutreffend ist eine funktionale Klassifikation in a) enzyklopädische Kommentare als Referenzwerke, b) summarische Kommentare zur Lehre in der Medrese sowie c) zusätzliche Erklärungen in den Glossen (Sg. *ḥāšiya*) von Medrese-Kommentaren.

Wichtige Werke der Kommentarliteratur sind *at-Tafsīr* (›Der Kommentar‹) des Glaubenskriegers und Gelehrten Muqātil ibn Sulaimān (gest. ca. 767); der monumentale und wohl wichtigste klassische Kommentar mit hermeneutischem Ansatz *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-Qurʾān* (›Die Zusammenstellung der Erläuterung zur Interpretation der Verse des Korans‹) des Exegeten und Historikers aṭ-Ṭabarī (gest. 923); der gleichermaßen voluminöse, theologisch orientierte *Taʿwīlāt ahl as-sunna* (›Die Koranauslegungen der Anhänger der Sunna‹) von al-Māturīdī (gest. 944); der rationalistisch und muʿtazilitisch orientierte *Mutašābih al-Qurʾān* (›Die mehrdeutigen Passagen im Koran‹) von ʿAbd al-Ġabbār al-Hamadānī (gest. 1025), der auch einen

24 Van Ess, Josef, *Kleine Schriften, Bd. 2* (Islamic History and Civilization 137), Leiden 2018, 703.

25 Schoeler, Gregor, *The Genesis of Literature in Islam. From the Aural to the Read* (The New Edinburgh Islamic Surveys), Edinburgh 2009, 30–39.

26 Saleh, Walid, *Quranic Commentaries*, in: Nasr, Husain u. a. (Hrsg.), *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, 1645–1658, insbes. 1657.

27 Vgl. zu *fassara* im Arabischen auch das aramäische Lehnwort im Hebräischen der Bibel (Kohélet 8:1) und der Qumran-Schriftrollen: *pešer*, Pl. *pešarīm*, im Sinne von ›Deutung, Erläuterung, Interpretation‹.

Überblick über die verschiedenen Methoden zur Koranexegese gibt;²⁸ der ebenfalls rationalistisch geprägte Kommentar mit hermeneutischem Ansatz *at-Tibyān fī tafsīr al-Qurʿān* (›Die Erklärung zur Exegese des Korans‹) des Schiiten Abū Ğaʿfar aṭ-Ṭūsī (gest. 1067); der philologisch-literaturkritische Methoden verwendende *al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl* (›Die Enthüllung der Wahrheiten der Offenbarung‹) des Muʿtaziliten az-Zamaḥšarī (gest. 1144) sowie *Mafāṭīḥ al-ġaib* (›Die Schlüssel zum Unbekannten‹), auch bekannt als *at-Tafsīr al-kabīr* (›Der große Kommentar‹), des philosophisch orientierten Theologen Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1210).

Introspektive Zugänge zum Koran weisen bedeutende mystische Kommentare auf wie jene von Sahl at-Tustarī (gest. 896) und dem in dessen Tradition stehenden Ibn al-ʿArabī (gest. 1240) wie auch der umfangreiche persische Kommentar von Rašīd ad-Dīn al-Maibudī (lebte erste Hälfte des 12. Jhs.). Speziell genannt werden soll das zehnbändige Werk *Rūḥ al-bayān* (›Der Geist der Klarheit‹) von Ismāʿīl Ḥaqqī al-Brūsawī (gest. 1725), der wichtigste mystische Kommentar aus der Osmanenzeit. Zwei wegweisende biographische Enzyklopädien zu den Vertretern der Koranauslegung mit dem Titel *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (›Die Klassen der Koranexegeten‹) stammen von as-Suyūṭī und Šams ad-Dīn ad-Dāwūdī (gest. 1538).

5.2 Traditionswissenschaft und Jurisprudenz

Die gleichermaßen umfangreiche Literatur mit Überlieferungen zu all dem, was der Prophet Muhammad gesagt, getan, missbilligt und stillschweigend geduldet habe sowie den damit zusammenhängenden Berichten über seine engsten Gefährten, vermittelt ausführliche Informationen zu den religiös-politischen, rechtlichen und sozialen Verhältnissen der islamischen Frühzeit. Darüber hinaus erlaubt diese Literatur wichtige Einblicke in die frühe Entwicklung von Methoden und Praktiken des muslimischen Wissenstransfers. Der Begriff *ḥadīṭ* (›Neuigkeit, Gespräch, Erzählung‹) bezeichnet dabei sowohl die einzelne Überlieferung bzw. Tradition als auch das Textkorpus insgesamt. Eng damit verbunden ist der Terminus *sunna* (›gewohnte Handlungsweise, Brauch‹, 16-mal im Koran), der für die Handlungsweisen und zu gesetzlich verbindlichen Präzedenzfällen erhobenen Praktiken Muhammads und davon ausgehend im weiteren Sinne für die Gewohnheiten der islamischen Gemeinschaft steht.

Um diesen Wissensschatz für die nachkommenden Generationen zu sichern, entwickelten Gelehrte bereits ab dem 7. Jahrhundert das, was als *ʿilm al-ḥadīṭ* (›Hadith-Wissenschaft‹) bekannt ist und sich explizit den technischen und inhaltlichen Fragen der Überlieferung der aus Einzelsentenzen oder längeren Erzählungen bestehenden prophetischen Traditionen widmet. Gegenstand solcher wissenschaftlich-kritischen Prüfungen waren zum einen der Textteil (*matn*) einer Überlieferung selbst sowie vor allem die daran geknüpfte Kette von Gewährsleuten (*isnād*, wörtl.

28 Saleh, *Quranic Commentaries*, 1650.

›Stütze‹), die diesem vorangestellt ist. Auf systematische Weise wurde der *isnād* etwa ab dem letzten Drittel des 7. Jahrhunderts genutzt.

Im 9. Jahrhundert schließlich entstanden die großen Hadith-Kompendien, in denen diese Einzeltexte zusammengestellt und systematisiert wurden. Zahlreiche ältere, kleinere Hadith-Sammlungen wurden dadurch obsolet und sind heute meist verloren. Sechs der großen Hadith-Kompendien aus jener Zeit (*al-kutub as-sitta*, ›die sechs Bücher‹) gelten Sunniten als kanonisch. Die drei wichtigsten davon sind *al-Ğāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* (›Die einwandfreie Zusammenstellung‹) von al-Buḥārī (gest. 870), *aṣ-ṣaḥīḥ* (›Das Einwandfreie [der Überlieferungen]‹) von Muslim ibn al-Ḥağğāğ (gest. 875) und *as-Sunan* (›Die [beispielhaften] Handlungs- und Verhaltensweisen‹) von Abū Dāwūd as-Siğistānī (gest. 889). Für Schiiten sind vier Sammlungen (*al-kutub al-arba‘a*, ›die vier Bücher‹) normativ, die neben den Worten und Taten Muhammads vor allem jene der schiitischen Imame enthalten. Es sind dies *al-Kāfi* (›Die Hinreichende [Sammlung]‹) von al-Kulainī (gest. ca. 941), *Man lā yaḥḍuruḥu l-faḥīḥ* (›Wer keinen Rechtsgelehrten zu Verfügung hat [soll dieses Handbuch konsultieren]‹) von Ibn Bābawaiḥ (gest. 991) sowie *al-Istibṣār fīmā ḥṭulifa fiḥi min al-aḥbār* (›Die genaue Betrachtung der Berichte, die umstritten sind‹) und *Tahḏīb al-aḥkām* (›Die Verfeinerung der Rechtsvorschriften‹), beide von Muḥammad ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (gest. 1067).

Durch die geographisch immer ausgedehnteren Reisen der Religionsgelehrten auf der ›Suche nach Wissen‹ (*ṭalab al-‘ilm*) und die komplexer werdenden Gelehrtennetzwerke kamen mit der Zeit immer mehr Prophetentraditionen in Umlauf, die auch (religiös-politisch motivierte oder aus frommen Gründen entstandene) textliche Änderungen und z. T. Fälschungen einschlossen. Dieser Umstand veranlasste die Hadith-Gelehrten schon früh, sich kritisch mit den Inhalten der Berichte, vor allem aber auch mit ihren Überlieferungswegen und den Biographien ihrer Tradenten auseinanderzusetzen. Für diese frühe Traditionskritik stehen Autoren wie Šu‘ba ibn al-Ḥağğāğ (gest. 776), Yaḥyā al-Qaṭṭān (gest. 813) und der bereits genannte Ibn Ḥanbal, die entscheidend zur Entstehung der *ṭabaqāt*-Bücher beitrugen, in denen die biographischen Angaben zu den Überlieferern nach Generation und Wohnort gelistet sind. Andere Werke folgten zur Überliefererkritik (*al-ğarḥ wa-t-ta‘dīl*, wörtl. ›Verunglimpfen und Für-vertrauenswürdig-Erklären‹) sowie zum Wissen um die Biographien der an der Überlieferung beteiligten Männer (und Frauen) (*‘ilm ar-riğāl*).

Auch Kommentare zu Hadith-Kompendien (Sg. *ṣarḥ al-ḥadīṯ*) entstanden. Wichtige Zeugnisse hierfür sind der mystische Hadith-Kommentar von al-Ḥakīm at-Tirmidī (gest. ca. 910), *Nawādir al-uṣūl (fī ma‘rifat aḥādīṯ ar-rasūl)* (›Die Seltenen unter den Grundlagentexten [zur Kenntnis der Nachrichten über den Gottesgesandten]‹), die konventionellen Kommentare von Abū Sulaimān al-Ḥaṭṭābī (gest. 996 oder 998) zu den Kompilationen von al-Buḥārī und Abū Dāwūd sowie jener von Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī (gest. 1449) zur Sammlung von al-Buḥārī.

Mit ihren Aussagen zur überlieferten Norm, der *sunna*, waren die frühen Traditionskompendien neben dem Koran die Hauptquelle der Rechtsfindung in den ersten beiden Jahrhunderten des Islams. Hinzu trat als dritte Kategorie die von den Gründungsvätern der frühen Rechtsschulen (Sg. *maḏhab*) verfassten bzw. ihnen zuge-

schriebenen Schriften über die Grundlagen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*, wörtl. ›Wurzeln des Verstehens‹), die sich mit der Methodik und dem Instrumentarium zur Rechtsbestimmung befassen. Zu den ursprünglichen *uṣūl* – zunächst nur Koran und Sunna – traten nun weitere hinzu, die von den einzelnen Rechtsschulen unterschiedlich gewichtet wurden: der Konsens (*iǧmāʿ*), der Analogieschluss (*qiyās*), die Rechtsfindung durch begründete Meinungsäußerung (*raʿy*), die juristische Präferenz bzw. Billigung (*istiḥsān*) und die vorgefundene juristische Praxis (*ʿamal*). Während die frühesten Texte zur Rechtsfindung nahezu sämtlich nur durch Zitate in späteren Werken bekannt sind, ist mit dem thematisch geordneten Traditionswerk *al-Muwatṭaʿ* (›Der Geebnete [Pfad]‹) des medinensischen Juristen Mālik ibn Anas (gest. 778) eines der ältesten authentischen Textbücher zum islamischen Recht (in zwei Rezensionen) erhalten. Die früheste systematische Darstellung zu diesem Recht wiederum stammt von aš-Šāfiʿī (gest. 820), einem Schüler (und Kritiker) von Mālik. Sie ist Gegenstand seiner berühmten *ar-Risāla fī uṣūl al-fiqh* (›Das Traktat über die Rechtsgrundlagen‹). Die anderen beiden Eponyme der bis heute existierenden vier großen sunnitischen Rechtsschulen sind Abū Ḥanīfa (gest. 767) aus Kufa und Ibn Ḥanbal in Basra und Bagdad. Zu den weniger traditionell-argumentativ und auf einzelne Rechtsfälle ausgerichteten, sondern in ihrer Gesamtschau des Rechts mehr analytischen Werken zählen später jene des produktiven šāfiʿitischen Gelehrten as-Suyūṭī (gest. 1505) aus Kairo sowie des gleichfalls ägyptischen Ḥanafiten Ibn Nuǧaim (gest. 1563). Spezifische Interpretationen des Rechts entwickelten ab dem 8. und 9. Jahrhundert die Ibāḍiten zunächst in Basra, dann im Maghreb und auf der Arabischen Halbinsel, sowie die Schiiten in ihren theologischen Zentren in Qom und Nadschaf.²⁹

5.3 Geschichtsschreibung

Das Geschichtsbewusstsein der alten Araber war durch Stammestraditionen geprägt und äußerte sich in den weithin mündlich gepflegten Genealogien, der altarabischen Poesie sowie den Prosatexten über die *ayyām al-ʿarab*, d. h. ›die [Schlachten-]Tage der Araber‹. Der allgemeine Kontext des Auftretens Muhammads als Prophet, sein Anspruch, die letzte und einzig unverfälschte Offenbarung Gottes zu verkünden, sowie die Reaktionen auf diese Entwicklungen machen zudem deutlich, dass die Araber Anfang des 7. Jahrhunderts auch mit jüdischen und christlichen heilsgeschichtlichen Vorstellungen vertraut waren. Der Siegeszug des Islams, der Eintritt der Araber in die Weltgeschichte, ihr Kontakt mit fremden Völkern und Kulturen sowie nicht zuletzt die Rechtfertigung ihrer historischen Sendung im Namen des

29 Im 20. Jahrhundert ist Beirut als Zentrum schiitischer Geistlichkeit hinzugetreten, wo der führende zwölferschiitische Geistliche Muhammad Hussein Fadlallah (1935–2010) u. a. als ›geistiger Mentor‹ der schiitischen Organisation Hizbollah (›Partei Gottes‹) wirkte. Vgl. auch Böttcher, Annabelle, Ayatollah Fadlallah und seine Wohltätigkeitsorganisation al-Mabarrat, in: Brunner, Rainer u. a. (Hrsg.), *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden 2002, 41–47.

Islams trugen dann auch unmittelbar zur Ausformung eines islamischen Geschichtsbildes bei. Damit waren die geistigen und materiellen Voraussetzungen für eine »sachliche Geschichtsschreibung« im Islam gegeben.³⁰

Unter dem Einfluss und in Wechselwirkung mit der Hadith-Literatur sowie aus Interesse für die *maǧāzī* (›Feldzüge‹) und die *sīra* (›Biographie‹) Muhammads entwickelte sich die junge Historiographie (*taʿrīḥ*, mit dem dazugehörigen Verb *arraḥa*, ›datieren‹)³¹ ab der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zu einer eigenen Wissenschaftsdisziplin. Die berühmten Vorlesungsskripte zur Prophetenbiographie von Ibn Ishāq (gest. 767), redigiert und publiziert von Ibn Hišām (gest. 828 oder 833), sowie die frühen und von späteren Autoren oft überarbeiteten Geschichtssammlungen von Abū Miḥnaf (gest. 774), Saif ibn ʿUmar (gest. ca. 796), Hišām al-Kalbī (gest. 819), al-Haiṭam ibn ʿAdī (gest. 822), al-Wāqidī (gest. 822), Naṣr ibn Muzāḥim (gest. 827), ʿAlī al-Madāʿinī (gest. 840) und Ibn Saʿd (gest. 845) legen davon beredtes Zeugnis ab. Auffällig ist dabei, dass sich unter den frühen muslimischen Historikern zahlreiche schiitisch gesinnte Gelehrte befanden, zu denen etwas später auch al-Yaʿqūbī (gest. 891) und Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī (gest. nach 971) zu zählen sind.

Während der am Hofe mehrerer Abbasidenkalifen wirkende Historiker al-Balāḍurī (gest. 892) in seinem vielbändigen *Futūḥ al-buldān* (›Die Eroberungen der Länder‹) und dem *Ansāb al-ašrāf* (›Die Genealogien der Edlen‹) alle ihm zugänglichen Einzelberichte zu wichtigen Ereignissen und Akteuren der islamischen Geschichte kompilierte, gilt der bereits genannte aṭ-Ṭabarī, als Privatgelehrter in Bagdad wirkend, als der klassische muslimische Historiker *par excellence*. Seine Universalgeschichte *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk* (›Die Geschichte der Gesandten und der Könige‹) erweist sich ungeachtet der traditionellen Gewährsketten zur Kennzeichnung der einzelnen Informationen als ein *opus magnum* mit einem weitblickenden, analytisch-geschichtsphilosophischen Ansatz und einem didaktisch-ethischen Anspruch.

Ibn Miskawaih (gest. 1030), bedeutender Moralphilosoph und zugleich Bibliothekar in den großen Bibliotheken der Buyiden-Herrscher, steht mit seiner programmatischen Universalgeschichte *Taǧārib al-umam* (›Die Erfahrungen der Völker‹) in der Tradition von aṭ-Ṭabarī. Doch mehr noch als jener war Ibn Miskawaih einer didaktisch aufbereiteten, ethisch untermauerten Geschichtsdarstellung verpflichtet.³² Der Bagdader Intellektuelle al-Masʿūdī (gest. 956) bietet in seinem im *adab*-Stil verfassten *Murūǧ ad-dahab* (›Auen aus Gold‹) nach einer geographischen Einleitung eine Geschichte der Herrscher und der damit verbundenen Ereignisse. Große Universalgeschichten sind zudem *al-Kāmil fī t-tārīḥ* (›Das Vollständige [Werk] zur Geschichte‹) von Ibn al-Aṭīr (gest. 1233) und *Tārīḥ al-islām* (›Die Geschichte des

30 Fück, Johann, *Muḥammad ibn Ishāq. Literarhistorische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1925, 1.

31 Das Wort *taʿrīḥ* bzw. die offenbar ältere Form *tārīḥ* sind nicht-arabischen Ursprungs und gehen wahrscheinlich auf die gemeinsemitische, im Arabischen aber nicht belegte Wurzel für ›Mond‹ und ›Monat‹ (*w/y-r-ḥ*) zurück. Vgl. De Blois, François C. u. a., Art. »Taʿrīḥ«, in: *EF* 10, 257–302, hier 258 und 271.

32 Günther/El Jamouhi, *Der Moralphilosoph*, 36–37.

Islams) von aḏ-Dahabī (gest. 1348). Der Stadt- und Gelehrten-geschichte von Bagdad bzw. Damaskus widmeten sich al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī (gest. 1071) und Ibn ʿAsākir (gest. 1176). Eine besonders wertvolle Quelle zur islamischen Wissensgeschichte ist (*Iršād ad-Dāris fī tāriḥ al-madāris*) ([Anleitung für den] Studierenden zur Geschichte der höheren Bildungsanstalten), in dem der Damaszener Richter und Historiker ʿAbd al-Qādir an-Nuʿaimī (gest. 1521) eine Topographie der Bildungslandschaft seiner Stadt in der Zeit zwischen dem 11. und dem 16. Jahrhundert entwirft. Er verzeichnet hier nicht nur eine Vielzahl von Einrichtungen und Orten zur höheren religiösen Bildung, sondern informiert auch über ihre Lage und Architektur sowie ihr Lehrpersonal und programm.

Unter den zahlreichen Regionalgeschichten zu nennen ist die Chronik *al-Bayān al-muḡrib fī aḥbār mulūk al-Andalus wa-l-Maḡrib* (Die bemerkenswerte Erklärung zu den Nachrichten der Könige von al-Andalus und des Maghreb) von Ibn ʿIdārī al-Marrākuṣī (lebte im 13. Jh.), in der zahlreiche ältere, heute verlorene Quellen zitiert werden. Auch das von Ibn Ḥaldūn verfasste dreibändige *Kitāb al-ʿIbar* (Das Buch der Beispiele)³³ ist der Geschichte des Maghreb gewidmet. Die Abhandlung ist ein prominentes Beispiel für die »neue Schule« in der islamischen Historiographie, die von der annalistischen Darstellung abweicht und einem thematischen, enzyklopädischen Zugang zur Geschichte (*maḡmūʿa*) verpflichtet ist.

Klassische Chroniken in persischer Sprache sind jene von Rašīd ad-Dīn Faḡlallāh (gest. 1318), Wesir am Hof der Ilkhane, und Abū l-Faḡl Baiḥaqī (gest. 1077), einem Kanzleisekretär unter den Ghaznawiden. Abū ʿAlī Balʿamī (gest. ca. 974), der als Wesir unter den Samaniden wirkte, übersetzte wiederum Teile der Annalen von aṭ-Ṭabarī ins Persische und nahm dessen chronologische Grundstruktur zum Vorbild seines später sehr einflussreichen Geschichtswerkes. Das berühmte *Šāhnāme* (Königsbuch) von Firdausī (gest. 1010) ist hingegen um die Ereignisgeschichte der iranischen Schahs organisiert. Auch die späteren historiographischen Werke in persischer Sprache vermitteln wertvolle Einblicke in die Entwicklung und die Charakteristika der (höfischen) Hochkulturen in Iran, Zentralasien und Indien sowie im Osmanischen Reich, wo das Persische bis an die Wende zur Moderne als Kultur- und Wissenschaftssprache verwendet wurde. Bemerkenswert ist, dass die Mehrheit der auf Persisch schreibenden Historiker Verwaltungs- bzw. Staatsbeamte oder Literaten an einem Hof waren und dass ihre Werke den rhetorischen Konventionen der Kanzleien verpflichtet sind.³⁴

Der osmanische Historiker, Literat und Verwaltungsbeamte Muṣṭafā ʿAlī (gest. 1600) stellte u. a. die Frage nach der Bedeutung der islamischen Eroberungen für den osmanischen Staat. Im Anschluss begannen bestimmte osmanische Historiker

33 Vollständig: *Kitāb al-ʿIbar wa-dīwān al-mubtadaʿ wa-l-ḥabar fī tāriḥ al-ʿarab wa-l-ʿaḡam wa-l-barbar wa-man ʿāṣarahum min ḡawī aš-šaʿn al-akbar* (Das Buch der Beispiele sowie die Sammlung der Ursprünge und der nachfolgenden Geschichte in den Zeiten der Araber, Nicht-Araber und Berber sowie der mächtigsten Herrscher, die ihre Zeitgenossen waren).

34 Melville, Charles, Introduction, in: Ders. (Hrsg.), *Persian Historiography*, London/New York 2012, xxv–lvi.

– wie Munağğim Bāšī (Müneccimbaşı, gest. 1702) in seiner Universalgeschichte –, sich auch mit der europäischen Geschichte vertraut zu machen. Spätestens im 18. Jahrhundert ist vor dem Hintergrund der Kontakte der islamischen Welt mit Europa ein Wandel im Umgang mit der Geschichte zu verzeichnen. Der angesehene ägyptische Historiker al-Ğabartī (gest. 1825) berichtet in seiner großen Chronik *Ağā'ib al-āṭār fī t-tarāğim wa-l-aḥbār* (›Die Besonderheiten unter den historischen Zeugnissen zu Biographien und Berichten‹), die in einer alexandrinischen Zeitung zunächst als Vorabdruck erschienen war, auch über Napoleons Expedition nach Ägypten und deren Auswirkungen.

5.4 Geographie und Reiseliteratur

Die Angaben zu Städten und Ländern in der altarabischen Poesie und den frühen arabischen Werken zu den islamischen Eroberungen zeugen von der Vertrautheit der Araber und der ersten Muslime mit den elementaren Parametern der Geographie. Entscheidende Impulse erfuhren die Geographie und die Kartographie unter den Abbasiden durch die arabische Übersetzung und Rezeption der Werke und Karten antiker griechischer und indischer Gelehrter. Die Vorstellung von der Einteilung der Welt in sieben geometrische ›Zirkel‹ (Sg. *kišwar*) bzw. sieben ›Reiche‹ (Sg. *iqlim*) – Indien, China, die Türken, Rüm (Byzanz), Afrika mit Arabien sowie im Zentrum Iran – reflektiert altiranische Auffassungen, wobei der Begriff *iqlim* wie auch das deutsche *Klima* auf das griechische Wort *klima* zurückgeht.³⁵

Pioniere der aufstrebenden Geographie im Islam waren der als Literat und Theologe gefeierte al-Ğāḥiẓ (gest. 868/9) mit seinem *Kitāb al-Amṣār wa-ʿağā'ib al-buldān* (›Das Buch über die Hauptstädte und die Besonderheiten der Länder‹) sowie Ibn Ḥurradāḍbih (gest. nach 902), der in Bagdad und Samarra als Direktor für Post- und Nachrichtenwesen tätig war und das *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik* (›Das Buch der Reiserouten und Königreiche‹) verfasste.

Klassiker der islamischen Geographie stammen von Abū Zaid al-Balḥī (gest. 934), Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Istahri (gest. 957), Abū l-Qāsim ibn Ḥauqal (gest. nach 978) und Muḥammad ibn Aḥmad al-Muqaddasī (bzw. al-Maqdisī, gest. ca. 1000). Darüber hinaus erhielt die Geographie wichtige Impulse von den historisch bzw. naturwissenschaftlich ausgerichteten Werken von al-Masʿūdī (gest. ca. 956) und al-Bīrūnī (gest. ca. 1048). Höhepunkte erreichte das klassische geographische Schaffen der Muslime noch einmal mit Abū ʿUбайд al-Bakrī (gest. 1154) und Muḥammad al-Idrīsī (gest. ca. 1165).

Zu nennen sind in diesem Zusammenhang auch mehrere umfangreiche Reiseberichte. Dazu zählen die Bücher über die Reisen von Ibn Faḍlān (lebte Anfang des 10. Jhs.) zu den Wolgabulgaren, von Ibn Ğubair (gest. 1217) nach Syrien, Irak und Sizilien, von Ibn Baṭṭūṭa (gest. 1369), dem ›muslimischen Marco Polo‹, bis nach

35 Ahmad, Maqbul/Taeschner, Franz, Art. »Djuğhrāfiyā«, in: *EF* 2, 575–590.

Sumatra und China (allerdings retrospektiv zum Teil durch Legenden angereichert) und an-Nahrawālī (gest. ca. 1582), der von Mekka nach Istanbul reiste.

5.5 Philosophie, Theologie und Mystik

Im Kontext eines weitreichenden, auch die Wissenschaften erfassenden Neuaufbruchs entwickelte sich ein spezielles Interesse an der Philosophie. Al-Kindī, ›der Philosoph der Araber‹, wie ihn die späteren muslimischen Gelehrten ehrenvoll nennen, hatte in der abbasidischen Hauptstadt Bagdad direkten Zugang zu den Übersetzungen antiker Texte. Er beteiligte sich auch selbst daran, griechische Texte zur Übersetzung auszuwählen, Übersetzungen zu korrigieren und die philosophische Terminologie im Arabischen zu entwickeln. Sein Hauptwerk zur Metaphysik *Fī l-falsafa al-ūlā* (›Über die erste Philosophie‹), der Traktat *Fī l-ʿaql* (›Über den Intellekt‹) sowie das *Fī ḥudūd al-ašyāʾ wa-rusūmiḥā* (›Über die Definitionen und die Beschreibungen der Dinge‹) gaben der philosophisch orientierten Wissenschaftstradition im Islam wichtige Impulse.

Der persischstämmige Arzt und Philosoph Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 925 oder 935) war aufgrund seiner guten Ausbildung in den griechischen Wissenschaften besonders an der Erkenntnislehre (im Kontext von Prophetie) interessiert. Als Freidenker vertrat er u. a. die Auffassung, dass der Mensch sein Leben durch Wissensaneignung und rechtes Handeln steuern könne.

Al-Fārābī, von rationalen muslimischen Philosophen als ›zweiter Lehrer‹ nach Aristoteles bezeichnet, hatte in Bagdad vorwiegend bei christlichen Gelehrten (oft aus dem Syrischen übersetzte) griechische philosophische Texte studiert. Seine Arbeiten zur aristotelischen Logik und zur Bedeutung des Verstandes für den Geschichtsverlauf – ausgearbeitet vor allem in seinem Hauptwerk *Mabādīʾ ar-rāʾiḥ al-madīna al-fāḍila* (›Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner des vorzüglichen Staates‹) – wurden von späteren Generationen muslimischer Gelehrter umfangreich rezipiert.

Der Universalgelehrte, Mediziner und Philosoph Ibn Sīnā wiederum versuchte u. a. im *aš-šifāʾ* (›Die Heilung [der Seele]‹) und im *al-lsārāt wa-t-tanbīḥāt* (›Die Hinweise und Mahnungen‹), einem Buch über Logik, Physik und Metaphysik, zu ergründen, wie der Mensch nicht nur seine Umwelt, sondern auch sich selbst wahrnimmt. Eine Antwort auf diese Frage sah er darin, dass die Seele der Träger des Bewusstseins sei.

Philosophisch orientierte Theologen wie al-Ġazālī und sein Nachfolger Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī würdigten die mystischen Zugänge zum Wissen in Anerkennung ihrer Bedeutung für die islamische ›Orthodoxie‹ sunnitischer Prägung.³⁶ In seinem mystischen Alterswerk *Miškāt al-anwār* (›Die Nische der Lichter‹) geht al-Ġazālī auf die Bedeutung der Vernunft für die Erkenntnis sowie auf die Rolle des Symbolismus

36 Winter, Tim, Introduction, in: Winter, Tim (Hrsg.), *Classical Islamic Theology*, Cambridge 2008, 1–16, hier 2–3.

für das Wissen um die Religion ein, wobei er die hingebungsvolle Gottesliebe als die zentrale Wahrnehmung hervorhebt.

Der andalusische Rechtsgelehrte, Philosoph und Mediziner Ibn Rušd (gest. 1198) setzte sich mit Aristoteles, al-Fārābī, Ibn Sīnā und al-Ġazālī auseinander. In seinem in Form eines Rechtsgutachtens verfassten *Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā baina š-šarī'a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl* (›Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von religiösem Gesetz und Philosophie‹) argumentiert er, dass der Koran und die islamische Gesetzgebung das rationale Denken und die Beschäftigung mit der Philosophie nicht nur schützen, sondern geradezu dazu auffordern. Allerdings seien prinzipielle, logische Demonstration und apodiktischer Beweis (wie in der Philosophie) den Intellektuellen vorbehalten; die Mehrheit der Menschen verstehe lediglich wohlbegründete (aber nicht-prinzipielle) dialektische und rhetorische Argumente (wie in der Religion).

Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī mit dem Beinamen *al-Maqtūl* (›Der Getötete‹; gest. 1191) aus Aleppo, Begründer der ›Philosophie der Erleuchtung‹ bzw. der ›Lichtphilosophie‹ (*ḥikmat al-išrāq*) im Islam, kombinierte aus Sicht seiner Biographen und Adepten in unerreichter Weise zwei Formen der Weisheit: die ›aus der Erfahrung stammende‹ (*ad-dauqīya*) und die ›diskursive‹ (*al-baḥṭīya*).³⁷

Der bedeutende zwölfschiitische Denker und Pädagoge Mullā Ṣadrā (gest. 1640) aus Schiraz fand einen ähnlichen Zugang zum Wissen, wenn er meinte, dass wissenschaftliches Wissen mit intuitivem bzw. spirituellem Wissen ausgeglichen werden müsse und dass Wissen als eine ›Seinsart‹ (*naḥw al-wuġūd*, ›der Weg zum Sein‹) zu definieren sei. Seine Betonung des jenseitigen Aspekts des Lernens hatte großen Einfluss auf die Theorie und Praxis des religiösen Lernens späterer Generationen. Zwei andere philosophisch orientierte zwölfschiitische Kleriker, ʿAlī al-Karakī (gest. 1534) und Muḥammad Bāqir as-Sabzawārī (gest. 1679), unterstrichen, dass die Gelehrten in der Gesellschaft eine aktive Rolle übernehmen und auch mit den politisch Mächtigen Umgang pflegen sollten, um diese zu bilden und zu erziehen.

Hinsichtlich der islamischen Orthodoxie etablierte schon al-Aš'arī (gest. 935), ursprünglich ein Mu'tazilit, nach seiner Annäherung an den Traditionalismus in Basra und Bagdad die rationale Methode der dialektischen Theologie (*kalām*) auch zur Verteidigung ›rechtgläubiger‹ Doktrinen. Zeugnis hierfür sind seine Hauptwerke *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn* (›Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islams und der Dissens der Betenden‹) und *Kitāb al-Luma'* (›Das Buch der Schlaglichter‹). Al-Aš'arī gilt als Begründer einer der beiden wichtigsten orthodoxen Schulen der islamischen Theologie und als ihr wichtigster Hermeneutiker, während die andere Schule auf al-Māturidī (gest. 944) aus Samarkand zurückgeht. Al-Aš'arī's theologische und pädagogische Prinzipien bilden bis heute die Grundlage für die Curricula an traditionell orientierten Bildungseinrichtungen.

Die wohl einflussreichsten Protagonisten des Traditionalismus und einer anti-rationalen Polemik im Islam – die Rechtsgelehrten Ibn Ḥazm (gest. 1064) aus Cor-

37 Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York 1970, 327.

doba und Ibn Taimīya (gest. 1328) in Damaskus – kritisierten vehement die griechisch geprägte arabische Philosophie. Besonders Ibn Taimīya verlangte die Abkehr von der aristotelischen Logik, der rationalen Philosophie und der rationalisierenden Mystik wie jener des andalusischen Gelehrten Ibn al-‘Arabī. Er forderte zum ›rechtgläubigen Weg‹ der Altvorderen (*salaf*) auf und dazu, zu den nach seiner Ansicht einzig gültigen Quellen religiöser Erkenntnis zurückzukehren: dem wörtlichen Verständnis des Korans und der Sunna, wie sie die Propheten geführten und ihre unmittelbaren Nachfolger interpretierten bzw. lebten. Damit inspirierte er nicht nur den syrischen Theologen und Rechtsgelehrten Ibn Qayyim al-Ġauzīya (gest. 1350) sowie später Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (gest. 1792) aus dem heutigen Saudi-Arabien, sondern wurde auch zum *spiritus rector* des modernen Islamismus.³⁸

5.6 Bildung und Erziehung

Bereits ab dem 8. Jahrhundert formierte sich ein arabisch-islamisches Schrifttum, das sich explizit Ratschlägen und Modellen zu Zielen, Inhalten, ethischen Grundregeln, Techniken und Methoden des Lernens und Lehrens widmete. Die Autoren dieser Werke waren Kanzleisekretäre, Koranglehrte, Kenner der Prophetentradition, Philosophen, Theologen, Historiker, Juristen, Ethiker, Mystiker, Naturwissenschaftler und Mediziner. Viele von ihnen hatten umfangreiche pädagogische Erfahrung durch ihre Lehrtätigkeit in Moscheen und Medresen, in privaten Lehr- und Forschungszirkeln oder als Tutoren an Herrscherhöfen. Entsprechend vielfältig sind die Textgattungen, in denen sie sich zu Fragen der Bildung äußern.

Die Kategorie von Schriften über das rechte Verhalten von Lehrern und Schülern wird als ›Verhaltensregeln (*ādāb*) für den Wissenden und den Wissensuchenden bezeichnet – das wohl älteste Werk des Genres trägt den Titel *Kitāb al-‘Ālim wa-l-muta‘allim* (›Das Buch über den Wissenden und den Wissensuchenden‹). Das recht schmale Werk wird dem Juristen und Theologen Abū Ḥanīfa (gest. 767) zugeschrieben, es wurde aber erst von seinem Schüler Abū Muqātil as-Samarqandī (gest. 823) abgefasst. Es enthält einen Dialog zwischen einem Lehrer und seinem Schüler zu Angelegenheiten des religiösen Lernens und Studierens. Auf die Fragen des Schülers (as-Samarqandī) reagiert der Lehrer (Abū Ḥanīfa) mit Beispielen und Allegorien, die den Schüler zum Nachdenken und zu eigenen Schlussfolgerungen anregen sollen.

Der Rechtsgelehrte Ibn Saḥnūn (gest. 970) behandelt in seinem *Adab al-mu‘allimīn* (›Das rechte Verhalten des Lehrers‹) sowohl juristische als auch praktische Aspekte des Alltags an Koran- bzw. religiösen Grundschulen. Dazu zählen die vertragliche Anstellung der Lehrer, ihr Gehalt, die Unterrichtsorganisation und der Lehrplan. Andere Akzente setzt der bereits genannte al-Ġāḥiḡ im *Kitāb al-Mu‘allimīn* (›Das Buch über die Lehrer‹), wenn er die Bedeutung von Büchern für einen kreativen

38 Siehe hierzu den Beitrag von Mohammad Gharaibeh in diesem Band.

Lern- und Bildungsprozess betont. Al-Fārābī entwickelte im oben erwähnten *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* ein Curriculum, in das fremde (griechische) und einheimische (auf Koran und Sunna beruhende) Wissenschaften integriert sind, während Ibn Sīnā im *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb* (›Der Kanon der Medizin‹) einen psychologischen Ansatz verfolgt und ein stabiles emotionales Umfeld sowie die Berücksichtigung der physischen und psychischen Entwicklung des Kindes als essenziell für dessen Lernerfolg hervorhebt.³⁹ Al-Ġazālī, der wohl wichtigste Architekt der klassischen islamischen Bildung religiöser Prägung, akzeptierte die griechische Logik als ein neutrales Mittel des Lernens und empfahl diese auch den Studenten der Theologie und Rechtswissenschaft. Im *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* (›Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften‹) hebt er hervor, dass die Lernenden sich zunächst von schlechter Moral und tadelnswerten Eigenschaften befreien sollten, um sich in einen für die Wissensaufnahme würdigen Zustand zu versetzen. Auch sollten sie nicht nach weltlicher Anerkennung, sondern nach spiritueller Vervollkommnung streben. Lehrer wiederum sind gehalten, die Kinder und Jugendlichen mit freundlichen Hinweisen zu unterrichten (statt durch direkte Kritik) und die von ihnen vermittelten hohen ethischen Ansprüche selbst auch zu leben. Burhān ad-Dīn az-Zarnūġī (lebte im 13. Jh.) betont im *Taʿlīm al-mutaʿallim ṭarīq at-taʿallum* (›Die Unterweisung des Lernenden in der Methode des Lernens‹) – wie viele seiner Zeitgenossen und auch zahlreiche spätere Gelehrte – die Integrität von bereits gesichertem Wissen.

Ibn Ḥaldūn hob die Bedeutung von Erfahrung, sozialer Kompetenz und Kooperationsfähigkeit im Lern- und Bildungsprozess hervor. Auch behandelte er a) das Wissen um Naturphänomene, das es ermögliche, auf die natürliche Umgebung Einfluss zu nehmen, sowie b) *ʿilm al-ʿumrān*, ›das Wissen (bzw. die Wissenschaft) von der Zivilisation‹, welches sowohl die Technologie als auch die sozialen und politischen Beziehungen umfasse.

Der zwölferschiitische Rechtsgelehrte Zain ad-Dīn al-ʿĀmilī (gest. 1558) offeriert im *Munyat al-murīd fī adab al-mufīd wa-l-mustafīd* (›Das Wunschziel des Adepten im Hinblick auf den Verhaltenskodex für Lehrer und Schüler‹) eine schiitische Perspektive zu Bildungsfragen in den Bereichen Koranexegese, Traditionswissenschaft, Jurisprudenz, Grammatik und Theologie, während das Werk *Ādāb al-ʿulamāʾ wa-l-mutaʿallimīn* (›Die Verhaltensregeln für Gelehrte und Lernende‹) des jemenitischen Gelehrten al-Ḥusain ibn Amir al-Muʾminīn (gest. 1640) ein spätes Zeugnis dieses reichen pädagogischen Schrifttums im Islam ist.

Vor allem didaktischen Charakter haben bestimmte literarische Texte in arabischer, persischer und türkischer Sprache zu den *ādāb al-mulūk*, d. h. den ›Verhaltensregeln für Könige [und Prinzen]‹. Wichtige Werke dieser islamischen Fürstenspiegelliteratur stammen von ʿAbd al-Ḥamid al-Kātib (gest. 750), Ibn al-Muqaffaʿ (gest. um 756), al-Ġazālī, al-Māwardī (gest. 1058), ʿAbd al-Malik aṭ-Ṭaʿālibī (gest. 1038) und Sibṭ ibn al-Ġauzī (gest. 1257).

39 Günther, Sebastian, Be Masters in That You Teach and Continue to Learn. Medieval Muslim Thinkers on Educational Theory, in: *Comparative Education Review* 50, 367–388, hier 376–380.

5.7 Grammatik

Die Verbreitung des Islams auch in Gebieten mit mehrheitlich nicht-arabischer Bevölkerung machte eine intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit der arabischen Sprache erforderlich. Arabisch war die Sprache der neuen Religion wie auch der neuen Machthaber. Insofern gab es in den ersten Jahrhunderten des Islams religiöse, zunehmend aber auch praktisch-rationale Gründe, sich mit dem Regelwerk der arabischen Sprache zu befassen. Dies sollte u. a. sicherstellen, dass der Koran auch von den zahlreichen nicht-arabischen Konvertiten in den eroberten Gebieten korrekt gelesen, vorgetragen und verstanden wurde. Aber auch die Entwicklung des Arabischen zur allseits verwendeten Verkehrssprache in den Bereichen Wirtschaft, Verwaltung, Kultur und Wissenschaft machte gute Arabischkenntnisse erforderlich. Die akademische Beschäftigung mit der Grammatik (*naḥw*, urspr. ›Art und Weise [zu sprechen]‹) wurde durch die sich damals entwickelnden Methoden und Argumentationsstrategien im islamischen Recht zudem befruchtet und sollte Letztere in ihrer Systematik sogar zeitweise überflügeln.⁴⁰

Als der älteste namhafte arabische Grammatiker gilt der Lexikograph al-Ḥalīl ibn Aḥmad (gest. 791), der in Basra nicht nur im Hinblick auf das zusammengetragene sprachliche Material, sondern auch in methodischer Hinsicht den Weg für seinen berühmten Nachfolger iranischer Abstammung Sibawaih (gest. ca. 796) bereitete. Jener, der in Basra zunächst islamisches Recht studiert hatte, widmet sich in seiner Grammatik – bekannt schlicht als *al-Kitāb* (›Das Buch‹) – erstmals umfassend der Syntax, Morphologie und Phonologie des Arabischen, wobei er die sprachliche Äußerung bzw. Rede (*kalām*) als eine Reihe von ›Sprechakten‹ beschreibt, die bestimmten strukturellen und semantischen Konventionen folgen.

Zur Zeit der Abbasiden erlebte die Grammatik einen neuen Aufschwung. Einige in der Disziplin versierte Gelehrte wirkten als Tutoren für abbasidische Prinzen – so der Philologe und Koranlesemeister Abū l-Ḥasan al-Kisāʿī (gest. 805) und Abū Muḥammad al-Yazīdī (gest. 817), beide aus Kufa. Andere berühmte Grammatiker sind Abū Zakariyā al-Farrāʿ (gest. 822) aus Kufa, al-Mubarrad (gest. 898) aus Basra und sein Rivale Aḥmad ibn Yaḥyā Taʿlab (gest. 904) aus Bagdad.

Die Namen von az-Zamaḥṣārī (gest. 1144), Ibn al-Ḥāǧib (gest. 1249), Ḡamāl ad-Dīn ibn Mālik (gest. 1274) und Ḡamāl ad-Dīn ibn Hišām (gest. 1360) stehen für die großen Leistungen in der arabischen Grammatik in späterer Zeit. Einige der klassischen arabischen Grammatiken fanden schon im 16. und 17. Jahrhundert über lateinische Übersetzungen ihren Weg auch nach Europa, wo sie die spätere arabistische Forschung nachhaltig befruchteten.

40 Carter, Michael, Arabic Grammar, in: Young, M. J. L. u. a. (Hrsg.), *Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period*, Cambridge 1990, 118–138.

5.8 Poetik und Rhetorik

Die Poesie gilt den Arabern von alters her als ›Register des Wissens‹ (*dīwān al-‘ilm*) und als ›höchster Ausdruck von Weisheit‹ (*muntahā l-ḥikma*), wie der Traditionsgelehrte und Philologe aus Basra Ibn Sallām al-Ġumāḥī (gest. ca. 846) feststellte.⁴¹ Es überrascht daher nicht, dass die Bemühungen um Wissen und Bildung auch die arabische Literaturkritik belebten, wobei diese sowohl die Poetik als auch die Rhetorik einschloss. Hier treten Werke mit Titeln wie *Qawā‘id* bzw. *Naqd aš-šī‘r* (›Grundregeln bzw. Kritik der Dichtung‹) hervor. Prominente Autoren sind der schon erwähnte Grammatiker und Philologe Ṭa‘lab sowie der Philologe, Poet und abbasidische Prinz ‘Abdallāh Ibn al-Mu‘tazz (gest. 908). Die Frage, ob und inwieweit die aristotelische Rhetorik die arabische Literaturtheorie im Laufe der islamischen Geschichte befruchtete, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet; spätestens ab dem Ende des 8. Jahrhunderts war diese aber in arabischer Übersetzung zugänglich.

Ein Klassiker der frühen arabischen Literaturkritik anderer Art ist das Buch *aš-šī‘r wa-š-šū‘arā’* (›Dichtung und Dichter‹) des vielseitigen Gelehrten und Literaten Ibn Qutaiba (gest. 889). Es ist eine chronologisch angelegte Anthologie zur frühen arabischen Poesie, in deren Einleitung der Autor seinen Wissensstand zur Dichtung ausführt. Das *Kitāb aš-Šinā‘atāin: al-kitāba wa-š-šī‘r* (›Das Buch über die beiden Kunstfertigkeiten: Schriftlicher Ausdruck und Poesie‹) von Abū Hilāl al-‘Askarī (gest. 1005) beruht z. T. auf den Vorarbeiten von Ibn Qutaiba, Qudāma ibn Ġa‘far (gest. ca. 948) und Ibn al-Mu‘tazz und ist die erste umfassende Kompilation zur Literaturtheorie. Zu den detaillierten Kommentaren zur Qualität der Dichtung aus späterer Zeit gehört die wohl umfangreichste erhaltene Anthologie einzelner Verse und Fragmente *ad-Durr al-farīd wa-bait al-qaṣīd* (›Die vorzügliche Perle und die Quintessenz des Gedichts‹) von Muḥammad ibn Saif ad-Dīn Aidamur (gest. Ende 13. Jh.). Dieses dreibändige Lexikon enthält Verse aus verschiedenen Epochen, die der Verfasser nach ästhetischen Gesichtspunkten beurteilt. Die unter dem Titel *al-Badī‘īya* verfassten Kommentare zu bestimmten Gedichten waren meist Lehrbücher zum beispielhaften *badī‘*, d. h. der Verwendung figurativer Sprache als poetisches Mittel. Zentral für die Geschichte der Tropenlehre sind zudem das *Tahrīr at-taḥbīr* (›Genaue Untersuchung der eleganten Redeweise‹) des Kairiner Gelehrten Ibn Abī Iṣba‘ (gest. 1256) sowie die Ausführungen zur arabischen Rhetorik im *Miftāḥ al-‘ulūm* (›Der Schlüssel der Wissenschaften‹) des Choresmiers Sirāğ ad-Dīn as-Sakkākī (gest. 1229). Letzteres setzte für mehrere Jahrhunderte die Standards in diesem Bereich.⁴²

5.9 Mathematik, Astronomie und Astrologie

Durch die Möglichkeit des Studiums einer Fülle von Manuskripten zu den Naturwissenschaften, die die Muslime im Zuge der Eroberungen im 7. und bis zur Mitte des

41 Ibn Sallām al-Ġumāḥī, *Ṭabaqāt fuḥūl aš-šū‘arā’*, Dschidda 1980, 24.

42 Bauer, Thomas, *Ambiguität in der klassischen arabischen Rhetoriktheorie*, Berlin 2016, 21–45.

8. Jahrhunderts kennen und schätzen lernten, erfuhren die mathematischen und astronomischen Wissenschaften im Islam – von den Herrschenden oft großzügig unterstützt – einen ungeahnten Aufschwung. Ende des 9. Jahrhunderts waren alle maßgeblichen griechischen Texte zu den mathematischen und den astronomischen Wissenschaften in arabischer Übersetzung verfügbar. Hierzu zählen die Werke von Euklid und Ptolemäus sowie jene von Archimedes, Apollonius, Diophant, Hypsikles, Nikomachos, Pappus und zahlreicher weiterer Autoren. Auch das astronomische Werk *Mahāsiddhānta* (›Der große Sindhind‹) aus dem Sanskrit sowie astronomische Handbücher aus dem Pahlavi, bekannt unter der Bezeichnung *ziġ* (wörtl. ›Richt-schnur‹), mit entsprechenden Tafeln zur Berechnung der Positionen von Sonne, Mond und Planeten, waren ins Arabische übertragen worden.

Schon bei Ġābir ibn Ḥayyān und in dem mit seinem Namen verbundenen umfangreichen Korpus wissenschaftlicher Texte findet sich die für die Mathematikgeschichte wichtige Kenntnis der Zahl Null. Die Astronomen und Mathematiker Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Fazārī und Ya‘qūb ibn Ṭāriq (beide wirkten unter dem Kalifen al-Mansūr, reg. 754–775) hoben die Bedeutung numerischer Elemente für die Astronomie hervor. Im Bereich der Geometrie schrieb der vor allem in Kairo wirkende Ibn al-Haiṭam (gest. 1039) einen originellen Traktat, in dem er geometrische Erkenntnisse auf die Landvermessung anwandte. In Bagdad trat Abū l-Wafā‘ al-Būzġānī (gest. 998) mit bedeutenden Entdeckungen in der Trigonometrie und in Kairo ‘Alī ibn Yūnus (gest. 1009) durch wichtige Beobachtungen in der Astronomie hervor.

In der Arithmetik (*‘ilm al-ḥisāb*, ›Rechenkunst‹; *‘ilm al-‘adad*, ›Zahlenlehre‹) und mehr noch in der Algebra (*‘ilm al-ġabr*) ist Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥwārazmī (gest. ca. 850) nicht zuletzt aufgrund seiner Arbeiten zu den ›indischen‹ Ziffern wichtig. Sein auf Wunsch des Kalifen al-Ma‘mūn verfasstes Werk über Algebra⁴³ wurde im 12. Jahrhundert in Spanien von dem Engländer Robert von Chester (Todesjahr unbekannt) und dem in Italien geborenen Gerhard von Cremona (gest. 1187) ins Lateinische übertragen, wodurch es die Naturwissenschaften in Europa nachhaltig beeinflusste.⁴⁴ So gehen etwa die Ausdrücke ›Algorithmus‹ und ›Algebra‹ auf die latinisierte Form des Namens von al-Ḥwārazmī (Algorismi) und auf seine Verwendung des Wortes *al-ġabr* zurück. Die sogenannten ›indischen‹ Ziffern wiederum sind diejenigen, die vorwiegend in den östlichen Gebieten des Islams Verwendung fanden, während die westliche, ›arabische‹ Variante die Vorlage für die modernen europäischen Zahlen lieferte.

43 *Al-Kitāb al-muḥtaṣar fī ḥisāb al-ġabr wa-l-muqābala* (›Abriss zum Rechenverfahren durch das Rückversetzen [eines subtraktiven Gliedes an seinen Platz als additives Glied] und die Gegenüberstellung [d. h. Tilgung gleicher Glieder auf beiden Seiten]‹).

44 Sezgin, Fuat, *Mathematik bis ca. 430 H.*, in: *GAS* 5, 228–241, hier 229; Brentjes, Sonja, Art. ›Algebra‹, in: *EP* – online. Die Bedeutung und Übersetzung der Begriffe *al-ġabr* und *al-muqābala* ist noch nicht restlos geklärt; vgl. Saliba, George A., *The Meaning of al-jabr wa'l-muqābala*, in: *Centaurus* 17/3, 189–204; Oaks, Jeffrey A./Alkhateeb, Haitham M., *Simplifying Equations in Arabic Algebra*, in: *Historia Mathematica* 34, 45–61.

Während das Wirken des Universalgelehrten und mystischen Dichters ʿUmar Ḥayy-ām (gest. 1132) den Höhepunkt der Algebra im klassischen Islam markiert, trug der genannte al-Bīrūnī mit dem *Tahdīd nihāyat al-amākin li-taṣṣīḥ masāfāt al-masākin* (›Die Bestimmung der Positionskordinaten zur Korrektur der Entfernungen zwischen den Städten‹) Entscheidendes zur mathematischen Geographie bei. Der andalusische Gelehrte Ibn al-Yāsamin al-Iṣbīlī (gest. 1204) verfasste didaktische Verse über Arithmetik und Algebra, und der marokkanische Gelehrte Ibn al-Bannāʾ al-Marrākuṣī (gest. 1321) schrieb Einführungen zur Arithmetik, Algebra, Geometrie und Astronomie.

Praktiziert wurde die Astronomie in Observatorien, die von Herrschern großzügig gesponsert wurden. Berühmte Observatorien wurden in Bagdad und Damaskus sowie in dem Ort Maragha bei Tabriz in Iran errichtet. Letzteres wurde von dem Mongolenherrscher Hülegü (reg. 1256–1265) gegründet und mit einem umfangreichen Gebäudekomplex samt Bibliothek ausgestattet. Das in Samarkand von dem gebildeten Mongolenprinzen Uluġ Beg errichtete Observatorium diente vorrangig dem Unterricht in Astronomie und war einer Medrese angeschlossen.⁴⁵

Ausgehend von astronomischen Beobachtungen versuchten die muslimischen Astrologen die Auswirkungen der Bewegungen der Himmelskörper auf die menschlichen Geschicke zu übertragen. Dabei stützten sie sich auf altbabylonische, persische, griechische und syrische Vorläufer und Quellen. Während Astrologen unter fast allen muslimischen Herrschern frei arbeiten konnten (und diese z. T. auch betrieben), trat der Chorasanier Abū Maʿṣar al-Balḥī (gest. 886) in Bagdad mit seinem *al-Madḥal al-kabīr* (›Die große Einführung [in die Astrologie]‹) sowie mit seinen Arbeiten zu Horoskopen und mit der Auffassung hervor, dass astronomisches Wissen aus allen Zivilisationen erwerbbar sei. Die weit verbreiteten lateinischen Übersetzungen seiner Werke hatten einen nachhaltigen Einfluss im christlichen Europa.

5.10 Alchemie und Chemie

Die Herstellung von Parfüm, Glas, Keramik, Tinte und Farbstoffen sowie die Verarbeitung von Gold, Silber, Edelsteinen und Perlen bzw. die Herstellung preisgünstiger Imitate trugen vermutlich zu dem besonderen Interesse muslimischer Herrscher und Gelehrter an alchemistischen Fragen bei. So verbanden Ibn an-Nadīm, al-Ġāḥiẓ und andere Autoren die frühesten Übersetzungen alchemistischer Schriften aus dem Griechischen mit einer Initiative des Umayyadenprinzen Ḥālid ibn Yazīd ibn Muʿāwiya (gest. 704 oder 709) in Damaskus, der auch selbst alchemistisch tätig gewesen sein soll.⁴⁶ Im Zentrum der noch wenig erforschten frühen Geschichte der Alchemie, d. h. einer Vorgängerin der modernen Chemie, stehen im Islam Ġābīr

45 Samsó, Julio, Art. »Maršad«, in: *EI2* 6, 599–602.

46 Sezgin, GAS, Bd. 4: *Alchimie – Chemie – Botanik – Agrikultur bis ca. 430 H.*, Leiden 1971, 18–23, 120–126, insbes. 121–122 (mit entspr. Nachweisen).

ibn Ḥayyān und das umfangreiche mit seinem Namen verbundene, z. T. aber erst über 200 Jahre nach ihm entstandene Schrifttum.

Für den Fortgang der Alchemie im Islam wichtig ist zum einen der zuvor genannte Abū Bakr ar-Rāzī, der Anfang des 10. Jahrhunderts einen empirischeren und naturalistischeren Zugang in seinen alchemistischen Werken einschlug als die Griechen und als Ḡābir. Zum anderen ist auf den ebenfalls in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts in Ägypten wirkenden Ibn Umail at-Tamīmī zu verweisen, der die spekulative, esoterische Seite einer allegorischen Alchemie vertrat und in der Tradition der hermetischen Literatur zu stehen scheint. Ibn Sīnā äußerte sich in seinem Buch *aṣ-Ṣifāʾ* kritisch über die Alchemie – wie es auch die islamische Orthodoxie mehrheitlich tat. Dessen ungeachtet erblühten in Andalusien mit Maslama ibn Aḥmad (gest. ca. 1005) die experimentellen sowie in Ägypten mit Aidamir al-Ġildākī (gest. 1342) die mystisch-allegorischen Aspekte der Alchemie neu. Mehrere arabische Werke zum Thema wurden im 12. Jahrhundert in Spanien ins Lateinische übersetzt und führten so nicht nur alchemistische Ideen, sondern auch die entsprechende Terminologie im mittelalterlichen Europa ein, wie u. a. die Wörter Alkali, Alkohol und Elixier, aber auch der Begriff ›Alchemie‹ selbst zeigen.

5.11 Medizin und Pharmazie

Dass die Araber schon in vor- und frühislamischer Zeit medizinisches Wissen besaßen, ist durch die Nennung von Namen arabischer Ärzte in altarabischen Gedichten und Sprichwörtern belegt. Auch bestand bereits in dieser frühen Zeit eine Verbindung zwischen arabischen Ärzten und der im Jahre 271 gegründeten Akademie von Gundischapur im heutigen Iran, die das älteste bekannte Lehrkrankenhaus beherbergte.

Für die medizinischen Kenntnisse im frühen Islam steht zunächst der Begriff *ṭibb an-nabī*, (›die Medizin des Propheten‹). Der Terminus bezeichnet eine Textgattung, die Auskünfte zu medizinischen Themen sowie einschlägigen Lebensgewohnheiten des Propheten und der frühesten Generationen von Muslimen beinhaltet. Diese Kenntnisse wurden in den ersten Jahrhunderten des Islams durch empirisches medizinisches Wissen der Beduinen sowie durch Informationen, welche die Araber durch Kontakte mit anderen Völkern gewannen, erweitert. Ein aufschlussreiches Dokument für diese Entwicklung ist das *Kitāb aṣ-Ṣaidana* (›Das Buch der Heilmittel‹) des genannten al-Bīrūnī. Durch seine wiederholte Bezugnahme auf die arabische Dichtung sowie auf philologische Werke zeigt es die Bedeutung der *materia medica* der alten Araber für die islamische Medizingeschichte.

Die Rezeption medizinischen Wissens der Antike und Spätantike durch die Muslime erfolgte zunächst durch individuelle Kontakte unter Ärzten in den hellenisierten Gebieten, welche die Muslime erobert hatten. Die Tätigkeit christlicher Ärzte am Umayyadenhof in Damaskus trug wesentlich zu dem interkulturellen und interreligiösen Austausch in den Bereichen Medizin und Pharmazie bei. Ab Mitte des 8. Jahrhunderts wurde die Rezeption solcher Kenntnisse offiziell durch die von den Kalifen geförderten Übersetzungen entsprechender Werke aus dem Griechischen

verstärkt. Die früheste bekannte und erhaltene Übersetzung eines medizinischen Buches aus dem Syrischen ins Arabische stammt aus der Zeit des Umayyadenkalifen Marwān I. (reg. 684–685) und wurde durch einen syrischsprachigen Juden mit Namen Māsarġawaih erstellt. Zahlreiche Zitate aus dieser Übersetzung finden sich in dem 25-bändigen Werk *al-Ḥāwī fī ṭ-ṭibb* (›Das Umfassende [Werk] über Medizin‹) des schon erwähnten Abū Bakr ar-Rāzī, samt Kommentaren und ergänzenden Auffassungen des Autors aus der eigenen Praxis und Forschung.

Laut dem bio-bibliographischen Katalog *al-Fihrist* (›Das Verzeichnis‹) von Ibn an-Nadīm spielten Alexandria in Ägypten und die Wissenschaftszentren in Syrien eine zentrale Rolle bei der Rezeption des antiken medizinischen Wissens durch die Muslime. Der persische Einfluss scheint hingegen weniger nachhaltig gewesen zu sein.⁴⁷

Unter den Abbasiden entfaltete die muslimische Beschäftigung mit medizinischen Fragen eine neue Dynamik. Den Ausschlag hierfür gaben zum einen die Tatsache, dass sich Ärzte aus Gundischapur in die Hauptstadt Bagdad begeben hatten und hier die medizinische Theorie und Praxis befruchteten, und zum anderen die intensive Rezeption und Transformation medizinischen Wissens unter den Abbasiden.

Anfang des 10. Jahrhunderts war das antike und späthellenistische, syrische und indische medizinische Wissen den Muslimen in seinen Grundzügen bekannt. Bei der Rezeption und Transformation dieses Wissens – insbesondere der Werke von Galen und Hippokrates – spielten wiederum Gelehrte, die zumeist selbst Ärzte waren, die tragende Rolle. Zu ihnen gehörten christliche Gelehrte wie ʿAlī ibn Rabbān aṭ-Ṭabarī (gest. ca. 780) und Ḥunain ibn Isḥāq sowie der Sabier Ṭābit ibn Qurra (gest. 901).

Wichtige Pionierleistungen wurden im 10. und 11. Jahrhundert von Muslimen u. a. auf den Gebieten der Augenheilkunde und der Pharmazie erbracht. In lateinischer Übersetzung sollten diese aus der Praxis gewonnen Erkenntnisse das medizinische Wissen in Europa bis an die Wende zur Moderne maßgeblich prägen. Im theoretischen Bereich war es vor allem Ibn Sīnā mit dem genannten *al-Qānūn fī ṭ-ṭibb*, der Herausragendes leistete.

Das zehnbändige *Daḥīra-ye Ḥwārazmšāhī* (›Der Schatz des Choresm-Schahs‹) des Arztes Ismāʿīl ibn Ḥusain al-Ġurġānī (gest. 1137) ist die umfassendste Enzyklopädie zur galenischen Medizin in persischer Sprache. Das Werk enthält ein weites Spektrum medizinischer Fragen: von praktischen und wissenschaftlichen Aspekten der Medizin über die Erkrankungen bestimmter Körperteile, Gesundheitsvorsorge, Diagnosen, äußere und innere Krankheiten bis hin zu Heilmitteln.⁴⁸

Das *Kitāb at-Taṣrif li-man ʿaġiza ʿan at-taʿlīf*⁴⁹ des andalusischen Arztes Abū l-Qāsim az-Zahrāwī (gest. ca. 1009) umfasst 30 ›Bücher‹. Es beruht zum großen Teil auf älteren griechischen und arabischen Quellen, schließt aber auch zeitgenössische

47 Sezgin, GAS, Bd. 3: *Medizin - Pharmazie - Zoologie - Tierheilkunde bis ca. 430 H.*, Leiden 1970, 7; Meyerhof, Max, ʿAlī ibn Rabbān aṭ-Ṭabarī, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr., in: ZDMG 85, 38–68, insbes. 65.

48 Sīrġānī, ʿAlī-Akbar Saʿīdī, Daḥīra-ye Ḥwārazmšāhī, in: *Elr*, Bd. 6, 609–610.

49 ›Das Buch über die Anordnung [medizinisch-pharmazeutischen Wissens] für denjenigen, der nicht in der Lage ist, [ein solches Handbuch selbst] zu kompilieren‹.

Erfindungen im Bereich der Medizintechnik ein. Das letzte, dreißigste Buch dieser Enzyklopädie macht nahezu die Hälfte des Gesamtwerkes aus. Es ist der Chirurgie gewidmet und enthält als eine der frühesten Schriften dieser Art Abbildungen von Instrumenten. Der bereits genannte Gerhard von Cremona übersetzte diesen Teil des Werkes ins Lateinische und verschaffte ihm so nachhaltigen Einfluss auf die mittelalterliche europäische chirurgische Literatur – was az-Zahrāwī in Europa den Ruf als »Begründer der Chirurgie« einbrachte.⁵⁰

5.12 Zoologie, Tierheilkunde und Botanik

Das Interesse der Araber an Pflanzen und Tieren ist schon in der altarabischen Dichtung belegt und setzte sich in der Poesie und Prosa des klassischen Islams fort. In seinem *Iḥṣā' al-ʿulūm* erwähnt al-Fārābī al-Ġazūlī, Muḥammad ibn Sulaimān die Kenntnis von den Tieren (*al-ḥayawān*) unter *al-ʿilm at-ṭabīʿī*, also den Naturwissenschaften, während die Lauteren Brüder von Basra die Termini *ʿilm al-ḥayawān* (»Zoologie«) und *al-baiṭara* (»Tierheilkunde«) benutzen.

Zunächst in philologisch-lexikographischen Abhandlungen und dann auch in speziellen Monographien behandelten muslimische Gelehrte die Eigenarten von und den Umgang mit Tieren, wobei seit alters her ein besonderes Interesse den Kamelen, Pferden, Maultieren und Eseln sowie nicht zuletzt den Falken galt. Das älteste bekannte *Kitāb al-Ḥail* (»Das Buch über die Pferde«) stammt von dem basrischen Philologen Abū ʿUbaida (gest. 825). Doch auch in *adab*-Werken finden sich (semi)wissenschaftliche Angaben zu Tieren bis hin zu »Keime[n] der modernen Tierpsychologie«⁵¹ – so etwa in dem siebenbändigen *Kitāb al-Ḥayawān* (»Das Buch der Lebewesen«) des genannten al-Ġāḥiz.

In der Botanik haben sich der kurdische, in Kufa und Basra lebende Universalgelehrte Abū Ḥanifa ad-Dīnawarī (gest. 889 oder 896) mit seinem *Kitāb an-Nabāt* (»Das Buch über die Pflanzen«) sowie der mehrheitlich als Geograph und Kartograph bekannte, in Andalusien und Sizilien lebende Muḥammad al-Idrisī (gest. ca. 1165) verdient gemacht.

6 Die *nahḍa*: Rückbesinnung und Neuaufbruch

An der Schwelle zur Moderne begann mit Napoleons Ägyptenfeldzug in den Jahren 1798–1801 und der Präsenz europäischer Kolonialmächte im Nahen Osten und in Südostasien eine Ära intensiver kultureller und intellektueller Kontakte zwischen der islamischen Welt und Europa. Nicht zuletzt unter diesem Eindruck entstanden Bewegungen, die sich die Reform des Islams zum Ziel setzten. Zugleich beeinfluss-

50 Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, 149–151, 271.

51 Von Somogyi, Joseph, Die Stellung ad-Damīris in der arabischen Literatur, in: *WZKM* 56, 192–206, hier 195.

ten auch die Ideen säkularer Nationalisten Bildung und Wissenschaft. Insbesondere die vielschichtige intellektuelle Reformbewegung der *nahḍa* (›Erwachen, Renaissance‹) förderte im arabischen Raum stark den Ausgleich zwischen traditionellen und modernen (westlichen) Wissensgebieten durch die Kombination von Grundwerten des Islams mit einer geistigen Offenheit gegenüber neuen Entwicklungen in Kultur, Wissenschaft und Technik. Dieser Prozess wurde durch die Bildungsaktivitäten christlicher Missionare und die Einführung der Druckerpresse in der islamischen Welt zusätzlich unterstützt. Wichtige Bildungszeitschriften erschienen: *Rauḍat al-madāris al-miṣrīya* (›Der Garten der ägyptischen Schulen‹), 1870–1878 in Kairo herausgegeben von dem ägyptischen Intellektuellen Rifā‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭahtāwī (gest. 1883); *al-Muqtaṭaf* (›Die Auslese‹), 1876 in Beirut von den syro-libanesischen Protestanten Ya‘qūb Ṣarrūf (gest. 1927) und Fāris Nimr (gest. 1951) gegründet und 1885–1952 in Kairo weitergeführt; *al-Hilāl* (›Der Halbmond‹), 1892 gegründet von dem griechisch-orthodoxen syrischen Schriftsteller Ğurġī Zaidān (gest. 1914) und in veränderter Form bis heute bestehend; *Mağallat al-Islām* (›Zeitschrift des Islams‹), 1894–1912 in Kairo herausgegeben von Aḥmad aš-Šāḍilī (Todesdatum unbekannt); *al-Manār* (›Der Leuchtturm‹), 1898–1935 in Kairo herausgegeben, gegründet von dem Reformers Muḥammad Rašīd Riḍā (gest. 1935) als ein Organ der sunnitischen Salafiya-Bewegung; sowie *al-‘Irfān* (›Die Erkenntnis‹), eine schiitische Publikation, die von 1909 bis in die 1970er Jahre in Sidon im Libanon erschien und von dem modernistisch eingestellten Aḥmad ‘Arif az-Zain (gest. 1960) gegründet worden war.⁵²

Aufgeklärte Herrscher wie Muḥammad ‘Alī Pascha (reg. 1805–1848) in Ägypten und Sultan ‘Abdulmağīd I. (reg. 1839–1861) im Osmanischen Reich setzten sich für eine Verbesserung des allgemeinen Bildungsniveaus ein. In Indien gründete der Bildungsreformer Sayyid Ahmad Khan (gest. 1898) im Jahre 1878 das Muhammadan Anglo-Oriental College nach dem Vorbild der Universitäten in Oxford und Cambridge, und in der Türkei säkularisierte Mustafa Kemal Atatürk (reg. 1923–1938), Begründer und erster Präsident der Türkischen Republik, das Schulsystem des Landes. Der tunesische Reformers Ḥair ad-Dīn at-Tūnisī (gest. 1890) rief zu sozialen und politischen Reformen nach westlichem Vorbild auf. Der Azharit Muḥammad ‘Abduh (gest. 1905), Begründer des ägyptischen Modernismus, forderte unter dem Eindruck modernen Gedankengutes eine Neuformulierung islamischer Grundsätze, und Qāsim Amīn (gest. 1908) setzte sich in Ägypten für die Rechte von Frauen ein. Bildungsreformen wurden in Tunesien von Muḥammad Bairam (gest. 1889) durchgeführt, im Irak von Vertretern der Familie al-Alūsī und in Algerien von Ibn Bādīs (gest. 1940), dem Gründer einer orthodoxen Reformbewegung zur Erneuerung arabisch-islamischer Kultur. Ḥasan al-Bannā (gest. 1949), Lehrer, politischer Aktivist und Begründer der einflussreichen sunnitisch-konservativen Muslimbruderschaft in Ägypten, propagierte die traditionell-islamische Idee, dass ›die Herausbildung

52 Glass, Dagmar, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit. Aufklärung, Rasonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*, Würzburg 2004; Naef, Silvia, Aufklärung in einem schiitischen Umfeld. Die libanesische Zeitschrift *al-‘Irfān*, in: *WI* 36, 365–378.

der Morak (*takwīn al-aḥlāq*) durch Bildung eher durch praktisches Training denn durch abstrakten Unterricht zu erzielen sei. Tāhā Ḥusain (gest. 1973), einflussreicher Schriftsteller und für kurze Zeit auch ägyptischer Bildungsminister, proklamierte vor allem in den 1960er Jahren – einer Zeit der nicht zuletzt durch den Ölboom verursachten politischen, ökonomischen und sozialen Umbrüche in der arabischen Welt –, dass alle Menschen ein Recht auf Bildung haben. Einerseits sprach er sich damit für die Verwirklichung der Ideale von Wissensaneignung und Bildung als gemeinschaftlichem Auftrag und religiöser Verpflichtung aus, wie es die Wissens- und Bildungstraditionen im Islam über 1400 Jahre geprägte hatte. Andererseits erweiterte er diese Ideale um fortschrittsorientierte Komponenten, die diese in modernen islamisch geprägten Gesellschaften als einen Leitgedanken zusätzlich verankerten und weiterentwickelten.

7 Schluss

In Anbetracht der überaus vielfältigen Entwicklungen in der islamischen Welt zu Wissen, Wissenschaft und Bildung ist die historisch-kritische Erforschung der damit verbundenen Konzeptionen, Traditionen und Transformationen heute eine wichtige Aufgabe der Islam-, Kultur- und Erziehungswissenschaften. Die entsprechenden Untersuchungen arbeiten u. a. heraus, dass sowohl islamspezifische, religiöse Gedankenmodelle als auch tief in der Geschichte der Menschheit verwurzelte, universelle Ansätze und Ideen wie Forschergeist, kritisches Denken sowie der Sinn für Zusammenarbeit und soziale Verantwortung die Wissenschaftskultur des Islams prägen. Das sind Erkenntnisse, die für eine prosperierende Entwicklung zunehmend multikultureller Demokratien in Europa (und darüber hinaus) unmittelbar relevant sind.

Weiterführende Literatur

- Abi-Mershed, Osama (Hrsg.): *Trajectories of Education in the Arab World. Legacies and Challenges* (Routledge Advances in Middle East and Islamic Studies 17). London 2010.
- Brentjes, Sonja: *Teaching and Learning in the Sciences in Islamicate Societies (800–1700)* (Studies on the Faculty of Arts, History and Influence 3). Turnhout 2018.
- Cook, Michael: *Classical Foundations of Islamic Educational Thought. A Compendium of Parallel English-Arabic Texts*. Provo 2010.
- Gilliot, Claude (Hrsg.): *Education and Learning in the Early Islamic World*. Aldershot 2012.
- Günther, Sebastian (Hrsg.): *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*. 2 Bde. Leiden 2020.
- Ders.: Bildung und Ethik im Islam, in: Brunner, Rainer (Hrsg.), *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*. Stuttgart 2016, 210–236.
- Hirschler, Konrad: *The Written Word in the Medieval Arabic Lands. A Social and Cultural History of Reading Practices*. Edinburgh 2012.
- İşık, Tuba: *Die tugendethische Kultivierung des Selbst. Impulse aus der islamischen Bildungstradition*. Baden-Baden 2022.
- Makdisi, George: *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh 1981.

- Rosenthal, Franz: *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden/Boston 1970.
- Sezgin, Fuat (Hrsg.): *Wissenschaft und Technik im Islam*. 5 Bde. Frankfurt am Main 2003.
- van Businesses, Martin (Hrsg.): *Producing Islamic Knowledge. Transmission and Dissemination in Western Europe* (Routledge Islamic Studies 14). London 2011.
- Zaman, Muhammad: *The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change*. Princeton 2002.