

Arabisch-islamische Philosophie: eine Brücke zwischen den Kulturen?

Mohamed Turki

Über Jahrhunderte haben westliche Philosophen und Orientalisten die arabisch-islamische Philosophie für unbedeutend erklärt und sie als bloße Vermittlerin antiken Wissens betrachtet, ihr aber selten eine eigenständige Rolle zugestanden. Von Hegel über Ernest Renan bis zu Felix-Klein¹ wurde sie marginalisiert und meistens zu einer Randerscheinung innerhalb der Geschichte der Philosophie herabgestuft. Schon im Antichrist beklagt sich Nietzsche in einem seiner Aphorismen über den Verlust der arabisch-islamischen Kultur, die in Spanien zwischen dem 8. und dem 15. Jh. entstanden ist. Er drückt seine Trauer darüber folgendermaßen aus:

„Das Christentum hat uns um die Ernte der antiken Cultur gebracht. Es hat uns später um die Ernte der Islam-Cultur gebracht. Die wunderbare maurische Cultur-Welt Spaniens, uns im Grunde verwandter, zu Sinn und Geschmack redender als Rom und Griechenland wurde niedergetreten – ich sage nicht von was für Füßen – warum? (...), weil sie zum Leben Ja sagte auch noch mit den selten und raffinierten Kostbarkei-

ten des maurischen Lebens! ... – eine Cultur, gegen die sich selbst unser neunzehntes Jahrhundert sehr arm, sehr „spät“ vorkommen dürfte.“²

Damit bringt er nicht nur seine Kritik am Christentum zum Ausdruck, sondern auch seine Bewunderung für diese Kultur, die seinen ästhetischen Vorstellungen näher ist als die der Antike und ihm sogar zeitgemäßer erscheint als die seines Jahrhunderts. Nietzsche erinnert in der Tat an jene glanzvolle „Cultur-Welt Spaniens“, in der das philosophische Denken das Leben bejahte und im Sinne der *Convivencia* und der Toleranz gehandelt wurde.³ Er entdeckt darin das Dionysische Ideal, das er im zeitgenössischen Denken vermisst und in den „raffinierten Kostbarkeiten des maurischen Lebens“ findet.

Mit seiner Einschätzung stellt Nietzsche die arabisch-islamische Kultur und speziell die Philosophie wahrlich ins rechte Licht. Er verleiht ihr die zustehende Bedeutung, sie als „Fortsetzung der griechischen Philosophie (zu) betrachten, d. h. als eine Fortsetzung jener Suche nach Wahrheit und Weisheit, die ihre Ursprünge im alten Griechenland hat“,

worauf Michael Marmura zu Recht verweist.⁴ Mit anderen Worten, die arabisch-islamische Philosophie bildet nicht nur eine Brücke zwischen den Kulturen, sie stellt zugleich, wie es Ernst Bloch nennt, „den Merk- und Wendepunkt“⁵ in der Betrachtung und Entwicklung der antiken Philosophie dar. Diese Bestimmung hat bereits der erste arabische Philosoph al-Kindi formuliert, als er den „Zweck der Philosophie“ darin sah, „die wahre Natur aller Dinge in dem Ausmaß zu erkennen, in welchem der Mensch des Erkennens fähig ist.“⁶ An dieser Zielsetzung haben später die meisten arabisch-islamischen Denker festgehalten und sie zur Aufgabe ihrer Forschung gemacht. Damit leisteten sie, wie es heute noch zu sehen ist, einen eigenen Beitrag zum universalen Diskurs der Philosophie im Weltkontext.

Al-Kindi und die Entstehung des philosophischen Diskurs im Orient

Mit al-Kindi (801-873), dem sogenannten Philosophen der Araber, beginnt im Grunde eine neue Ära des philosophischen Denkens in der arabisch-islamischen Welt, die bis dahin hauptsächlich von der Neigung zur Lyrik und der Macht des geoffenbarten Wortes geprägt war. Aus der Familie eines Verwalters in der irakischen Stadt Kufa stammend, genoss al-Kindi eine breit gefächerte Ausbildung, die er später in Bagdad durch seine Kontakte zu den namhaften Übersetzern der griechischen Philosophie weiter vertiefte. Obwohl nur ein kleiner Teil seiner Werke erhalten geblieben ist, der in Form von Episteln⁷ vorliegt, ist dennoch überliefert, dass al-Kindi über zahlreiche Themen wie Astronomie, Physik, Metaphysik und Ethik geschrieben hat. Das zeugt wiederum von der universalen Bildung, die im damaligen Reich herrschte und die geistige Atmosphäre kenn-

zeichnete. Durch seine aktive Teilnahme an der, im Auftrag des damaligen Kalifen gegebenen, Übersetzung der philosophischen Werke der Antike konnte al-Kindi einen Teil des Wissens griechischer Philosophie ins Arabische übertragen. Ihm kam die Pionierrolle bei der Schaffung und Entwicklung eines neuen philosophischen Vokabulars in arabischer Sprache zu. Zentrale Begriffe der platonischen und aristotelischen Philosophie, wie die Lehre von den vier Ursachen (*causa materialis, formalis, finalis* und *movens*) oder die Akt-Potenz-Unterscheidung beim Intellekt, fanden dank seiner Hilfe ihre entsprechenden arabischen Äquivalente.

Besonders setzte sich al-Kindi mit der spekulativen Dialektik der theologischen Schule der *Mu'taziliten* auseinander und bemühte sich um eine Verbindung zwischen Offenbarung und Philosophie. Er lobte zwar die griechischen Denker in den höchsten Tönen und widmete ihnen einige seiner Abhandlungen, war aber tief überzeugt, dass die Inhalte der Philosophie nicht in Widerspruch zum islamischen Glauben stehen können, denn die Wahrheit der Weisheit dürfte keinesfalls der Wahrheit des göttlichen Wortes widersprechen. In seinem Hauptwerk *Über die erste Philosophie*⁸ (*Fi al-Falsafa al-ula*), in dem er am theologischen Grundsatz von der Erschaffung der Welt aus dem Nichts – *creatio ex nihilo* – durch Gott festhielt, kommt dieser Ansatz klar zum Ausdruck. Dabei berief er sich gleichzeitig auf die aristotelische Naturphilosophie, um seinen Standpunkt zu stützen. Seine Argumentation diesbezüglich gründet auf dem Prinzip der Endlichkeit all dessen, was *aktual* ist bzw. sich in *actus* befindet. Sofern alles, was geschieht, d. h. entsteht und vergeht, an die Zeit gekoppelt ist und diese sowohl in der Vergangenheit als auch in der Zukunft an ein bestimmtes Ende stößt, muss folglich die Welt genauso wie die

Zeit endlich und somit geschaffen sein. Allein dem *Einen* als Schöpfer bzw. als erster Ursache steht nach al-Kindi Unendlichkeit und Absolutheit zu, wobei diese Begriffe keine Attribute darstellen, sondern vielmehr dem *Einen* wesentlich zugesprochen werden.

Bei dieser Bestimmung seitens al-Kindis mischen sich ebenso pythagoreische wie neuplatonische Einflüsse, die mit der Lehre der *Mu'taziliten* in Bezug auf die Einheit Gottes in Einklang stehen; denn das wahre *Eine* ist, wie die Basis jeder Zahl, die Ursache des Daseins aller individuell seienden Dinge und der Verleiher ihrer Existenzen. Insofern gilt die Welt für al-Kindi als geschaffen und nicht als ewig, wie Aristoteles behauptet. Gerade an diesem Punkt zeichnet sich bereits die erste Abweichung von der antiken Tradition ab.⁹ Trotzdem gelang es ihm, den Bezug der spekulativen Dialektik der Theologie zur rationalen Argumentation der antiken Philosophie zu festigen. Al-Kindi kommt damit der Verdienst zu, die Philosophie nicht in Widerstreit mit der Theologie treten zu lassen, sie aber auch nicht in deren Dienst zu stellen, wie es etwa bei der christlichen Scholastik der Fall war. Vielmehr arbeitete er so auf eine „Harmonie“ zwischen den beiden Bereichen hin. Außerdem konnte er durch seine Schriften seinen Nachfolgern den Weg für eine systematische Ausarbeitung der Philosophie ebnen und diese somit im arabisch-islamischen Kulturraum heimisch machen. Die Annäherung an dieses Ziel wird erst im Entwicklungsverlauf der arabisch-islamischen Philosophie erfolgen.

Ibn Ruschd und das Verhältnis von Philosophie und Theologie

Nach ihrer Entstehung im Orient und ihrer Entfaltung durch Denker wie al-Kindi, al-Farabi, al-Razi und Ibn Sina (Avicenna) wanderte die arabisch-islamische Philosophie später nach Andalusien, wo sie von anderen Philosophen wie Ibn Badjja (Averpace), Ibn Tufail (Abubaker) und Ibn Ruschd (Averro-

Abb. 1. Innenansicht der Mezquita in Córdoba.



es), aber auch von Ibn Gabirol (Avicebron) und Ibn Maimun (Maimonides) aufgegriffen und durch neue Lektüren und Interpretationen bereichert wurde. Córdoba und Toledo glänzten damals durch ihre zahlreichen Schulen und zogen Wissbegierige aus allen Teilen der Welt an (Abb. 1). Von dort gelangte ein Teil der übersetzten Schriften Platons und Aristoteles samt ihrer Kommentare an die Universitäten Europas wie Bologna, Padua und Paris. Hier folgte die Geburtsstunde des *Averroismus*, der nach der Aussage von Mar-mura und Watt „auf die Entwicklung des eu-

ropäischen Denkens des Mittelalters und der Renaissance einen bestimmenden Einfluss“¹⁰ ausgeübt hatte.

Das treibende Element bei dieser Entwicklung war sicherlich die interreligiöse und auch interkulturelle Atmosphäre, die aufgrund der Koexistenz von Muslimen, Christen und Juden in diesem Raum herrschte und den Geist der Toleranz und der *Convivencia* förderte. Es wurde keine Zwangsislamisierung durchgeführt, ganz im Gegenteil, hier lebten die verschiedenen religiösen Gemeinschaften zusammen und pflegten einen regen ökonomischen und kulturellen Austausch untereinander. Daraus entstand ein offener philosophischer Diskurs, der die Themen der Zeit, v. a. das Verhältnis von Glauben und Wissen, in den Mittelpunkt stellte.

Ausschlaggebend bei diesem Vorgang war zweifellos Ibn Ruschd (1126–1198), der im lateinischen Mittelalter *Averroes* genannt und v. a. als Kommentator des Aristoteles bekannt wurde. Außer den Kommentaren verfasste er mehrere Bücher, darunter drei Schriften, die erstmals 1859 von Markus J. Müller in Arabisch veröffentlicht und 1875 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Philosophie und Theologie von Averroes* publiziert wurden.¹¹ Es sind *Die entscheidende Abhandlung (Fasl al-maqal)* und *Die Erklärung der Beweismethoden hinsichtlich der Glaubensvorstellungen der Religion* sowie *Al-Dhamima* (Appendix), die als Anhang zu *Fasl al-maqal* gilt und in der Ibn Ruschd speziell eine Frage aus seiner ersten Abhandlung behandelt. Diese Schrif-

Abb. 2. Arion und Averroes. Detail des Heiligen Thomas von Aquin. Fresken von Andrea Bonaiuti, 14. Jh.



ten befassen sich maßgebend mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen und liefern einige Deutungen, die im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Rationalismus-Debatte in der arabisch-islamischen Welt höchst aktuell geworden sind.¹² Sie weisen auf „eine deutliche unmittelbare Stellungnahme des Ibn Ruschd gegenüber den Hauptproblemen seiner Zeit [hin]. (...) Denn die Beschäftigung mit den gesellschaftlichen Fragen und die Aufgabe, eine politische Gesellschaftskritik in sein philosophisches System einzugliedern, waren für Ibn Ruschd Teil seiner gesellschaftlichen Verantwortung und Tätigkeit als Intellektueller, Theologe, Richter, Arzt und nicht zuletzt als Philosoph“ (Abb. 2).¹³

In seinem Traktat *Die entscheidende Abhandlung (Fasl al-maqal)* beginnt Ibn Ruschd seine Argumentation mit der Feststellung, dass Philosophie nichts anderes sei als die Reflexion über die existierenden Dinge in der Welt. Sie strebt nach Erkenntnis des Wahren mittels des logischen und demonstrativen Beweises. Dabei betont er:

„Da dieses Gesetz wahr ist und zur Vernunftüberlegung aufruft, die zur Erkenntnis der Wahrheit führt, wissen wir, die Gemeinschaft der Muslime, mit Bestimmtheit, dass die beweisende Überlegung nicht zu einem Widerspruch mit dem führt, was im Gesetz steht, da die Wahrheit der Wahrheit nicht entgegengesetzt ist, sondern mit ihr in Einklang steht und für sie Zeugnis ablegt.“¹⁴

Insofern gibt es nach seiner Ansicht keinerlei Widerspruch zwischen Wissen und Glauben hinsichtlich des Zwecks ihres Erkennens und infolgedessen auch keine „doppelte Wahrheit“, wie es später von der christlichen Scholastik behauptet wurde.

Weiterhin erläutert Ibn Ruschd diese Beziehung, indem er die Philosophie als „die Vernunftüberlegung über die existierenden Dinge und die Betrachtung derselben, in-

sofern sie ein Hinweis auf den Hersteller sind“¹⁵, definiert. Doch um Kenntnis vom Produkt und darüber hinaus vom Schöpfer selbst zu erlangen, bedarf es der Reflexion bzw. der Spekulation. Folglich ist die Philosophie vom Gesetz nicht nur empfohlen, sondern geradezu gefordert. Dadurch kommt Ibn Ruschd induktiv zu dem Schluss, dass das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion im Sinne einer Relation aufzufassen sei, die der Kausalität von Schöpfung und Schöpfer entspringt. Allerdings lässt sich diese apodiktische Erkenntnis nur über das philosophische Wissen erreichen. Doch nur wenige Personen streben danach, diesen mühseligen Weg des Wissens zu beschreiten. Den anderen, d. h. der überwiegenden Masse, bleibt meistens die Offenbarung als Mittel der Erkenntnis erhalten; sie müssen deshalb am Wortlaut des religiösen Textes festhalten und dürfen in ihrem Glauben nicht erschüttert werden. Mit dieser Unterscheidung räumt Ibn Ruschd der Philosophie den apodiktischen Weg zum Wissen und somit mehr Autonomie ein. In diesem Zusammenhang spricht Benslama von einem „*Impératif de la raison*“¹⁶, d. h. von einem „Imperativ der Vernunft“, wie ihn Kant als Bedingung der Möglichkeit für den Ausgang des Menschen aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit forderte.¹⁷

Ibn Arabi und die Lehre von der „Einheit des Seins“

Geht man von der Einsicht der Utopie des Philosophen Ernst Bloch aus, der in seiner Schrift *Avicenna und die aristotelische Linke* von der Sufi-Mystik als „Bundesgenosse“ der Philosophie spricht, dann erscheint die Mystik als ein weiterer Weg zur menschlichen Erkenntnis. So schreibt er: „Bei den Sufis löst sich der positive Glaube in der inneren Schau

des All-Einen auf, der Sufi erkennt die Nichtigkeit aller Religionen und fühlt sich über sie, die nur für den Nicht-Eingeweihten existieren, spirituell erhaben.“¹⁸ Hier wird der Glaube nicht nach der äußeren Ausübung befolgt, sondern als unmittelbar erlebte Erfahrung in „einer transzendenten Mystik“ aufgefasst und gilt somit als Mittel zur Befreiung des Menschen aus seinem irdischen „Knechtszustand“. Für Bloch spielt die Mystik in den verschiedenen Kulturen eine wichtige Rolle im Widerstand

Abb. 3. Darstellung des Philosophen Ibn Arabi aus einer Handschrift (Briefe der Brüder Al Safa), Irak 1287 (Ausschnitt, linke Seite).



gegen die Macht der Orthodoxie, weil sie sich mehr an dem Freigeist als an den Gesetzen der Schrift orientiert. In diese Linie reiht sich der bedeutende Sufi-Denker und Vertreter der Lehre von der „Einheit des Seins“ Ibn Arabi (1165–1240) ein, der unter seinen Anhängern als „Prediger der Liebe und der religiösen Toleranz“ bekannt war und dafür den Titel „Der große Meister“ (*asch-Scheikh al-Akbar*) erhielt (Abb. 3).

Ibn Arabi stammt aus einer berühmten arabischen Familie in Andalusien, die durch Frömmigkeit, aber auch durch Offenheit für Kultur und Wissen bekannt war. Geboren

wurde er 1165 in der Stadt Murcia und soll als Kind eine außerordentliche geistige Fähigkeit bewiesen haben. Mit zehn Jahren lernte er den Koran und die *Hadithe* auswendig und konnte sich sehr früh das religiöse Wissen aneignen. Danach befasste er sich mit den Rechtswissenschaften. Außerdem kam er mit den Lehren der Vorsokratiker und den Schriften Platons sowie der Neuplatoniker in Berührung, die seine philosophischen Kenntnisse erweiterten. Mit 15 Jahren gelang es ihm auch, Ibn Ruschd zu treffen und kurz ein Gespräch mit ihm zu führen.

Zwischen 1193 und 1197 unternahm Ibn Arabi einige Reisen nach Nordafrika, bei denen er gewisse spirituelle Erlebnisse gehabt haben soll, die ihn stärker zum Sufismus bewegten. Danach verweilte er in Granada, wo

er die Sufi-Schule von Almeria besuchte, die vom Mystiker Ibn al-Arif gegründet wurde.¹⁹ Die Begegnung mit verschiedenen Gelehrten und Sufis dieser Schule hinterließ bei Ibn Arabi einen tiefen Eindruck und gab ihm einen weiteren Einblick in die Sufi-Mystik. Im Jahre 1201 reiste er dann in den Osten der islamischen Welt und besuchte Alexandria und Kairo, bevor er sich in Mekka aufhielt, wo er „beim Umkreisen der Kaaba mit einer gewaltigen Vision begnadet wurde, deren Inhalt er in seinem Hauptwerk *Die Mekkanischen Offenbarungen* (Al-Futuhat al-makkiyya)²⁰ beschrieb. Dort begegnete er einer jungen und sehr gebildeten Frau aus Persien, die ihn zu seiner Liebeslyrik inspirierte. Ihr widmete er später seine Gedichtsammlung *Dolmetsch der Sehnsüchte* (*Turdschuman al-Ashwaq*), die nicht nur die irdische Liebe besingt, sondern auch die Gottesliebe metaphorisch zu deuten versucht.

Ibn Arabi hinterlässt ein umfangreiches Werk, das wesentlich um die „*Einheit des Seins bzw. der Existenz*“ (*Wahdat al-Wudjud*) kreist, die „*eine unaufhebbare Verbindung zwischen dem Sein Gottes und seiner Schöpfung annimmt*“,²¹ denn diese ist nichts anderes als die dynamische Manifestation bzw. Entäußerung des Seins in der Welt.²² Nach Ibn Arabi existieren die seienden Dinge in ihrer Einheit durch Gott. Dieser „*wünschte seine Selbstmanifestation in die Welt der sichtbaren Dinge hinein. So rief er die ‚Schöpfung‘ durch seinen göttlichen Befehl (amr) ins Dasein, der sich zu ihm verhält ,wie der Spiegel zum Bild, der Schatten zur Gestalt und die Zahl zur Einheit*“.²³ Diese Konzeption formulierte der bedeutende Forscher des Werkes von Ibn Arabi Abu-l-Ala Affifi treffend:

„*Wir selbst sind die Attribute, mit denen wir Gott beschreiben; unsere Existenz ist geradezu eine Vergegenständlichung seiner Existenz. Gott ist für uns notwendig, damit*

wir existieren können, während wir für ihn notwendig sind, damit er Sich Selbst manifestiert. Ich gebe ihm auch Leben, indem ich Ihn in meinem Herzen kenne.“²⁴

Aus dieser Aussage geht deutlich hervor, welcher Bund für ihn zwischen Gott und dem Menschen besteht. Gott ist das notwendige Sein, dessen Existenz unabdingbar für das Entstehen aller kontingenten Seienden ist, die sich in der Welt manifestieren. Dies gilt insbesondere für den Menschen als Gottes Spiegelbild. Seine Notwendigkeit ist also die Voraussetzung für alle möglichen Seienden, die seine Attribute vergegenständlichen und zum Ausdruck bringen.

Es stellt sich jedoch die Frage: Wie geht dieser Prozess der Manifestation vonstatten und was ist sein eigentlicher Antrieb? Nach Ibn Arabi ist die Welt ein aus Liebe hervorgegangener Akt Gottes, der in seiner Vereinzelung den Entschluss fasste, nach dem göttlichen Ausspruch „*sich selbst für und in sich selbst liebte sowie erkannt und manifestiert werden wollte*“, sein eigenes Wesen in einem allumfassenden Wesen der Welt, sichtbar zu machen, denn

„*Bewegungsdrang ist immer Liebe, mag auch der Beobachter von dem Auftreten nachrangiger Ursachen verwirrt sein. (...) Nun ist aber die Bewegung, die das Dasein der Welt selbst darstellt, eine Bewegung der Liebe. (...) Gäbe es diese Göttliche Liebe nicht, wäre die Welt nicht geschaffen worden. Die Bewegung der Welt aus dem Nicht-Sein zum Sein ist also die Bewegung sich offenbarenden Liebe.*“²⁵

Die Liebe wird also zur wirkenden Kraft des Entstehungsprozesses der Welt und seiner Erscheinungsweisen, die selber Manifestationen göttlichen Seins sind. Damit entwirft Ibn Arabi eine Seinsontologie, die sich von der antiken Tradition klar absetzt und eine eigene Konzeption vorschlägt,²⁶ die 400 Jahre

vor Spinozas Monismus bzw. Pantheismus die „Einheit des Seins“ bereits darlegt. Diese Einheit besingt Ibn Arabi auch poetisch in einem Gedicht aus dem *Dolmetsch der Sehnsucht*. Darin heißt es:

„Mein Herz hat gelernt, jede Gestalt anzunehmen:

*Es ist eine Weide für Gazellen,
Ein Kloster für christliche Mönche,
und auch ein Götzentempel
Und die Ka'aba der Pilger
Und die Tafeln der Thora
Und das Heilige Buch des Korans.*

Ich folge der Religion der Liebe:

*Welchen Weg auch die Karawane der
Liebe nehmen mag,*

Es ist meine Religion und mein Glaube.“²⁷

Bibliographie:

Al-Kindi, Abu Ishaq: *Die erste Philosophie, Arabisch – Deutsch*, übersetzt und hrsg. von Anna Akasoy, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2011; Alfred Ivry: *Al-Kindi's Metaphysics, a translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's treatise "On first Philosophy" – Risala fil falsafa al-ula – with Introduction and Commentary*, Albany, New York 1974.

Al-Kindi, Abu Ishaq: *Rasa'il al-Kindi al-falsafiyya*, hrsg. von Muhammad Abdul-Hadi Abu Rida, 2 Bde., Kairo 1950.

Bloch, Ernst: *Avicenna und die aristotelische Linke*, in: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972, Anhang, S. 481.

Ben-Abdeljelil, Jamaledine: *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz Verlag 2005, S. 19.

Benslama, Fathi: *La décision d'Averroës*, in: *Ibn Rochd, Maimonide, Saint Thomas ou „la filiation entre foi et raison“*, Colloque de Cordoue 1992, Institut dominicain d'études orientales, Le Caire, Paris 1994, S. 70.

Corbin, Henri: *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard 1964. Auf die Rolle der Schule von Almeria bei der Entfaltung theosophischer Doktrin geht Henri Corbin in seinem Buch, S. 311, ein.

Hegel, G. W. F. : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt am Main 1972: Suhrkamp Verlag, Bd. 19, S. 17 f.; Ernest Renan: *Averroës et l'averroïsme. Essai historique*, éd. Calman Lévy, Paris 1882, S.VII; Felix-Klein Franke: *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, S. 14.

Geert, Hendrich: *Arabisch-islamische Philosophie, Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2005, S. 129.

Ibn Arabi: *Fusus al-Hikam*, (Ringsteine der Weisheitsworte), hrsg. von A. Affifi, Teheran 1991, S. 203.

Ibn Ruschd: *Philosophie und Theologie von Averroës*, hrsg. und dt. übers. von Markus J. Müller, München 1875, nachgedruckt mit einem Nachwort v. M. Vollmer, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1991.

Kügelgen, Anke von: *Averroës und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden: E. J. Brill Verlag 1994.

Nietzsche, Friedrich: *Antichrist*, Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, de Gruyter Verlag, Berlin 1999, § 60, S. 249.

Rahmati, Fateme: *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn Arabis*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2007, S. 19 ff.

Schimmel, Annemarie: *Sufismus. eine Einführung in die islamische Mystik*, München: C. H. Beck 2000.

Turki, Mohamed: *Convivencia und Toleranz in Al-Andalus*, in: Polylog Nr. 32 (2014), S. 5–26.

Watt, W. Montgomery; Marmura, Michael: *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, in: *Der Islam*, Bd. II, *Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1985, S. 320.

Worms, M.: *Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun)*, Münster: Aschendorf Verlag 1900, S. 16.

-
- 1 Hegel 1972, S. 7–18; Renan 1882, VII; Felix-Klein 1980, S. 14.
 - 2 Nietzsche 1999, S. 249.
 - 3 Turki 2014, S. 5–26.
 - 4 Watt/Marmura 1985, S. 320.
 - 5 Bloch 1972, S. 481.
 - 6 Al-Kindi 1950, S. 95.
 - 7 Al-Kindi 1950.
 - 8 Al-Kindi 2011.
 - 9 Worms 1900, S. 16.
 - 10 Watt/Marmura 1985, S. 392.
 - 11 Ibn Ruschd 1991.
 - 12 Kùgelgen 1994.
 - 13 Ben-Abdeljelil 2005, S. 19.
 - 14 Ibn Ruschd 1991, S. 19.
 - 15 Ibn Ruschd 1991, S. 5.
 - 16 Benslama 1994, S. 70.
 - 17 Benslama 1994, S. 70.
 - 18 Bloch 1972, S. 486.
 - 19 Corbin 1964, S. 311.
 - 20 Schimmel 2000, S. 39.
 - 21 Hendrich 2005, S. 129.
 - 22 Ramahi 2007, S. 19.
 - 23 Lerch 2000, S. 108.
 - 24 Schimmel 2000, S. 42.
 - 25 Ibn Arabi 1991, S. 203.
 - 26 Schimmel 2000, S. 43.
 - 27 Ibn Arabi: *Dolmetsch der Sehnsucht (Turdschuman al Aschwaq)*, zit. nach Andrew Harvey & Eryk Hanut (Hrsg.): *Der Duft der Wüste, Weisheiten aus der Tradition der Sufis*, Freiamt im Schwarzwald: Arbor Verlag 2003, S. 103.

