

1 Ar-Rāzī in der islamischen Ideengeschichte

Ar-Rāzīs geistesgeschichtliche Entwicklung weist vier Wendepunkte auf. In der ersten Phase seines Denkens stand er der aš'aritischen Denkrichtung nahe, wobei er sich im Laufe der Zeit schrittweise von den Ansichten des Schulbegründers Imām Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (gest. 936) emanzipierte. Die zweite Phase ist geprägt durch den Einfluss peripatetisch-avicennischer Philosophie. In der dritten Phase vertiefte er seine früh erworbenen Kenntnisse in der spekulativen Theologie und strebte eine Synthese zwischen ihr und der avicennischen Philosophie an. Die vierte Phase gegen Ende seines Lebens wird als Distanzierung von Philosophie und Theologie interpretiert. M.E. aber kann diese letzte Phase durch sein Testament eher als epistemologische Rückbesinnung zu dem, was er als die „Methode des Korans“¹ begreift, aufgefasst werden.² Die vielfältigen Bestrebungen in der geistesgeschichtlichen Entwicklung ar-Rāzīs sind nicht Ausdruck von Unschlüssigkeit, sondern spiegeln seine Interessenverschiebung wider, die letztlich in einer Synthese zwischen zwei oder mehreren Wissenschaften gipfelt.³ Daher sollten die skizzierten Entwicklungen als ein sukzessiver Prozess betrachtet werden.⁴

Die frühen Schriften ar-Rāzīs im Geiste des aš'aritischen *kalām* bieten einen idealen Ausgangspunkt, um seine naive Schulzugehörigkeit herauszuarbeiten. Dadurch wird der weitere Verlauf seines Denkens besser nachvollziehbar. Dennoch liefert er in seinen späteren Werken eine umfassende Skizze seiner frühen Theorien und unterzieht diese einer kritischen Prüfung.⁵ Trotz der Schwierigkeiten, ihn einer bestimmten Denkrichtung zuzuordnen, zeigt sein Lebensweg eine deutliche Synthesetendenz, auch innerhalb seiner *kalām*-Auffassungen, indem er

1 Über diesen Begriff siehe Kapitel 2 der Arbeit.

2 In diesen Wendepunkten, die zeigen, dass sich die Gedankenwelt ar-Rāzīs nicht nur aus einer Denktradition speist, bleibt der mu'tazilitische Einfluss unberücksichtigt. Siehe Ḥānī Nu'mān Farahāt, *Masā'il al-ḥilāf bayna Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī wa-Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī*, Beirut: Markaz al-Ġādir, 1997, S. 18 f.; Hassan Wassouf, *Existenz bei Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī – Die Entwicklung des Konzeptes des wuḡūd im aš'aritischen kalām*, unveröff. Diss., Göttingen 2005, S. 73 f. Für weitere Einteilungen der geistesgeschichtlichen Entwicklung ar-Rāzīs siehe Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 44 f.; Shihadeh, *Ethics*, S. 5–12.

3 Vgl. Wassouf, *Existenz*, S. 73 f.; al-Sharqāwī, *Religion and Philosophy in the Thought of Fakhr al-Dīn al-Rāzī – The Problem of God's Existence*, unveröff. Diss., Montreal 1970, S. 20 f.

4 Vgl. Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 177.

5 Vgl. Shihadeh, *Ethics*, S. 13.

bestrebt ist, aš'aristische und mu'tazilitische Positionen miteinander in Einklang zu bringen.⁶

Wegen ar-Rāzī's Versuch, die Theologie und Philosophie zu synthetisieren, bezeichnet ihn Ibn Taymiyya als einen „philosophischen Theologen“⁷. Er zeigt sich weder von ar-Rāzī noch anderen Theologen mit philosophischen Ansprüchen beeindruckt. Wie aus seiner Darstellung im *Mağmū' al-fatāwā* hervorgeht, findet er für sie keine lobenden Worte. Ar-Rāzī und andere Theologen wie al-Ġazālī würdigt er nur in dem Punkt, dass sie sich am Ende ihres Lebens der *ahl al-hadīth* angeschlossen hätten.⁸ Der Historiograph Ibn Abī Uṣaybi'a (gest. 1270) hingegen beschreibt ar-Rāzī als den wirkmächtigsten Philosophen seiner Epoche. Er dokumentiert Anekdoten, die berichten, wie neben seinen eifrigen Schülern auch politische Machthaber und bekannte Persönlichkeiten an seinem Unterricht respektvoll und voller Neugier teilnahmen.⁹ Der schafiitische Chronist Tāğ ad-Dīn as-Subkī (gest. 1370), der gemeinsam mit seinem schafiitischen Zeitgenossen Ṣalāḥ ad-Dīn aṣ-Ṣafadī (gest. 1363), dem Schüler von Ibn Taymiyya, die exegetische Ausrichtung im *Tafsīr* inhaltlich verteidigt, bezeichnet ar-Rāzī als „Sultan der Theologen“¹⁰.

1.1 Wandel der Wissenschaftssprache in der postformativen Periode

Nach Ansicht Goldziher's und Horten's lässt sich ar-Rāzī als post-ġazālischer Vertreter der spekulativen Theologie charakterisieren.¹¹ Ein flüchtiger Blick genügt, um zu erkennen, dass ar-Rāzī häufig dem aš'aristischen Theologen und Mystiker al-Ġazālī gegenübergestellt wird.¹² Al-Ġazālī gilt als der Erneuerer (*muğaddid*) des

6 Siehe Goldziher, „Aus der Theologie“, S. 247; Max Horten, *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi (1209) und ihre Kritik durch Tusi (1273)*, Leipzig 1912, III.

7 Siehe Faruk Sancar, „Selef Geleneğinde Fahreddin er-Raziye Yöneltilen Metodik Eleştiriler“, in: *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, hrsg. von Ömer Türker/Osman Demir, Istanbul: İsam Yay., 2013, S. 579–601, hier S. 579.

8 Vgl. Ibn Taymiyya, *Mağmū' al-fatāwā*, 35 Bde., ediert von 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim, Medina: Mağma' al-Malik Fahd, 1995, Bd. 4, S. 71f.

9 Siehe aṣ-Ṣafadī, *Kitāb al-Wāfi bi-l-wafayāt*, 29 Bde., ediert von Aḥmad al-Arnā'ūt/Muṣṭafā at-Turkī, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī, 2000, Bd. 4, S. 250; Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aʿibbā'*, ediert von Nizār Riḍā, Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt, o. J., S. 462.

10 Vgl. Sancar, „Eleştiriler“, S. 579.

11 Vgl. Goldziher, „Aus der Theologie“, S. 247; Horten, *Die spekulative und positive Theologie*, III.

12 Vgl. Halil İbrahim Üçer, „İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi“, in: *İslam Düşünce Atlası*, 3 Bde., hrsg. von ders., Istanbul: İlem, 2017, Bd. 1, S. 20.

muslimischen Glaubens am Ende des 11. Jahrhunderts, während ar-Rāzī diese Rolle am Ausgang des 12. Jahrhunderts zugesprochen wird. Ar-Rāzī wird zudem als eine Autorität in der avicennischen Dialektik sowie als Kritiker und Kommentator Ibn Sīnās beschrieben.¹³ Die Schriften von ar-Rāzī leisten einen bedeutenden Beitrag zur Rezeption der avicennischen Philosophie und spielen ab dem 13. Jahrhundert eine zentrale Rolle in der philosophischen und theologischen Entwicklung. Ar-Rāzīs Einfluss zeigt sich insbesondere in den Kommentaren zu Ibn Sīnās Werken *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*, *Uyūn al-ḥikma* und *Kitāb an-nağāt* in der Rezeptions- und Kommentarkultur dieser Werke. Im Mittelpunkt seiner Kommentare steht eine klar definierte methodische Agenda mit spezifischen Themen und Anliegen.¹⁴

Die Schriften von al-Ġazālī und ar-Rāzī markieren Wendepunkte, die jeweils das Ende einer Ära und den Beginn einer neuen signalisieren.¹⁵ Ihre Rechtskompendien zeichnen sich durch eine Offenheit gegenüber den wissenschaftlichen Entwicklungen aus. Der Begründer der schafiitischen Rechtsschule, Muḥammad Idrīs aš-Šāfiʿī (gest. 820), legte mit seinem „Sendschreiben“ (*Risāla*) den Grundstein für die Konzeptualisierung des Korans und der Sunna als die beiden primären, hierarchischen Rechtsquellen. Damit beendet er die skripturale Phase in der ersten formativen Zeit. Das Sendschreiben bestimmte eine Zeit lang die Rechtsmethodenlehre, erwies sich jedoch zunehmend als unzureichend, um den komplexer werdenden rechtstheoretischen Diskussionen gerecht zu bleiben. Nach dieser Phase richteten die Rechtsgelehrten ihren Fokus auf die beiden tradierten Quellen des sunnitischen Islams. Dabei wurde der Koran textzentriert gelesen, während die Sunna – inzwischen verschriftlicht – als eigenständige Referenzquelle hinter dem Koran eingeordnet wurde. Dieses mit dem Sendschreiben eingeleitete Ende der formativen Periode bereitete den Weg einer neuen formativen Zeitspanne, die

13 Vgl. Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 141; ders., „Al-Rāzī’s (d. 1210) Commentary on Avicenna’s Pointers – The Confluence of Exegesis and Aporetics“, in: *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, hrsg. von Khaled El-Rouayheb/Sabine Schmidtke, Oxford 2016, S. 296–325; ders., „Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Response to Sharaf al-Dīn al-Masʿūdī’s Critical Commentary on Avicenna’s *Ishārāt*“, in: *The Muslim World* 104.1 (2014), S. 1–61; van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S. 31; Kalbarczyk, *Sprachphilosophie*, S. 7; Street, „Fakhraddīn ar-Rāzī’s Critique of Avicennan Logic“, S. 99 f.; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Razi’nin Ibn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, Istanbul: İz Yay., 2015.

14 Ausführlich siehe Eichner, *Philosophical Tradition*, S. 31–33; Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 141; Bauer, *Ambiguität*, S. 160; Frank Griffel, „Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī – The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century“, in: *In The Age of Averroes – Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Volume 16, hrsg. von Peter Adamson, London 2011, S. 45–75, hier S. 45.

15 Vgl. Türker/Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Razi*, „Einführung“, Eichner, *Philosophical Tradition*, VIII.

sich im Übergang vom 10. zum 11. Jahrhundert deutlich in den Werken von al-Ġazālī zeigt.¹⁶

Die zweite formative Periode beginnt mit einem inhaltlichen und terminologischen Wandel, der durch den dialektischen Schreibstil der Logik (*manṭiq*), der Grundlagen der Sprachwissenschaft und der Epistemologie geprägt ist. Diese Entwicklungen gingen in die Neuformierung der Rechtskompendien ein. Wichtige Akteure dieser Phase waren neben al-Ġazālī der mu'tazilitische Theologe Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (gest. 1044) und der aš'aritischer Theologe Imām al-Ḥaramayn al-Ġuwaynī (gest. 1085). Al-Ġazālī war ein Schüler al-Ġuwaynīs, ähnlich wie der Vater ar-Rāzīs, Ḍiyā' ad-Dīn al-Makkī; beide standen in einem engen geistesgeschichtlichen Verhältnis sowohl zueinander als auch zu al-Ġuwaynī. Der Verdienst in diesem Wandel gilt al-Ġazālī, der die propositionelle Schlusslehre aus den *Zweiten Analytiken* von Aristoteles in die Rechtsmethodenlehre integrierte. Ar-Rāzī entwarf im Jahr 1179 seinen *Maḥṣūl* auf Grundlage der Rechtskompendien *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* von al-Baṣrī, *al-Burhān fī uṣūl al-fiqh* von al-Ġuwaynī und *al-Mustaṣfā fī 'ilm uṣūl al-fiqh* von al-Ġazālī.¹⁷

Al-Ġazālī sah in der formellen Logik ein unverzichtbares Werkzeug für Theologen, um den Demonstrationen (*burhān*) der Philosophen eigene Argumente darzubieten. In diesem Zusammenhang entstanden auch seine Schriften *Mi'yār al-'ilm* und *Mihakk an-naẓar*, die dazu dienten, seine Zeitgenossen in der Logik zu unterweisen.¹⁸ In diesem ġazālischen Kontext verfasste ar-Rāzī zwei Schriften zur Logik, *Mulaḥḥaṣ* und *al-Manṭiq al-kabīr*.¹⁹

Zu Beginn des *Mustaṣfā* widmet al-Ġazālī eine gesonderte Einführung in die formelle Logik, in der er auf grundlegende Fragen der *uṣūl al-fiqh* eingeht, wie die

16 Vgl. Bauer, *Mittelalter*, S.131; ders., *Ambiguität*, S.21f., 160; Ulrich Rudolph, *Islamische Philosophie – Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2004, S.87. Zu den Entwicklungen in dieser ersten formativen Periode, siehe Bauer, *Ambiguität*, S.158–160; Özsoy, „Unbehagen“, S.51f.; Paçacı, *Çağdaş Dönemde*, S.111–113; ders., „Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegese geworden?“, in: *Alter Text neuer Kontext*, hrsg. von Felix Körner, Freiburg i. Br. 2015, S.130–163; Eichner, *Philosophical Tradition*, XIV.

17 Vgl. Dominik Perler/Ulrich Rudolph, „Einleitung“, in: *Logik und Theologie – Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von ders., Leiden/Boston 2005, S.1–16, hier S.8; van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S.29; Altaş, „Kronoloji“, S.110. Zur Einordnung des *Maḥṣūl* in die Tradition der mu'tazilitischen Gelehrsamkeit siehe van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S.41; Kalbarczyk, *Sprachphilosophie*, S.20–22.

18 Vgl. Rudolph, *Islamische Philosophie*, S.57; ders., „Post-Ghazālīan Theology – What Where the Lessons to Be Learned from al-Ghazālī?“, in: *Philosophical Theology in Islam – Later Ash'arism East and West*, hrsg. von Ayman Shihadeh/Jan Thiele, Leiden/Boston 2020, S.12–35, hier S.15–19.

19 Vgl. Rudolph, *Islamische Philosophie*, S.87; Altaş, „Kronoloji“, S.112f.

Definition und ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften.²⁰ Ar-Rāzīs Meisterwerk *Maḥṣūl*, übersetzt als *Das Resultat*, summiert die vorangegangenen rechtstheoretischen Diskussionen und markiert den Abschluss der zweiten formativen Periode. Gleichzeitig leitet es den Beginn der postformativen Periode ein, die als exegetische Phase bezeichnet wird.²¹ Van Ess hebt in diesem Zusammenhang den durch ar-Rāzīs *Maḥṣūl* bewirkten inhaltlichen und terminologischen Wandel in der Rechtsmethodenlehre hervor:

Was nun folgt, in den zweieinhalb Jahrhunderten nach Ġazzālī (505/1111 – ca. 750/1349), ist ein Sammeln und Sichten des überkommenen Besitzes, interpretiert und gewertet in jenem neuen, von Ġazzālī ausgehenden Geiste. Alte Probleme werden anders formuliert, philosophisch aufgeputzt und eingeordnet; neue ergeben sich fast von selbst im Gefolge der gewandelten Sprache.²²

Post-rāzische Autoren betrachteten dieses Rechtskompendium als Nachschlagewerk und würdigten seine Rezeption mit Zusammenfassungen und Kommentaren. Dazu gehören der *Nafā'is al-uṣūl fi šarḥ al-Maḥṣūl* von Šihāb ad-Dīn Aḥmad al-Qarāfī (gest. 1285) und *al-Kāšif 'an al-Maḥṣūl fi 'ilm al-uṣūl* von Abū 'Abdallāh

²⁰ Vgl. al-Ġazālī, *al-Mustasfā fi 'ilm uṣūl al-fiqh*, 4 Bde., ediert von Ḥamza b. Zuhayr Ḥāfiẓ, Medina: Šarikat al-Madīna al-Munawwara, o.J., Bd. 1, S. 8–10, 30–175. Die Inkorporierung der Logik durch al-Ġazālī war durchaus bis ins 16. Jahrhundert einflussreich. Besonders in der schafiiti-schen Rechtstradition führte diese Entwicklung zu der Überzeugung, dass ein absoluter Rechtsgelehrter fundierte Kenntnisse in der formellen Logik besitzen müsse. Als as-Suyūṭī in seinem Werk *aṣ-Šawn al-manṭiq* den Anspruch erhebt, das Niveau eines absoluten Rechtsgelehrten erreicht zu haben, stieß dies auf scharfe Kritik. Seine Widersacher bestritten ihm die Qualifikation zum *igti-hād* und begründeten dies mit dem Mangel an Kenntnissen in der Logik. In der Einführung des *aṣ-Šawn al-manṭiq* entgegnet as-Suyūṭī dieser Kritik. Er betont, die formelle Logik studiert zu haben und sie sogar besser zu beherrschen als jene, die behaupteten, sie in ihren Streitgesprächen anzuwenden. Dabei verweist er auf die Ausbildung durch seinen Lehrer Muḥyī ad-Dīn al-Kāfiyağī (gest. 1474), der ihn umfassend in den rationalen Disziplinen unterrichtet habe. Vgl. as-Suyūṭī, *aṣ-Šawn al-manṭiq wa-l-kalām 'an fann al-manṭiq wa-l-kalām*, 2 Bde., ediert von 'Alī Sāmī an-Nāššār/Su'ād 'Alī 'Abd ar-Razzāq, Alexandria: Mağma' al-Buḥūṭ al-Islamiyya, 1970, Bd. 1, S. 33 f.; Rebecca Skreslet Hernandez, *Framing the Jurist – The Legal Persona of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, unveröff. Diss., Washington D. C. 2012, S. 122 f.; Wael Hallaq, „The Development of Logical Structure in Sunni Legal Theory“, in: *Der Islam* 1 (2009), S. 42–67; Muftī 'Alī, *Muslim Opposition to Logic and Theology in the Light of the Works Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, unveröff. Diss., Leiden 2008, S. 30.

²¹ Vgl. Bauer, *Mittelalter*, S. 131; ders., *Ambiguität*, S. 22 f., 159 f.; Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 87.

²² Van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S. 30. Neben Krawietz und Weiss zählt auch van Ess zu jenen, die die Inkorporierung der aristotelischen Logik infrage stellen. Dabei bleibt unklar, ob es sich um die aristotelische, die avicennische oder sogar die von al-Fārābī geprägte Logik handelt. Siehe Kalbarczyk, *Sprachphilosophie*, S. 2–3, Fn. 6; S. 4, Fn. 8; Rudolph, „Post-Ghazālian Theology“, S. 15 f.

Şams ad-Dīn Muḥammad al-İsfahānī (gest. 1289) sowie die Zusammenfassung *al-Hāşıl min al-Maḥşûl* von Abū ‘Abdallāh Tāğ ad-Dīn Muḥammad al-Urmawī (gest. 1255). Auch aus diesem Grund wird ar-Rāzī als ein genuiner Begründer einer neuen Schule innerhalb der schafiitischen Rechtsschule angesehen.²³ Die Rechtsmethodenlehre, die bereits vor ar-Rāzī ihre Reifephase erreichte, erfuhr durch ihn in ihrer neuen Themengliederung und Terminologie eine zweite Reifephase.²⁴

Die vergleichende Betrachtung von al-Ġazālī und ar-Rāzī zeigt sich besonders in der Geschichtsschreibung Ibn Ḥaldūns (gest. 1406), der einen terminologischen Wandel in den Werken der späteren *mutakallimūn* und *fuqahā’* beobachtet.²⁵ In seiner *Muqaddima* beschreibt er diesen Wandel als einen Indikator für den Übergang von der früheren (*mutaqaddim*) zur späteren (*muta’ahḥir*) Gelehrsamkeit. Er liegt richtig, wenn er schreibt, dass zu dieser Zeit die formelle Logik sowohl in die Rechtsmethodenlehre als auch Theologie transferiert wurde und ihre Terminologien maßgeblich prägte. Nach seiner Auffassung unterscheidet sich der Sprachge-

23 Vgl. Başoğlu, *Razi Mektebi*, S. 182 f.; Bauer, *Ambiguität*, S. 160 f.; ders., *Mittelalter*, S. 130 f.; van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S. 41. Für eine weiterführende Übersicht der Kommentare über den *Maḥşûl* mit einem Verweis auf Kâtib Çelebi, siehe Kalbarczyk, *Sprachphilosophie*, S. 8 f., Fn. 23.

24 Vgl. Başoğlu, *Razi Mektebi*, S. 67. Die Dekadenz in der post-ġazālischen Zeit des 12. Jahrhunderts, die der Orientalist Ernest Renan annahm, ist für viele Wissenschaftler nicht mehr aktuell. Vgl. Bauer, *Mittelalter*, S. 106–117, 119–158; Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 86; Griffel, *Den Islam denken*, S. 35–47; Khaled El-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century – Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, Cambridge 2015, S. 7–9, 173 f., 356–358; Başoğlu, *Razi Mektebi*, S. 19–21; Üçer, „Dönemlendirme Önerisi“, Bd. 1, S. 12–42; Ahmad Asad, „Systematic Growth in Sustained Error – A Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholasticism“, in: *The Islamic Scholarly Tradition*, hrsg. von Asad Ahmad/Behnam Sadeghi/Michael Bonner, Leiden/Boston 2011, S. 343–378; Eichner, *Philosophical Tradition*, VII; Ernest Renan, *Averroës et l’Averroïsme*, Paris 1852, S. 22–24, 133–135; Ignaz Goldziher, „Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters“, in: *Allgemeine Geschichte der Philosophie – Die Kultur der Gegenwart*, hrsg. von Paul Hinneberg, Berlin/Leipzig 1909, S. 68–70. Ohne von einer Dekadenz auszugehen, schlägt Üçer insgesamt vier Perioden vor, die sich untergliedern lassen. Die erste, als klassische Periode bezeichnete Zeit umfasst das 7. bis 11. Jahrhundert. Es folgt die nachklassische Periode, die er als „Erneuerungsphase“ bezeichnet und die vom 12. bis 16. Jahrhundert andauert. An diese beiden Perioden schließen sich zwei weitere an: Die „Rückbesinnungsphase“ zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert sowie die „Periode der ideengeschichtlichen Ersuchung“ zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert. Siehe Üçer, „Dönemlendirme Önerisi“, Bd. 1, S. 21. Auch Bauer und Makdisi schlagen zusätzliche klassische Perioden vor, was m.E. angesichts der dynamischen Entwicklungen in der Geistesgeschichte plausibel erscheint. Vgl. Bauer, *Mittelalter*, S. 109 f.; George Makdisi, „Ash’arī and the Ash’arites in Islamic Religious History I“, in: *Studia Islamica* 17 (1962), S. 37–80, hier S. 38.

25 Vgl. Eşref Altaş, „Fahreddin er-Râzî – Küllî Perspektifler Arasında“, in: *Islam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, hrsg. von M. Cüneyt Kaya, Istanbul: Isam Yay., 2018, S. 429–464, hier S. 438.

brauch der späteren *mutakallimūn* deutlich von dem der früheren.²⁶ Für Ömer Türker gilt diese Unterscheidung zwischen früherer und späterer Theologie jedoch ausschließlich für die aš'aritische Denkrichtung.²⁷

Eine bemerkenswerte historische Anekdote aus dem *Wafayāt al-a'yān* von Ibn Ḥallikān (gest. 1282) untermauert die Sichtweise von Ibn Ḥaldūn und präsentiert diesen terminologischen Wandel in den Schriften von ar-Rāzī. Als seine Schriften Mosul im heutigen Irak erreichten, befand sich dort eine Gemeinschaft tugendhafter Menschen, die begann, sich intensiver mit seinen Schriften auseinanderzusetzen. Aufgrund der innovativen Sprache und Terminologie war jedoch niemand in der Lage, die Texte zu verstehen, mit Ausnahme von Kamāl ad-Dīn b. Yūnus (gest. 1241). Er war ein angesehener Gelehrter der Rechtsmethodenlehre sowie Logik und zugleich ein Lehrer von Ibn Ḥallikān²⁸. Diese tugendhaften Menschen wandten sich mit der Bitte an Kamāl ad-Dīn, die Bücher von ar-Rāzī zu untersuchen. Als er sich unter der Leitung von Rukn ad-Dīn al-'Amīdī (gest. 1218) eine Nacht lang mit ar-Rāzīs Werken gründlich beschäftigte, löste er die Verständnisprobleme in der Gemeinschaft und kam zu dem Schluss, dass es sich um eine innovative Terminologie und eine spezifische, von ar-Rāzī entwickelte Themengliederung handeln muss.²⁹ Dieser durch Kamāl ad-Dīn bestätigte terminologische Wandel in den Schriften von ar-Rāzī prägte maßgeblich die Werke der post-rāzischen Gelehrten. Er bietet Anlass, die post-rāzische Zeit vom 13. bis zum 18. Jahrhundert als eine zweite klassische Phase zu bezeichnen, in der ar-Rāzīs Neuerungen sowohl sprachlich als auch methodisch weitergeführt wurden.³⁰

Schließlich unterzog Kamāl ad-Dīn die Werke ar-Rāzīs einer inhaltlichen Analyse. Seinen Untersuchungen zufolge habe ar-Rāzī die Themen neu gegliedert und damit einen Ansatz etabliert, der zuvor unbekannt war. Seine Werke weisen demnach einen vertieften Kenntnisstand in folgenden Wissenschaften auf: 1)

26 Siehe Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, ediert von Darwiš al-Ğuwaydī, Beirut: al-Maktaba al-'Ašriyya, 1995, S. 402, 436 f.

27 Vgl. Ömer Türker, „Islam'da Eleştirel Düşüncenin Yöntemleşmesi – Fahreddin er-Râzî ve Takipçileri“, in: *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı*, hrsg. von Mahsum Aytepe/Teceli Karasu, Istanbul: Ensar Neşriyat, 2019, S. 37–43, hier S. 39.

28 Vgl. Ramazan Şeşen, „İbn Yunus, Kemaleddin“, in: *TDVİA*, Bd. 20, S. 452–453, hier S. 453; Abdülkerim Özaydın, „İbn Hallikan“, in: *TDVİA*, Bd. 20, S. 17–19, hier S. 18.

29 Nach Ibn Ḥallikān besaß Kamāl ad-Dīn Kompetenzen, die niemand beherrschte. Er habe wissenschaftliche Methoden erprobt, die vor ihm kein anderer Gelehrter verwendete. Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*, 8 Bde., ediert von İhsān 'Abbās, Beirut: Dār Şādir, 1972, Bd. 5, S. 312. Die Werke und der Ruf von ar-Rāzī erreichten auch den Mağrib. Dies belegt Altaş durch seinen Briefwechsel mit Ibn 'Arabī, der zu dieser Zeit im Mağrib weilte. Vgl. Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 42, 81; ders., „Fahreddin er-Râzî“, S. 433.

30 Vgl. Başıoğlu, *Razi Mektebi*, S. 20.

Philosophie (*al-ḥikma*), 2) formelle Logik, 3) Metaphysik und 4) Naturwissenschaft (*‘ilm aṭ-ṭabī‘ī*), 5) Medizin (*‘ilm aṭ-ṭibb*), 6) Wissenschaften der Mathematik (*funūn ar-riyāda*), 7) Astronomie (*‘ilm al-hay’a*), 8) Wissenschaft der Kegel (*‘ilm al-mahrūṭāt*) und Vermessungskunde (*‘ilm al-misāḥa*). In seinen Werken ist die inhaltliche Systematik (*tartīb*) als eine neue Disziplin ausgewiesen. Darüber hinaus enthalten seine Werke die Algebra (*‘ilm al-ğabr wa-l-muqābala*), Arithmetik (*‘ilm al-aritmāṭiqī*) und die arithmetische Methode der Fehlererkennung (*ḥisāb al-ḥaṭa’ayn*). Niemand unter ar-Rāzīs Zeitgenossen sei imstande gewesen, seinen Kenntnisstand zu erreichen. Diese hätten sich lediglich auf das Wesentliche dieser Wissenschaften konzentriert, ohne deren Feinheiten und Wesenhaftigkeiten zu beherrschen.³¹

Ein ähnlicher historischer Moment, den Ibn Ḥallikān erwähnt, begünstigt diesen terminologischen Wandel. Demnach sind ar-Rāzīs Schriften allesamt genussreich und unterhaltsam. Sie verbreiteten sich in allen Ländern der muslimischen Welt, da sie den Lesern eine prächtige Glückseligkeit bescherten. Die Menschen hätten sich intensiv mit ar-Rāzīs Schriften beschäftigt und die Bücher der *mutaqaddimūn* verworfen. Ibn Ḥallikān berichtet weiter, dass die innovative Systematik seiner Bücher der Grund für dieses Interesse schien.³² Das Verwerfen der Werke früherer Gelehrter lässt sich im übertragenen Sinne auch dahingehend deuten, dass ar-Rāzī als aufstrebende wissenschaftliche Autorität anerkannt wurde und seine Schriften den Rang maßgeblicher Standardwerke einnahmen.

Angesichts dieser Anekdoten drückt die Unterscheidung in *mutaqaddimūn* und *muta’ahḥirūn* die Autorität der vorangegangenen Gelehrten im Verhältnis zu den nachfolgenden aus. Die früheren Autoren leisteten durch ihre konstituierende Funktion einen wesentlichen Beitrag zur inhaltlichen und methodologischen Etablierung von Wissenschaften, wobei ihre Werke in der Regel durch eine einfache und klare Themengliederung charakterisiert waren. Ihre Arbeiten fungierten als Referenzwerke, um spätere Entwicklungen und mögliche Abweichungen in einer Disziplin nachzuverfolgen.³³ Zugleich verdeutlichen diese Anekdoten die Relativität der Differenzierung zwischen *mutaqaddimūn* und *muta’ahḥirūn*.³⁴

³¹ Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 5, S. 312.

³² Vgl. ebd., Bd. 4, S. 249.

³³ Vgl. Murteza Bedir, „Mutekaddimin ve Muteahhirin“, in: *TDVİA*, Bd. 32, S. 186–188, hier S. 186.

³⁴ Vgl. Thomas Bauer, „In Search of ‚Post-Classical Literature‘ – A Review Article“, in: *MSR* 11.2 (2007), S. 137–167, hier S. 137. Ähnliche Tendenzen beobachtet Bauer in der antiken Literatur, vgl. ebd., S. 137f.

1.2 Philosophie und Theologie bei ar-Rāzī

Neben dem Rechtsdenken von al-Ġazālī und ar-Rāzī verbindet beide der philosophische *kalām*. Die Ideengeschichte gewinnt mit ar-Rāzī einen Protagonisten, der die aš'aritische Theologie im sunnitischen Islam zu einer systematischen Wissenschaft ausarbeitet. Diese Theologie entstand ursprünglich durch al-Aš'arī als Gegenreaktion zur Mu'tazila. Anfangs arbeiteten die frühen Theologen sporadisch mit Gegenthesen und Beweisen von al-Aš'arī.³⁵ Ibn Ḥaldūn beschreibt die Arbeiten der späteren Theologen charakteristisch als Werke, in denen eine Synthese der Philosophie und Theologie zugrundeliegt. Er würdigt al-Ġazālī und ar-Rāzī und betont, dass die Widerlegung von Philosophen durch ein intensives Studium ihrer Werke möglich sei. Ihre Gegenstandsbestimmungen sind demnach verflochten, wobei das zentrale Anliegen dennoch klar erkennbar bleibt.³⁶

Während Shihadeh, Altaş und van Ess unterschiedliche Ansichten dazu vertreten, in welchem Werk ar-Rāzī den Übergang zur Synthese von Theologie und Philosophie vollzieht, stimmen alle drei darin überein, dass der *Mabāhiṭ al-mašriqiyya fī 'ilm al-ilāhiyyāt wa-ṭabī'īyyāt* einen entscheidenden Wendepunkt darstellt. In einem seiner frühen Werke, dem *Išāra fī 'ilm al-kalām*, nimmt ar-Rāzī zunächst eine ablehnende Haltung gegenüber den Philosophen ein,³⁷ indem er deren Ansichten zur Wesenhaftigkeit des Menschen in einem eigenen Abschnitt widerlegt.³⁸ Dieses Werk entstand in der Frühphase von ar-Rāzī, zwischen 1170 und 1179, noch vor seinem *Taḥṣīl al-ḥaqq* und *Nihāyat al-ʿuqūl*.³⁹ Im *Taḥṣīl al-ḥaqq* macht er darauf aufmerksam, dass er zu dieser Zeit noch gegen die Philosophen arbeitete.⁴⁰ Im *Išāra* zeigt er sich seinem Schulbegründer al-Aš'arī gegenüber loyal. Dieses *kalām*-Werk wurde chronologisch nach dem *Kitāb fī uṣūl ad-Dīn* verfasst.⁴¹ Ein weiterer Verweis auf das Schaffen in seiner Frühphase findet sich im *I'tiqādāt firaq al-muslimīn wa-l-mušrikīn*,⁴² das jedoch nicht genau datiert werden kann. Dort schreibt ar-Rāzī:

35 Vgl. Sancar, „Eleştiriler“, S. 579 f.

36 Siehe Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, S. 437.

37 Siehe ar-Rāzī, *al-Išāra*, S. 52.

38 Vgl. ebd., S. 376.

39 Vgl. Altaş, „Kronoloji“, S. 97.

40 Altaş verweist auf ein Manuskript des *Taḥṣīl al-ḥaqq*, das mir nicht vorliegt, vgl. ebd., S. 97.

41 Vgl. Shihadeh, *Ethics*, S. 7; Altaş, „Kronoloji“, S. 97; ders., „Fahreḍḍin er-Rāzī“, S. 430; az-Zarkān, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī wa-ārā'uhū al-kalāmiyya wa-l-falsafīyya*, Kairo: Dār al-Fikr, 1963, S. 69.

42 Über den Inhalt des *I'tiqādāt* siehe van Ess, *Der Eine und das Andere*, Bd. 1, S. 1051–1061.

In den Anfängen unseres Wirkens, als wir uns mit der Theologie befassten, waren wir sehr eifrig, die Schriften der Philosophen zu kennen und zu studieren, um sie zu widerlegen. Wir haben eine entscheidende Zeit unseres Lebens mit diesem Engagement verbracht. So gab uns Gott den Erfolg, Bücher zu konzipieren, in denen wir sie widerlegten, hierzu zählen der *Nihāyat al-ʿuqūl*, *Mabāḥiṭ al-maʿsriqiyya*, *Mulaḥḥaṣ*, *Šarḥ al-Išārāt*, *Kitāb ḡawābāt al-masāʾil an-naḡḡāriyya*, *Kitāb al-bayān wa-l-burhān fī-r-radd ʿalā ahl az-zayḡ wa-ṭ-ṭuḡyān*, *Kitāb al-mabāḥiṭ al-ʿimādiyya fī-l-maṭālīb al-maʿādiyya*, *Kitāb taḥḍīb ad-dalāʾil fī ʿuyūn al-masāʾil*, *Kitāb išāra an-naẓẓār ilā laṭāʾif al-asrār*. All diese Werke enthalten die Erklärung von Glaubensgrundlagen (*uṣūl ad-Dīn*) und die Negierung der Skepsis von Philosophen und anderen Widersachern. Sowohl unsere Befürworter als auch unsere Widersacher mussten einräumen, dass weder unter den früheren noch unter den späteren Gelehrten jemand Schriften von vergleichbarem Rang und Gehalt zu verfassen vermochte.⁴³

In dem angeführten Zitat blickt ar-Rāzī auf seine in den 1180er Jahren ausgearbeiteten Werke zurück. Van Ess bestätigt, dass ar-Rāzī in dieser Frühphase eine ablehnende Haltung gegenüber der Philosophie einnahm und in dieser Zeit beabsichtigte, die Philosophen zu widerlegen.⁴⁴ Chronologisch nach dem *Išāra* stellt der *Nihāyat al-ʿuqūl* eine frühe apologetische Schrift zur sunnitischen Theologie dar.⁴⁵ In der Einführung berichtet ar-Rāzī, dass ihn eine Gemeinde aus tugendhaften Menschen darum gebeten und gedrängt habe, ein Werk über die Glaubensgrundlagen zu verfassen, das die äußersten Ergebnisse rationaler Gedanken (*afkār al-ʿaqliyya*) und das Endziel der wissenschaftlichen Untersuchungen umfasst. Laut ar-Rāzī erfasst es ebenso sämtliche wissenschaftliche Realitäten (*ḥaqāʾiq al-ʿilmiyya*) und Feinheiten, die in fast keiner der früheren und späteren Schriften zu finden sind.⁴⁶

Die erste Beschäftigung mit der philosophischen Theologie, die Griffel zufolge nach al-Ġazālī für den Anbruch einer neuen Wahrnehmung des Philosophierens steht und durch Griffel als nachklassisch bezeichnet wird,⁴⁷ beginnt mit dem *Nihāyat al-ʿuqūl*. In diesem Werk entfernt sich ar-Rāzī in den Prämissen von der frühen ašʿarischen Theologie und wendet die Demonstrationen an. Ar-Rāzī kritisiert die durch die Theologen zumeist verwendeten Prämissen mit der Begründung, dass

43 ar-Rāzī, *Iʿtiqādāt fīraq al-muslimīn wa-l-mušrikīn*, ediert von ʿAlī Sāmī an-Naššār, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1982, S. 91 f.; van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S. 31. Angesichts dieser Aufzählung im Zitat müsste der *Iʿtiqādāt* noch vor 1190 verfasst worden sein. Vgl. Altaš, „Kronoloji“, S. 97–117.

44 Vgl. van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S. 31.

45 Vgl. Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 163 f. Ar-Rāzī erarbeitete den *Nihāyat al-ʿuqūl fī dirāyat al-uṣūl* zwischen den Jahren 1179–1180 zeitgleich mit seinem *Maḥṣūl* und *al-Mulaḥḥaṣ fī-l-manṭiq wa-l-ḥikma* jedoch vor seinem Kommentar zu den *Išārāt*. Vgl. Altaš, „Kronoloji“, S. 111.

46 Vgl. ar-Rāzī, *Nihāyat al-ʿuqūl*, Bd. 1, S. 98–100.

47 Ar-Rāzī gilt ebenso als nach-averroischer Autor, siehe Griffel, *Den Islam denken*, S. 43 f., 48.

sie nicht zur Gewissheit führen.⁴⁸ Die Ansicht, dass ar-Rāzī mit den Demonstrationen den ersten Schritt in die philosophische Theologie macht, wird von Altaş nicht geteilt. Altaş versucht dies anhand der im *Nihāyat al-ʿuqūl* vorhandenen Querverweise zu belegen.⁴⁹ Shihadeh hingegen argumentiert, dass ar-Rāzī sein apologetisches Ziel erst im *Mabāḥiṭ al-mašriqiyya*⁵⁰ vollständig aufgegeben habe. Dieses Ziel habe er noch im *Išāra, Iʿtiqādāt firaq al-muslimīn wa-l-mušrikīn* und *Nihāyat al-ʿuqūl* verfolgt. Im *Mabāḥiṭ al-mašriqiyya* beabsichtigt ar-Rāzī jedoch, die Ansichten der Philosophen zu erläutern und zu kommentieren. Doch auch dieses Werk zeigt laut Shihadeh keinen klaren Übergang zur Synthese von Philosophie und Theologie. Stattdessen vertritt er die Ansicht, dass diese Synthese mit dem Werk *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mutaʾaḥḥirīn min al-ʿulamāʾ wa-l-ḥukamāʾ wa-l-mutakallimīn* beginnt. In diesem Werk führt ar-Rāzī Diskussionen sowohl mit philosophischen als auch theologischen Prämissen. Diese Synthese erreicht im *al-Maṭālib* einen Höhepunkt.⁵¹

Altaş behauptet, dass ar-Rāzī mit dem *Mabāḥiṭ al-mašriqiyya* einen direkten Verweis auf Ibn Sīnā und dessen Philosophie tätigt, indem er den Zusatz „östliche“ (*mašriqiyya*) wählt, was die philosophischen Untersuchungen im östlichen Teil der islamischen Welt, besonders Chorasān, Transoxanien und Iran, meint. Er bereitet sich mit diesem Werk auf den Kommentar zu den *Išārāt* von Ibn Sīnā – bei dem ebenso keine apologetische Haltung nachgewiesen ist⁵² – vor. *Mabāḥiṭ al-mašriqiyya* sei jedoch nicht nur eine Sammlung der Ansichten Ibn Sīnās, sondern stelle eine Gewichtung von der Theologie hin zur Philosophie dar.⁵³

48 Vgl. Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S.168. Laut Shihadeh ist der *Nihāyat al-ʿuqūl* dennoch überwiegend theologisch ausgerichtet, da ar-Rāzī auch in diesem Werk die Apologie der sunnitischen Theologie angestrebt habe. Vgl. ebd., S.168.

49 Vgl. Altaş, „Kronoloji“, S.111.

50 Eine der Hauptquellen dieses Werks ist das *Kitāb aš-šifāʾ* von Ibn Sīnā. Siehe Jules Janssens, „Ibn Sina Impact on Fakhr ad-Din ar-Razi's ‚Mabahit al-Masriqiyya‘, with Particular Regard to the Section Entitled ‚al-Ilahiyyat al-mahda‘ – An Essay of Critical Evaluation“, in: *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), S.259–285.

51 Vgl. Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S.170–172. Für van Ess ist der *Muḥaṣṣal* ein Werk, das lediglich veraltete Positionen enthalte, mit denen bereits in der Antike abgeschlossen wurde. Dennoch würdigt er den *Muḥaṣṣal* als eine „echte Summe“ in neuem Stil. Siehe van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S.31f. Ar-Rāzī beschreibt den *Muḥaṣṣal* selbst auch als eine Summe der Theologie. Vgl. ar-Rāzī, *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-mutaʾaḥḥirīn min al-ʿulamāʾ wa-l-ḥukamāʾ wa-l-mutakallimīn*, ediert von Ṭahā ʿAbd ar-Raʿūf Saʿd, Kairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, o. J., S.15.

52 Vgl. Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S.171f.

53 Vgl. ebd., S.171f.; Altaş, *Ibn Sina Yorumu*, S.19f.

Eichner berücksichtigt hinsichtlich dieses Überganges zur philosophischen Theologie neben dem *Mabāḥiṭ al-mašriqiyya* auch den *Mulaḥḥaṣ fi-l-manṭiq wa-l-ḥikma*. Beide Werke markieren eine wichtige Innovation in der Rezeption der avicennischen Philosophie. Sie gliedern die Ansichten Ibn Sīnās neu, analysieren sie und unterziehen sie einer kritischen Bewertung. Ar-Rāzī bereitet durch sie den Weg für ein neues anthologisches Paradigma, welches die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie für nachfolgende Gelehrte förderte. Die Synthese der peripatetischen Philosophie mit der Philosophie Ibn Sīnās war ein Vorläufer theologischer Rezeptionen. Auf dieser Grundlage konnte die avicennische Philosophie mit der Theologie harmonisieren.⁵⁴

Die Neuinterpretation der Ansichten Ibn Sīnās im *Kitāb at-taḥṣīl* von seinem Schüler Abū l-Ḥasan Bahmanyār b. Marzubān (gest. 1066) ist zentral, da sie die Ibn Sīnā-Rezeption maßgeblich beeinflusst. Bahmanyār legte die Gliederung von philosophischen Themen in *ilāhiyyāt* und *ṭabīʿiyyāt* ab, die in der avicennischen Philosophie aus der peripatetischen übernommen worden war. Diese neue Themengliederung bildete die Grundlage für die Gliederung im *Mabāḥiṭ* und *Mulaḥḥaṣ* von ar-Rāzī. Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts wurde diese Themengliederung durch ašʿaritische Theologen aus dem *Mulaḥḥaṣ* übernommen und als Standardwerk in die theologische Denktradition integriert.⁵⁵ Die Themengliederung des *Mulaḥḥaṣ* diente im späten 13. Jahrhundert innerhalb eines Jahrzehnts als Grundlage für Theologen wie Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūṣī (gest. 1274) und seine Schüler, um die Synthese von avicennischer Philosophie und Theologie voranzutreiben. Dies markiert zugleich einen Neubeginn in der Anwendung philosophischer Beweise. Die Themengliederung des *Mulaḥḥaṣ* zeigt, dass die erkenntnistheoretischen Interessen von Ibn Sīnā vollständig in die Theologie integriert wurden. Der Fokus richtete sich von nun an auf das Existente.⁵⁶

54 Vgl. Altaş, „Fahreddin er-Rāzī“, S. 431; Eichner, *Philosophical Tradition*, S. 31 f.

55 Der Frage, wie es ar-Rāzī überhaupt möglich wurde, eine zentrale Rolle in der Ausarbeitung einer philosophischen Theologie einzunehmen, geht Eichner durch eine Gegenüberstellung mit Bahmanyār nach. Sie betont, dass es bemerkenswert sei, trotz unterschiedlicher Fragestellungen in Philosophie und Theologie eine Assimilation nachzeichnen zu können. In diesem Zusammenhang versucht sie, anhand eines inhaltlichen Vergleichs zwischen dem *Kitāb at-taḥṣīl* und dem *Mulaḥḥaṣ* aufzuzeigen, inwiefern beide Werke Kontinuitäten in der Aktualisierung der avicennischen Systematik aufweisen. Auf diese Weise untermauert Eichner ihre zuvor aufgestellte These, dass Bahmanyār in seinem Wirken als ein Vorläufer in der Ibn-Sīnā-Rezeption ar-Rāzīs betrachtet werden kann. Vgl. ebd., S. 34–60. Für weiterführende Angaben über den *Mabāḥiṭ* und *Mulaḥḥaṣ* und die Rolle von Bahmanyār in dieser neuen Ibn Sīnā-Rezeption siehe ebd., S. 31–35.

56 Vgl. Heidrun Eichner, „Dissolving the Unity of Metaphysics – From Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mulla Ṣadrā al-Shīrāzī“, in: *Medioevo* 32 (2007), S. 139–197, hier S. 150; dies., *Philosophical Tradition*, X–XI, S. 3–130.

Schließlich kann man sagen, dass den spät-aʿaristischen Theologen der Ruf zukommt, der peripatetischen und avicennischen Philosophie einen festen Platz im *kalām* eingeräumt zu haben. Diesbezüglich stellen ar-Rāzīs Schriften ein historisches Zeugnis dar. In den folgenden drei Jahrhunderten, aber besonders im 13. Jahrhundert, entwickelten sie sich zu Standardwerken muslimischen Denkens in der Mystik, Theologie und Philosophie. In den post-rāzischen Jahrhunderten etablierten sich die methodischen, inhaltlichen, sprachlichen und stilistischen Besonderheiten seiner Werke in den islamischen Wissenschaften.⁵⁷

Die aus ar-Rāzīs Feder stammenden Werke umfassen oft mehrbändige Schriften zu den islamischen Wissenschaften.⁵⁸ Die Aufnahme der Werke Ibn Sīnās in die Curricula klassischer Hochschulen wurde erst durch die Werke ar-Rāzīs möglich. Das Studium der Philosophie an Hochschulen wurde maßgeblich durch ar-Rāzīs Gesamtdarstellungen im *Mabāḥiṭ*, *Mulaḥḥaṣ* und *Šarḥ al-Išārāt wa-t-tanbīḥāt* bestimmt. Letzterer war bis ins 19. Jahrhundert Bestandteil der Lehrpläne.⁵⁹ Diese Entwicklung begann bereits vor ar-Rāzīs vierzigstem Lebensjahr, als seine Werke von Gelehrten wie Farīd ad-Dīn al-Ġilānī (gest. 1194), mit dem ar-Rāzī in Transoxanien disputierte, als Handbücher für die Schülersausbildung verwendet wurden.⁶⁰

57 Vgl. Griffel, *Den Islam denken*, S.55; ders., „Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī“, S.46; ders., *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York 2009, S.6; Başoğlu, *Razi Mektebi*, S.20; Kalbarczyk, *Sprachphilosophie*, S.6; Jaffer, *Rāzī*, S.1; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S.81.

58 Vgl. Bauer, *Ambiguität*, S.160. Zu diesen Schriften der Philosophie, Theologie und Koranexegese zählen medizinische, astronomische, astrologische und physiognomische Traktate. Az-Zarkān vermerkt, dass ihm rund 193 Werke zugeschrieben werden. Viele dieser Werke prägen bis heute das Hochschulstudium an manchen zeitgenössischen schiitischen Bildungseinrichtungen, etwa im iranischen Qom. Die Aufnahme seines Korankommentars in iranische Hochschulen könnte damit zusammenhängen, dass er sich darin gegenüber den Schiiten deutlich weniger kritisch äußerte als gegenüber den Mu'taziliten. Vgl. az-Zarkān, *ar-Rāzī*, S.56–118; Ceylan, *Theology and Tafsiṛ*, S.13; Jaffer, *Rāzī*, S.1–2; Öztürk, „Tefsirde Fahreddin er-Rāzī“, S.304, 307.

59 Vgl. Goldziher, „Aus der Theologie“, S.214–216; Kalbarczyk, *Sprachphilosophie*, S.6; Griffel, *Den Islam denken*, S.58.

60 Vgl. Altaş, „Fahreddin er-Rāzī“, S.434; ar-Rāzī, *al-Munāzarāt fī bilād mā warā' an-nahr*, in: *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana*, hrsg. von Faṭḥallāh Kholeif, Beirut: Dār al-Maṣriq, 1966, S.60.

1.3 Ar-Rāzī's Leben und Werk

Die schafiitisch-aš'arischen Chronisten vergaben ar-Rāzī aufgrund seiner exorbitanten Bestimmungsfunktion in der Geistesgeschichte den Ehrentitel *al-Imām*⁶¹, während man ihn zugleich als „Sohn des Predigers aus Rayy“⁶² (*Ibn Ḥaṭīb ar-Rayy*) kannte. In den Chroniken wird sein vollständiger Name als Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Umar b. al-Ḥusayn b. al-Ḥasan b. 'Alī al-Qurašī at-Taymī al-Bakrī aṭ-Ṭabaristānī angegeben.⁶³ Aṣ-Ṣafadī datiert sein Geburtsjahr auf 1150, doch die herrschende Ansicht lautet, dass er in der 24. Nacht des Ramadan 1149 in der großseldschukischen Hauptstadt Rayy geboren wurde.⁶⁴

Ar-Rāzī's Heimat Rayy und seine anschließenden Aufenthalte in Regionen wie Chorasān, Transoxanien und Choresmien, Afghanistan und Aserbaidschan ermöglichten ihm intensive Begegnungen mit den wichtigsten Gelehrten seiner Zeit. In diesen Gegenden kreuzten sich die Wege wegweisender Gelehrter der postformativen Ideengeschichte, die alle auf der Suche nach Wahrheit und Realität (*ḥaqīqa*) waren. Ar-Rāzī erhielt von ihnen Einführungen in die Philosophie und pflegte einen regen Wissensaustausch. Er war privilegiert, am Unterricht dieser Gelehrten teilzunehmen. Obwohl er in Rayy geboren und aufgewachsen war, ließ sich ar-Rāzī nur selten dauerhaft einem Ort nieder. Es war seine Gewohnheit, Orte zu bereisen, um bei unterschiedlichen Gelehrten zu studieren. Seine Reisen führten dazu, dass er noch vor seinem vierzigsten Lebensjahr zu einem angesehenen Philosophen und Theologen ausgebildet wurde.⁶⁵

Zusammen mit Šihāb ad-Dīn Yaḥyā as-Suhrawardī (gest. 1191) und dem jüdischen Philosophen Maimonides (gest. 1204) zählt ar-Rāzī zu den letzten großen und einflussreichsten Protagonisten der Philosophie des 12. Jahrhunderts im Os-

61 Vgl. Ibn aš-Ša'ār, *Qalā'id al-ġumān fī farā'id šu'arā' ḥādā az-zamān*, 9 Bde., ediert von Kāmil Salmān, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2005, Bd. 5, S. 80; Başoğlu, *Razi Mektebi*, S. 20.

62 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 249; Ibn aš-Ša'ār, *Qalā'id al-ġumān*, Bd. 5, S. 80; az-Zarkān, *ar-Rāzī*, S. 3; Shihadeh, *Ethics*, S. 4. In Herāt nannte man ar-Rāzī *Šayḥ al-Islām*. Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250.

63 Die Bezeichnung „al-Qurašī“ ist in der Biografie von aṣ-Ṣafadī vorzufinden, in manchen historiografischen Quellen jedoch nicht, da einige Chronisten seine Herkunft nicht auf den Stamm der Qurayš zurückführen. Ähnlich verhält es sich mit der Hinzufügung „al-Bakrī“, die die Abstammung von dem Schwiegervater des Propheten Abū Bakr (gest. 634) ausdrückt. Vgl. aṣ-Ṣafadī, *al-Wafī*, Bd. 4, S. 176.

64 Vgl. ebd., Bd. 4, S. 176. Für weitere Ansichten über den Tag der Geburt, siehe az-Zarkān, *ar-Rāzī*, S. 16.

65 Vgl. ar-Rāzī, *Munāzarāt*, S. 60; Kraus, „The Controversies“, S. 136; Griffel, „Rāzī's Life“, S. 322 f.; ders., *The Formation*, S. 279; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 48; ders., „Kronoloji“, S. 41, 43; ders., „Fahreddin er-Rāzī“, S. 434.

ten der islamischen Welt.⁶⁶ Ar-Rāzī und as-Suhrawardī hatten bei Mağd ad-Dīn Abū l-Faḍl al-Ġīlī (gest. 1175) ihre philosophische Ausbildung erhalten und waren sich der wissenschaftlichen Begabungen des jeweils anderen bewusst. Ob sie sich jedoch jemals begegnet sind, bleibt unklar.⁶⁷ As-Suhrawardī begründete die Illuminationsphilosophie (*ḥikmat al-išrāq*), die sich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Iran auf Grundlage seiner Schriften etablierte. Einige von ar-Rāzīs Ideen weisen deutliche Parallelen zur Philosophie as-Suhrawardīs auf.⁶⁸

Ar-Rāzī setzte sich bereits früh mit den Werken Ibn Sīnās auseinander, die ihn während seiner gesamten Laufbahn nachhaltig prägen sollten. In seiner Reife phase erlangte er durch seinen Korankommentar, sein *opus magnum*, erhebliches Ansehen in der Geistesgeschichte.⁶⁹

1.3.1 Geburt, Herkunft und Persönlichkeit

Ar-Rāzī entstammte einer Familie, die ursprünglich den Qurayš zugehörig war. Angehörige seiner Familie wanderten aus Ṭabaristān, einer südlichen Küstenregion des Kaspischen Meers, nach Rayy aus.⁷⁰ Der Weg führte sie zunächst von Mekka nach Ṭabaristān und schließlich nach Rayy,⁷¹ wobei der genaue Zeitpunkt der Migration unbekannt bleibt.⁷² Die Chronisten aṣ-Ṣafadī, Ibn Ḥallikān und Ibn Abī Uṣaybi'a unterstreichen fünf außergewöhnliche Eigenschaften, die Gott unter seinen Zeitgenossen nur ar-Rāzī verliehen habe: Ein gesunder Menschenverstand, ein nahezu exaktes Ausdrucksvermögen, ein ausgeprägtes Denkvermögen und eine umfassende Kenntnis in der Poesie und Dichtkunst. Sein Denkvermögen zeigt sich besonders in seinen *kalām*- und *uṣūl al-fiqh*-Werken. Seine spekulativen und rationalen Fähigkeiten machten ihn zu einem streitbaren Theologen.⁷³

66 Vgl. Griffel, „Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī“, S. 46.

67 Vgl. Griffel, *Formation*, S. 242; Altaş, „Fahreddin er-Râzî“, S. 434.

68 Vgl. Griffel, *Formation*, S. 240 f.

69 Vgl. Griffel, *Den Islam denken*, S. 47–48.

70 Vgl. az-Zarkān, *ar-Rāzī*, S. 13; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2 Bde., Istanbul: Ravza Yay., 2008, Bd. 2, S. 488.

71 Vgl. Ayman Shihadeh, „Ḍiyā' al-Dīn al-Makkī“, in: *EI*, hrsg. von P. Bearman/Th. Bianquis/C. E. Bosworth/E. van Donzel/W. P. Heinrichs, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_27353 (letzter Aufruf 02.06.2021).

72 Vgl. Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî Hayatı Fikirleri Eserleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1991, S. 1. Sein Großvater war Händler und lebte 40 lang Jahre in Mekka. Siehe Ibn aṣ-Ṣa'ār, *Qalā'id al-ğumān*, Bd. 5, S. 81.

73 Vgl. aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfi*, Bd. 4, S. 175 f.; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 249; Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn*, S. 462.

1.3.2 Frühes Studium der Philosophie und Theologie

Ar-Rāzī's Aufstieg in den islamischen Wissenschaften wurde in seiner frühen Phase zuerst von seinem Vater Ḍiyā' ad-Dīn al-Makkī begleitet, der ihn im *kalām* prägte. Ḍiyā' ad-Dīn war Mystiker, Hadithgelehrter, schafii'tischer Rechtsgelehrter und Dichter. Er verfasste die Monografie *Ġāyat al-marām*⁷⁴, über die keine weiteren Angaben bekannt sind.⁷⁵ Ḍiyā' ad-Dīn's rhetorische Fähigkeiten verschafften ihm einen ausgezeichneten Ruf, der sich von Ṭabaristān bis nach Rayy ausbreitete. Auch in Rayy wurde er als Gelehrter bekannt.⁷⁶

Ibn Abī Uṣaybī'a liefert in seiner Chronik konkrete Informationen über das Studium von Ḍiyā' ad-Dīn. Dieser studierte *kalām* bei Abū l-Qāsim al-Anṣārī (gest. 1118), einem Schüler al-Ġuwaynīs, in Nischapur, eine Stadt in der Region Chorasans.⁷⁷ Im Osten war al-Anṣārī eine Autorität in der Koranexegese und aš'aritischen Theologie. Al-Anṣārī unterrichtete Ḍiyā' ad-Dīn unmittelbar nach dem Tod seines Lehrers al-Ġuwaynī.⁷⁸ Dieser Unterricht fand an der Nizāmiyya-Hochschule statt, wo al-Anṣārī als Bibliothekar tätig war. In der Rechtswissenschaft wurde Ḍiyā' ad-Dīn von Abū Muḥammad al-Farrā' al-Baġawī (gest. 1122) unterrichtet. Später übernahm er den Posten als Prediger in der Rayy-Moschee, eine Position, die zuvor von seinem Großvater bekleidet worden war.⁷⁹ Seine Predigten zeichneten sich durch seine beeindruckende Beredsamkeit aus.⁸⁰

In seinem Werk *ar-Riyāḍ al-mu'niqa* schreibt ar-Rāzī über seinen Vater, dass er derjenige sei, aus dessen zwei Ozeanen er getrunken habe, von dessen Lichtern er beleuchtet wurde und von dessen Wissen er profitiert habe. Er beschreibt ihn nicht nur als einen biologischen Vater, sondern als Vater im Studium.⁸¹ Diese prägende Zeit bestätigt ar-Rāzī in seinem Traktat *al-Hayūlā wa-ṣ-ṣūra*. Dort schreibt er, dass er zwischen seinem zehnten und zweiundfünfzigsten Lebensjahr die Ansichten der Philosophen gründlich erforschte. Das Frühstudium bei seinem

74 Es könnte sich dabei entweder um eine zweibändige theologische oder rechtswissenschaftliche Abhandlung handeln, die heute nicht mehr erhalten ist. Vgl. Griffel, „Rāzī's Life“, S.318; Ayman Shihadeh, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Father, Ḍiyā' al-Dīn al-Makkī, Nihāyat al-Marām fī Dirāyat al-Kalām, Facsimile of the Autograph Manuscript of Vol. II*, Berlin/Teheran 2013, XII.

75 Vgl. Shihadeh, *Ethics*, S. 4.

76 Vgl. Uludağ, *Fahrettin Rāzī*, S.1.

77 Vgl. Griffel, „Rāzī's Life“, S. 317; ders., *The Formation*, S. 266; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 252.

78 Vgl. al-Daghistani, *Muḥammad al-Ġazālī*, S.17f. Ausführlich zu al-Ġuwaynī, siehe Amir Dziri, *Al-Ġuwaynīs Position im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten*, Frankfurt a. M. 2011.

79 Vgl. Shihadeh, „Ḍiyā' al-Dīn al-Makkī“; ders., *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Father*, S. IX–X.

80 Vgl. Griffel, *Formation*, S. 266.

81 Vgl. ebd., S. 267.

Vater dauerte bis zu dessen Tod (1161–1164)⁸², was dem fünfzehnten oder sechzehnten Lebensjahr ar-Rāzīs entspricht.⁸³ In der Einleitung seines *Tahṣīl al-ḥaqq* erwähnt ar-Rāzī explizit, dass sein Vater ihn außerdem im *fiqh* ausbildete.⁸⁴ Wenn man bedenkt, dass dieser lange Zeitraum etwa ein Drittel der ersten 30 Jahre seines Lebens ausmacht, wird deutlich, dass dieser Unterricht für sein späteres Wirken von entscheidender Bedeutung gewesen sein muss.⁸⁵ In seinem Koran-kommentar verweist ar-Rāzī unter anderem auf die intellektuellen Ansichten seines Vaters.⁸⁶ Nach dem Tod seines Vaters setzte ar-Rāzī sein Studium zunächst in der Rechtswissenschaft beim Vater eines Richters aus Marand fort, der an der dortigen Hochschule lehrte. Sein Name in den Quellen bleibt ungenannt.⁸⁷

Ar-Rāzīs Autorisationskette im *kalām* beginnt mit seinem Vater und reicht bis zu al-Aṣʿarī und dessen Lehrer Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī (gest. 916) zurück. Ar-Rāzīs intellektuelle Genealogie im *kalām* lässt sich wie folgt darstellen:

ar-Rāzī → Ḍiyāʾ ad-Dīn → Abū l-Qāsim al-Anṣārī → Imām al-Ḥaramayn al-Ġuwaynī → Abū Muḥammad b. Yūsuf al-Ġuwaynī (gest. 1047) → Abū Ishāq al-Iṣfarayīnī (gest. 1027) → Abū l-Ḥasan al-Bāhilī (gest. 980) → Abū l-Ḥasan al-Aṣʿarī → Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī.⁸⁸

Ar-Rāzīs Autorisationskette im *fiqh* führt ebenfalls zu seinem Vater und reicht bis zu Imām aš-Šāfiʿī.⁸⁹ Laut dieser Kette war ar-Rāzī der Lehrer von Gelehrten wie Aṭīr ad-Dīn al-Abharī (gest. 1265), Nağm ad-Dīn al-Kātibī (gest. 1277) und Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūṣī.⁹⁰

Ar-Rāzīs enger Bezug zu seinem Vater ist im Hinblick auf Ibn Taymiyyas Paraphrasierung der Aussage aus seinem *Aqsām al-laḍḍāt* interessant. Da al-

⁸² Vgl. Shihadeh, *Fakhr al-Dīn al-Rāzīs Father*, XII; ders., *Ethics*, S. 4. Laut Griffel ist das von Ismāʿīl Bāšā (gest. 1920) angegebene Sterbedatum 1163–1164 unzutreffend, da es in den frühen Chroniken nicht belegt ist. Vgl. Griffel, „Rāzī’s Life“, S. 318.

⁸³ Vgl. Shihadeh, „Ḍiyāʾ al-Dīn al-Makkī“; ders., *Fakhr al-Dīn al-Rāzīs Father*, S. VII–XIX; ders., *Ethics*, S. 4; Eşref Altaş, „Fakhr al-Dīn al-Rāzīs Epistle on al-Hayūlā wa-l-Surah – A Study and Editio Princeps“, in: *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 1.1 (2014), S. 61–108, hier S. 96; ders., „Rāzī’nin Hayatı“, S. 45; aṣ-Şafadī, *al-Wāfi*, Bd. 4, S. 175.

⁸⁴ Vgl. Taşkubrizāda, *Miftāḥ as-saʿāda wa-misbāḥ as-siyāda fī mawḍūʿāt al-ʿulūm*, 3 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1985, Bd. 2, S. 103; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 252.

⁸⁵ Vgl. ebd., Bd. 4, S. 250; Uludağ, *Fahrettin Rāzī*, S. 2; Altaş, „Rāzī’nin Hayatı“, S. 46.

⁸⁶ Vgl. ar-Rāzī, *at-Taṣīr*, Bd. 13, S. 503 f.

⁸⁷ Marand ist ein Ort in Aserbaidshān und war den irakischen Seldschuken zugeordnet. Siehe Ibn Abi Uṣaybiʿa, *ʿUyūn*, S. 462.

⁸⁸ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 252; Altaş, „Rāzī’nin Hayatı“, S. 45 f.

⁸⁹ Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 252. Auch in dieser Autorisationskette fehlt al-Ġazālī. Vgl. Altaş, „Rāzī’nin Hayatı“, S. 46.

⁹⁰ Vgl. Altaş, „Fahreddin er-Rāzī“, S. 434 f.

Ġuwaynī sowohl der Lehrer von al-Ġazālī als auch Ḍiyā' ad-Dīn war und Letzterer al-Ġazālī an der Nizāmiyya-Hochschule nachfolgte, fügt sich ar-Rāzī durch diese Autorisationskette in den Anfängen seines Studiums in die frühe aš'aritische Gelehrsamkeit ein. Ibn Taymiyya behauptet, dass sich al-Ġuwaynī, al-Ġazālī, Abū l-Faṭḥ Tāġ ad-Dīn aš-Šahrastānī (gest. 1153) und ar-Rāzī am Ende ihres Lebens als reuige Theologen vom *kalām* entfernten.⁹¹ Auch aš-Šahrastānī lehrte an der Nizāmiyya-Hochschule,⁹² ebenso wie Ḍiyā' ad-Dīn, al-Ġuwaynī und al-Ġazālī, was eine weitere Gemeinsamkeit unter diesen Gelehrten darstellt. Damit zielen Ibn Taymiyyas Aussagen m.E. auf Nizām al-Mulk (gest. 1092) und sein religionspolitisches Projekt ab, das maßgeblich an der Stärkung der aš'aritischen Denkrichtung arbeitete.⁹³

1.3.3 Vertieftes Studium mit al-Ġilī und as-Simnānī

In dieser Frühphase entwickelte sich Rayy zu einem Ort, den ar-Rāzī immer wieder aufsuchte, besonders wenn er aus einer Stadt vertrieben wurde.⁹⁴ Ar-Rāzī beschreibt seine Reisen in seinem Korankommentar, *al-Maṭālib* jedoch besonders in seiner Autobiografie. In der Autobiografie werden Städte wie Simnān, Marāġa, Rayy, Samarqand, Herāt, Saraḥs, Ṭūs, Buchara, Choresmien, Ḥūġand, Ġazna, Balḥ und Ġurġān erwähnt.⁹⁵ In Simnān studierte ar-Rāzī bei Kamāl ad-Dīn as-Simnānī (gest. 1179–80) und al-Ġilī. Letzterer war ein Schüler von Muḥammad b. Yaḥyā al-Ġanzī (gest. 1154–55), der ein Schüler von al-Ġazālī war. Die Autorisationskette reicht somit von as-Simnānī bis hin zu al-Ġazālī, vermittelt durch as-Simnānīs Lehrer al-Ġanzī, der in Nischapur lebte und lehrte.⁹⁶

Obwohl einige Chroniken berichten, dass ar-Rāzī nach seinem Aufenthalt in Simnān nach Marāġa – eine Provinz in Aserbaidŝan⁹⁷ – zog, ist es wahrscheinlicher, dass er zunächst in Rayy mit al-Ġilī in Kontakt trat und dort an dessen Unterricht teilnahm, bevor beide gemeinsam nach Marāġa reisten, wo al-Ġilī auf

91 Siehe Fatih İbiş, „İbn Teymiyye'nin Razi Algısı ve İzdüşümleri“, in: *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), S. 57–86, hier S. 103 f.

92 Vgl. Ömer Faruk Harman, „Şehristani“, in: *TDVİA*, Bd. 38, S. 467–468, hier S. 467.

93 Vgl. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, S. 236.

94 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250; Altaş, „Fakhr al-Dīn al-Rāzīs Epistle“, S. 96; ders., „Rāzī'nin Hayatı“, S. 45; Griffel, „Rāzī's Life“, S. 321; ders., *The Formation*, S. 279.

95 Vgl. az-Zarkān, *ar-Rāzī*, S. 19; Uludağ, *Fahrettin Rāzī*, S. 5; Yusuf Şevki Yavuz, „Fahreddin er-Rāzī“, in: *TDVİA*, Bd. 12, S. 89–95, hier S. 89.

96 Vgl. Shihadeh, *Ethics*, S. 4; Griffel, „Rāzī's Life“, S. 318; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 223 f.

97 Vgl. Shihadeh, *Ethics*, S. 4.

Einladung einen Lehrauftrag übernahm. Bei al-Ġilī studierte ar-Rāzī zuvor in Nischapur, wo er auch die Werke von Ibn Sīnā entdeckte. Unter der Obhut von al-Ġilī vertiefte ar-Rāzī in Marāḡa seine Kenntnisse in Philosophie und Theologie. Al-Ġilī galt als eine Schlüsselfigur der postformativen Ideengeschichte und war ein wichtiger Vertreter der antiken Philosophie. Er spielte eine entscheidende Rolle in ar-Rāzīs Entwicklung. Ibn aš-Ša‘ār bestätigt, dass ar-Rāzī die peripatetische Philosophie bei al-Ġilī studierte.⁹⁸ Ar-Rāzīs Studienzeit in Marāḡa stärkte seine wissbegierige Haltung und führte dazu, dass er sich fortan noch intensiver mit der Theologie und Philosophie auseinandersetzte. Chroniken berichten, dass ar-Rāzī in dieser Studienzeit eine außergewöhnliche Begeisterung für den *kalām* entwickelte und sich im Studium nie langweilte.⁹⁹

Berichte, dass ar-Rāzī Werke wie das *aš-Šāmil* von al-Ġuwaynī, das *al-Mu‘tamad* von al-Baṣrī und das *al-Mustaṣfā* von al-Ġazālī memoriert habe, lassen sich wahrscheinlich auf diesen Unterricht mit al-Ġilī zurückführen.¹⁰⁰ Al-Ġilī vermittelte ar-Rāzī detailliertes Wissen über die Schriften von al-Ġazālī. Zu dieser Zeit besuchte ar-Rāzī zudem die Grabstätte von al-Ġazālī in der Stadt Tūṣ, die zwischen Nischapur und Saraḡs liegt. Hier disputierte er mit Amīr Šaraf Šāh sowie anderen namhaften Gelehrten, wie er in seiner Autobiografie verzeichnet.¹⁰¹ Diese Orte lagen in jenen Regionen, in denen auch al-Ġazālī gewirkt hatte.¹⁰²

1.3.4 Ar-Rāzīs Netzwerke

Die im Anschluss an diese Studienzeit und frühen Reisen folgende Zeitspanne markiert den Beginn seiner herausragenden Laufbahn als einer der einflussreichsten Theologen und Philosophen. Auf Grundlage dieser Studienzeit begann ar-Rāzī, mehrbändige Schriften zu verfassen. Zudem zeigte er eine zunehmende

98 Vgl. aš-Šafadī, *al-Waḡfī*, Bd. 4, S. 176; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250; Ibn aš-Ša‘ār, *Qalā‘id al-ġumān*, Bd. 4, S. 107; Bd. 5, S. 80; Ibn Abī Uṣaybi‘a, *Uyūn*, S. 462; Altaš, „Rāzī’nin Hayatı“, S. 46–47; Griffel, „Rāzī’s Life“, S. 318–319; ders., *The Formation*, S. 36, 242, 267–269; ders., *Den Islam denken*, S. 47 ff.; Shihadeh, *Ethics*, S. 4; az-Zarkān, *ar-Rāzī*, S. 18.

99 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250; Kātib Çelebi, *Kašf az-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, 2 Bde., ediert von Šerafeddin Yaltkaya, Beirut: Dār İhyā’ at-Turāt al-‘Arabī, o. J., Bd. 2, S. 1616.

100 Vgl. aš-Šafadī, *al-Waḡfī*, Bd. 4, S. 186; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250; Uludağ, *Fahrettin Rāzī*, S. 3–5.

101 Siehe ar-Rāzī, *Munāẓarāt*, S. 45 f.; Kraus, „The Controversies“, S. 150; az-Zarkān, *ar-Rāzī*, S. 19.

102 Vgl. al-Daghistani, *Muḥammad al-Ġazālī*, S. 17.

Bereitschaft, mit anderen Gelehrten zu disputieren.¹⁰³ Die von ar-Rāzī bereisten Regionen lagen hauptsächlich im persischen und zentralasiatischen Raum, teilweise auch in Nordindien. Zwischen 1160 und 1180, bis zu seinem einunddreißigsten Lebensjahr, hielt sich ar-Rāzī in der Region Transoxanien und in den Städten Rayy, Nischapur, Saraḥs sowie Chorasān auf. In dieser Zeit knüpfte er enge Beziehungen zu Machthabern und bedeutenden Persönlichkeiten, die ihn finanziell unterstützten und ihm dadurch den nötigen Freiraum für die Ausarbeitung wichtiger Werke ermöglichten. Durch seine späteren Reisen baute er somit ein bedeutendes Netzwerk auf und schloss sich den Höfen verschiedener Herrscher an. Besonders in Chorasān konnte er sich dank der Schirmherrschaften vollkommen seinem Werk widmen und eine behagliche Zeit genießen. Als Zeichen des Dankes widmete er einige seiner Schriften den jeweiligen Staatsoberhäuptern.¹⁰⁴

Eine der ersten engen Beziehungen knüpfte ar-Rāzī zu den Herrschern der Ghuriden.¹⁰⁵ Später schloss er sich den Herrschern der Ḥawārizmšāh an.¹⁰⁶ Eine weitere Beziehung bestand zum Herrscher der irakischen Seldschuken 'Imād ad-Dīn Mu'ayyad (gest. 1174) in Nischapur, der ar-Rāzī während seiner Amtszeit von 1161 bis 1174 unterstützte. Als Zeichen widmete ar-Rāzī ihm das Werk *Maṭālib al-'imādiyya*. Nach zwei Jahren, während seines zweijährigen Aufenthalts in der nahegelegenen Stadt Saraḥs, östlich von Chorasān, traf ar-Rāzī den Arzt Sikāt ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān b. 'Abd al-Karīm as-Saraḥsī, der ihn großzügig bewirtete und

103 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250; Ibn Abī Uṣaybi'a, *ʿUyūn*, S. 462; Uludağ, *Fahrettin Rāzī*, S. 3–5; Shihadeh, *Ethics*, S. 4.

104 Vgl. ebd., S. 4–5; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 48, 51; Hayri Kaplan, *Fahrudīn er-Rāzī Düşünce-sinde Ruh ve Ahlak*, unveröff. Diss., Ankara 2001, S. 20 f.; Griffel, *Den Islam denken*, S. 48; az-Zarkān, *ar-Rāzī*, S. 19. Die unterschiedlichen Reaktionen von Gelehrten in ihren Beziehungen zu politischen Machthabern sind gut dokumentiert. So lehnte etwa as-Suyūṭī sowohl Tätigkeiten für Herrscher als auch deren Geschenke konsequent ab. Seine Beziehungen zu den Machthabern seiner Zeit waren insgesamt unbeständig. Ar-Rāzī's Nähe zu Staatsoberhäuptern führte dazu, dass seine Lebensverhältnisse in Chroniken häufig überspitzt und teils ironisch dargestellt wurden. Während seine frühe Schaffensphase oft dramatisch mit Armut beschrieben wird, wird diese in den Berichten über sein späteres Leben durch erheblichen Wohlstand kontrastiert. Nach Altaş stammen die Darstellungen über ar-Rāzī's bedürftige Lebensverhältnisse aus seiner Studienzeit in Tabris. Vgl. Elisabeth Sartain, *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī – Biography and Background*, 2 Bde., Cambridge 1975, Bd. 1, S. 106; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 49 f.; Griffel, „Rāzī's Life“, S. 321 f.; Shihadeh, *Ethics*, S. 5; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250; aṣ-Ṣafadī, *al-Wāfi*, Bd. 4, S. 176.

105 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra – Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin/Boston 1997, Bd. 4, S. 737. Über ar-Rāzī's Zeit unter den Ghuriden, seine Beziehungen zu ihnen, seine in dieser Zeit verfassten Werke und Aufenthalte in Indien, siehe Ayman Shihadeh, „Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Ghurīd Self-Fashioning“, in: *Afghanistan* 5.2 (2022), S. 253–292.

106 Vgl. Shihadeh, *Ethics*, S. 4; Griffel, *Formation*, S. 26; ders., *Den Islam denken*, S. 48.

bei der Kommentierung des Werks *al-Qānūn fī-ṭ-ṭibb* von Ibn Sīnā unterstützte. Als Dank widmete ar-Rāzī ihm diesen Kommentar. Diese Freundschaft hielt auch in den folgenden Jahren. Selbst als ar-Rāzī eine Krankheit durchlitt, die ihn gegen Ende seines Lebens stark beeinträchtigte, blieben beide in Briefkontakt, wonach ar-Rāzī regelmäßig as-Saraḥsīs Fragen beantwortete.¹⁰⁷

In Chorasan lernte ar-Rāzī Abū l-Ḥasan Ṣadr ad-Dīn ‘Alī b. Nāṣir b. ‘Alī al-Ḥusaynī as-Saraḥsī kennen. Dieser war eine Zeit lang Vorsitzender der Finanzverwaltung unter den Seldschuken und später den Ḥawārizmšāh in Nischapur. Er widmete ihm das Werk *Šarḥ ‘Uyūn al-ḥikma* und hob seine umfassenden Kompetenzen in den rationalen und tradierten Wissenschaften hervor.¹⁰⁸ Zwei weitere Werke – *Šarḥ al-Išārāt* und *Taḥṣīl al-ḥaqq* – widmete ar-Rāzī dem aš‘aritischen Theologen und schafīitischen Richter aus Rayy, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad b. Sa‘īd Abū Ṣa‘d ‘Abd al-Karīm al-Waḍḍān (gest. 1202). Zu ihm pflegte ar-Rāzī eine enge Beziehung. Waḍḍān hatte durch seinen Vater großen Einfluss in der gesellschaftlichen, religiösen und bürokratischen Sphäre Chorasan. Ar-Rāzī lobte ihn für seine positiven Charaktereigenschaften und bezeichnete ihn als *muḥaqqiq*. Auch nach seinem Weggang aus Chorasan, standen sie weiterhin in Kontakt.¹⁰⁹

Eine weitere Persönlichkeit, die eine bedeutende Rolle in der Entstehung von ar-Rāzīs Schriften spielte und seinen philosophischen Zeitgeist prägte, ist der Wesir aus Nischapur Qiwām ad-Dīn as-Suhayl. Zwischen beiden bestand eine enge Freundschaft. As-Suhayl verfügte über ein bedeutendes Netzwerk. Für ihn konzipierte ar-Rāzī zwischen 1177 und 1179 die Werke *Nihāyat al-iğāz* und *Mabāḥiṭ al-mašriqiyya*. In Letzterem lobt ar-Rāzī as-Suhayl und schreibt, dass Gott ihm die vorzüglichsten und vollkommensten Eigenschaften verliehen habe, die die menschliche Kraft (*al-quwwa al-bašariyya*) und die seelische Kraft (*al-quwwa an-nafsāniyya*) zu erreichen vermögen. Er führte philosophische Gespräche mit ar-Rāzī. Dank seinen Ermutigungen konnte ar-Rāzī in dieser Zeit wichtige philosophische Schriften ausarbeiten. Aus dieser Frühphase stammen Werke wie *Nihāyat al-iğāz*, *Mabāḥiṭ*, *Maḥṣūl*, *Nihāyat al-‘uqūl*, *Šarḥ al-Qānūn fī-ṭ-ṭibb*, *al-Mulaḥḥaṣ* und *Šarḥ al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*.¹¹⁰

107 Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Iḥbār al-‘ulamā’ bi-aḥbār al-ḥukamā’*, ediert von Julius Lippert, Leipzig: Dieterische Verlagsbuchhandlung, 1903, S. 227 f.; Kaplan, *Ruh ve Ahlak*, S. 21; Altaş, „Rāzī’nin Hayatı“, S. 52.

108 Vgl. ebd., S. 53.

109 Vgl. ebd., S. 52 f.

110 Vgl. ar-Rāzī, *al-Mabāḥiṭ al-mašriqiyya fī ‘ilm al-ilāhiyyāt wa-ṭabī‘iyyāt*, 2 Bde., Ghom: Intiṣārāt Pidār, 1370 (1950), Bd. 1, S. 5; ders., *Nihāyat al-iğāz fī dirāyat al-iğāz*, ediert von Nasrullah Hacımüftüoğlu, Beirut: Dār Ṣādir, 2004, S. 25; Griffel, „Rāzī’s Life“, S. 322; Kaplan, *Ruh ve Ahlak*, S. 21 f.; Altaş, „Rāzī’nin Hayatı“, S. 55–57; ders., „Kronoloji“, S. 109.

1.3.5 Begegnung mit mu'tazilitischen Gelehrten

Ar-Rāzī verbrachte einige Zeit unter der Schirmherrschaft der irakischen Seldschuken und setzte sein Studium in der Region Chorasan, Aserbaidschan und Marw fort. Später stand er unter der Obhut der chorasaniſchen Oğuz-Wesire. In dieser Zeit verfasste er einige seiner Werke und knüpfte erste Kontakte zu den Herrschern der Ḥawārizmšāh, noch bevor er das Gebiet der Seldschuken verließ und nach Choresmien zog. Die Herrscher der Ḥawārizmšāh verfolgten eine mu'tazilitisch-ḥanafitische Ausrichtung. Ein Grund für ar-Rāzī's Abkehr von den sunnitisch geprägten Seldschuken und seine Hinwendung zu den Ḥawārizmšāh war, dass einige seiner Unterstützer den Ḥawārizmšāh nahestanden, insbesondere nachdem Niſchapur unter deren Kontrolle geraten war. Zwischen den Seldschuken und Ḥawārizmšāh herrschten religionspolitische Interessenskonflikte, da die Seldschuken die aš'aritische Theologie unterstützten. Die Machthaber pflegten Kontakt zu den Gelehrten dieser beiden Richtungen und förderten ihr Wirken. Im Wirkungsbereich der Mu'tazila erlangte Abū Muḍār Maḥmūd b. Ġarīr aḍ-Ḍabbī al-İſfahānī (gest. 1115) großen Einfluss in Choresmien, besonders durch seine Vorträge. Sein Einfluss verbreitete sich später durch seinen Schüler az-Zamaḥſarī. Auch Abū l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad al-İmrānī (gest. 1165) sowie ar-Rāzī's Zeitgenosse Abū l-Faṭḥ Nāſir b. 'Abd as-Sayyid al-Muṭarrizī (gest. 1213) trugen zu der Expansion der mu'tazilitischen Denkrichtung in dieser Region bei.¹¹¹

Während seines dreijährigen Aufenthalts in Choresmien von 1181 bis 1184 begegnete ar-Rāzī mu'tazilitischen Gelehrten, disputierte mit ihnen und unterrichtete dort seine Schüler.¹¹² In Choresmien eignete sich ar-Rāzī fundiertes Wissen über die Mu'tazila an, das später seine geistesgeschichtliche Entwicklung prägte. In seinem Korankommentar nutzte er dieses Wissen, um vertiefte Kritik an der Mu'tazila zu äußern und sich mit Einwänden auseinanderzusetzen, besonders jenen von Abū 'Alī al-Ġubbā'ī und Qāḍī 'Abd al-Ġabbār (gest. 1025). Ihre theologischen Positionen analysierte und widerlegte er, besonders dort, wo Meinungsverschiedenheiten zwischen Mu'taziliten und Aš'ariten bestanden. Ar-Rāzī studierte die Werke von Abū Bakr al-Ašamm¹¹³ (gest. 816–17), Abū Muslim al-İſfahānī (gest.

¹¹¹ Vgl. Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 57–59; Jaffer, *Rāzī*, S. 56; Goldziher, „Aus der Theologie“, S. 220.

¹¹² Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 251; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 62; Jaffer, *Rāzī*, S. 56. Schöck zufolge erreichte die Auseinandersetzung der sunnitischen Theologie mit der mu'tazilitischen ihren Höhepunkt in den philosophischen Überlegungen ar-Rāzī's. Vgl. Cornelia Schöck: *Adam im Islam – Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*, Berlin 1993, S. 38.

¹¹³ Van Ess rekonstruiert die Bezüge im *Tafsīr* zum Korankommentar von al-Ašamm, siehe van Ess, „Unfertige Studien II – Bemerkungen zum Korankommentar des Ašamm“, in: *ASIA* 71 (2017), S. 131–150.

934), Abū l-Hasan ar-Rummānī (gest. 994) und az-Zamaḥṣarī. Besonders die Ansichten von al-Aṣamm, Abū Muslim al-Iṣfahānī und teilweise auch az-Zamaḥṣarī fanden in seinem Korankommentar Beachtung. Während er gegenüber diesen Gelehrten eine neutralere Haltung einnimmt, äußert er sich kritischer zu al-Ġubbaʿī und Qāḍī ʿAbd al-Ġabbār. Das muʿtazilitische Gedankengut, das ar-Rāzī in seinem Korankommentar verarbeitet, stammt also weitgehend aus diesen Quellen. Die entsprechenden Passagen erscheinen bei einer Lektüre als originäre Argumentationsstrukturen ar-Rāzīs, stammen aber tatsächlich aus den Inhalten der muʿtazilitischen Werke. Dabei begegnet man sowohl muʿtazilitischen Argumenten als auch widerlegenden ašʿaritischen Positionen.¹¹⁴

Auch wenn ar-Rāzī in Choresmien regen Austausch mit muʿtazilitischen Gelehrten pflegte, wird in Chroniken berichtet, dass er durch seine Predigten die Bevölkerung Choresmiens vor den Lehren der Muʿtazila mahnte und die strittigen Fragen zwischen der Muʿtazila und Ašʿariyya ausführlich erörterte.¹¹⁵

Zu dieser Zeit regierte Sultan Tekisch, dessen Amtszeit von 1172 bis 1199 dauerte. Die Dispute ar-Rāzīs in Choresmien führten dazu, dass er durch Tekisch aus dieser Stadt vertrieben wurde.¹¹⁶ Daraufhin reiste er nach Transoxanien, um dort neue Förderer zu finden.¹¹⁷ Allerdings begab er sich nicht direkt über Saraḥs nach Transoxanien, wie Ibn al-Qiftī (gest. 1248) und Ibn al-ʿIbrī (gest. 1286) berichten,¹¹⁸ sondern suchte zunächst Rayy auf und zog anschließend über Saraḥs nach Buchara.¹¹⁹ Seine Autobiografie *Munāzarāt fī bilād mā warāʾ an-nahr* liefert hierzu interessante Hinweise. Demnach befand er sich in den Jahren 1183 bis 1184 in Buchara, wo er Debatten mit Raḍī ad-Dīn an-Naysābūrī (gest. 1220) sowie dem māturīdischen Theologen Nūr ad-Dīn aš-Šabūnī (gest. 1184) zu einer astrologischen Fragestellung führte. Die meisten in der Autobiografie beschriebenen Dis-

114 Vgl. Kholeif, *Controversies*, S. 4; Altaş, „Rāzīʿnin Hayatı“, S. 62 f.; Goldziher, „Aus der Theologie“, S. 220, 223; Gilliot, „Kontinuität und Wandel“, S. 94 f.; Jaffer, *Rāzī*, S. 19; Jomier, „Coran plus anciens“, S. 159; Öztürk, „Tefsirde Fahreddin er-Rāzī“, S. 304–307, 322.

115 Vgl. Kholeif, *Controversies*, S. 4; Altaş, „Rāzīʿnin Hayatı“, S. 62 f.

116 Dies dokumentieren manche Chronisten, siehe as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-šāfiʿiyya al-kubrā*, 10 Bde., ediert von Maḥmūd Muḥammad aṭ-Ṭanāḥī/ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad, Kairo: Fayṣal ʿIsā al-Bābī al-Ḥalabī, 1964, Bd. 8, S. 86; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250; aš-Šafadī, *al-Wāfi*, Bd. 4, S. 186. Der genaue Zeitpunkt der Vertreibung ist unklar. Altaş argumentiert, dass ar-Rāzī bereits vor einem Streitgespräch in Buchara aus der Stadt vertrieben worden sei. Vgl. Altaş, „Rāzīʿnin Hayatı“, S. 63.

117 Vgl. Ibn al-Qiftī, *Iḥbār al-ʿulamāʾ*, S. 291.

118 Vgl. ebd., S. 227 f.; Altaş, „Rāzīʿnin Hayatı“, S. 63 f.

119 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250; az-Zarkān, *ar-Rāzī*, S. 19; Kholeif, *Controversies*, S. 18; Griffel, „Rāzīʿs Life“, S. 321.

pute sind jedoch zeitlich früher in Buchara und Samarqand datiert.¹²⁰ Von 1184 bis 1188 geriet er zu unterschiedlichen Zeiten in Streitgespräche mit an-Naysābūrīs Schülern, darunter Rukn ad-Dīn al-Āmidī, Rukn ad-Dīn al-Qazwīnī aṭ-Ṭāwūsī (gest. 1204), Rukn ad-Dīn Imāmzāda sowie Rukn ad-Dīn al-Qazwīnī (gest. 1238).¹²¹

Demnach kann man sagen, dass ar-Rāzī zwischen 1180 und 1196 durch seine Dispute in Choresmien und Transoxanien hervortrat. Das Interesse der Bevölkerung an seiner Person nahm allmählich zu. In diesen Regionen führte ar-Rāzī sechzehn Dispute zu juristischen und theologischen Problemstellungen. Neben diesen Disputen verfasste ar-Rāzī in dieser Zeitspanne viele bedeutende Werke und widmete sich über fünfzehn Jahre hinweg verschiedenen Lehrtätigkeiten, die er während seiner Aufenthalte in Aserbaidshan, Hamadān und Rayy ausübte.¹²²

1.3.6 Ar-Rāzī's Disput mit Ibn Ḡaylān al-Balḥī

Ar-Rāzī's Autobiografie *al-Munāẓarāt*, die gemäß den Aufenthalten ar-Rāzī's chronologisch und nach Themen angeordnet ist, stellt ein historisches Zeugnis seiner argumentativen Streitbarkeit und der im 12. Jahrhundert vorherrschenden Kontroversen dar. Laut Street enthält die Autobiografie keine theologischen Ansichten ar-Rāzī's und auch keine detaillierte Darstellung seiner dialektischen Methode. Sie belegt seine intellektuelle Reife und liefert Einblicke in seine persönlichen Charakterzüge.¹²³ Die Einschätzung von Tony Street, dass ar-Rāzī's Autobiografie *al-Munāẓarāt* keine theologischen Ansichten enthalte und keine detaillierte Darstellung seiner dialektischen Methode biete, greift zu kurz. Zwar präsentiert das Werk keine systematische Theologie, doch enthält es sehr wohl zentrale theologische Positionierungen und argumentative Strategien ar-Rāzī's, die seine dialektische Herangehensweise verdeutlichen. Ein besonders aufschlussreiches Beispiel dafür bietet der vierzehnte Disput. In dieser Auseinandersetzung thematisiert er die Frage nach der „Hörbarkeit“ der göttlichen Rede im Vergleich zur Möglichkeit der Schau Gottes (*ru'yaṭ Allāh*).¹²⁴ Dabei geht es nicht nur um eine abstrakte Debatte, sondern um ein fundamentales theologisches Problem: Wie ist das Verhältnis

¹²⁰ Vgl. ar-Rāzī, *Munāẓarāt*, S. 32.

¹²¹ Für den Disput 1, 6, 9 und 15 siehe ebd., S. 7–14, 24–26, 32–38, 54–59; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 3, S. 259, Bd. 5, S. 345; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 64 f.

¹²² Vgl. ar-Rāzī, *Munāẓarāt*, S. 32; Kholeif, *Controversies*, S. 27–85; Griffel, *Formation*, S. 293 f.; ders., „Rāzī's Life“, S. 321; Arnaldez, „L'œuvre“, S. 307–323; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 44.

¹²³ Vgl. Kraus, „The Controversies“, S. 136 f., 141; Street, „Life and Works“, S. 141.

¹²⁴ Vgl. ar-Rāzī, *Munāẓarāt*, S. 54–59.

von Transzendenz Gottes zu seiner wahrnehmbaren Manifestation – sei es durch Sprache, Auditivität oder Vision?

Ar-Rāzī begab sich in das Umfeld der post-avicennischen Theologen und Ibn Sīnā-Kritiker, die sich dem kritischen Zeitgeist al-Ġazālīs – inspiriert durch seinen *Tahāfut al-falāsifa* – anschlossen, und disputierte mit ihnen.¹²⁵ Einer von diesen, Abū l-Baraġāt al-Baġdādī (gest. 1164–65), hatte großen Einfluss auf ein Gelehrtennetzwerk in Chorasān und Choresmien, das sich intensiv mit seinen kritischen Ansichten zu Ibn Sīnā auseinandersetzte, da seine Werke in Choresmien weit verbreitet waren. Die Verweise auf al-Baġdādī in den Werken von ar-Rāzī, besonders im *Mabāḥiṭ*, verdeutlichen, dass ar-Rāzī im Laufe der Zeit eine enge Verbindung zu Gelehrten aufbaute, die mit den Ansichten al-Baġdādīs vertraut waren.¹²⁶ Al-Baġdādī setzt mit seinem ġazālischen Einfluss in seinem *Kitāb al-Muṭabar* die Tradition dieser Ibn Sīnā-Kritiken fort und entwickelt philosophische Alternativen. Zwei weitere bedeutende Vertreter, die der Traditionslinie des *Tahāfut* von al-Ġazālī folgten, waren Šaraf ad-Dīn al-Mas‘ūdī (gest. 1194) und Ibn Ġaylān al-Balḥī. Beide hinterließen bedeutende Werke. Al-Balḥī studierte bei Yaḥyā al-Ġanzī.¹²⁷ Ar-Rāzī studierte gemeinsam mit al-Mas‘ūdī das Werk *al-Išārāt wa-t-tanbīhāt* und thematisierte es mit seinem Schüler Quṭb ad-Dīn al-Miṣrī (gest. 1221).¹²⁸

Ar-Rāzīs geistesgeschichtlicher Bezug zu al-Ġazālī zeigt sich in den Disputen, in denen er seine Beweise als „wertlos (*laysa bi-šay*)“ oder „von äußerster Schwäche (*fti ġāyat aḍ-ḍa’f*)“¹²⁹ beschreibt. Dabei ist bemerkenswert, dass die Intensität dieser in einem jungen Alter geführten Dispute mit Gelehrten, die in ihren Werken Bezug zu al-Ġazālī nehmen, in keinem anderen Werk von ar-Rāzī in vergleichbarer Weise dokumentiert ist wie im *Munāẓarāt*.¹³⁰ In der Autobiografie erzählt ar-Rāzī, dass al-Balḥī drei seiner Schriften – *al-Mabāḥiṭ*, *Mulaḥḥaṣ* und

125 Vgl. ebd., S. 39–41; Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 57 f., 61, 87; Baçoğlu, *Rāzī Mektebi*, S. 28 f. Mit Ausnahme des Disputs in Tūs und desjenigen über den Schöpfungsakt (*takwīn*) in Ġazna lassen sich alle weiteren Dispute chronologisch einordnen. Vgl. ar-Rāzī, *Munāẓarāt*, S. 21, 45 f.; Altaş, „Rāzī’nin Hayatı“, S. 65; Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 157. Ausführliche Informationen über die Autobiografie, siehe Griffel, *Formation*, S. 292–296.

126 Vgl. Altaş, „Rāzī’nin Hayatı“, S. 56–57; Goldziher, „Aus der Theologie“, S. 220.

127 Vgl. Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 147 f., 150–152; Griffel, *Formation*, S. 226.

128 Vgl. Altaş, „Fahreḍḍin er-Rāzī“, S. 434; aṣ-Şafadī, *al-Wāfi*, Bd. 2, S. 101.

129 Vgl. ar-Rāzī, *Munāẓarāt*, S. 35, 41 f., 45; Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 157 f.

130 Siehe Kraus, „The Controversies“, S. 150.

Šarḥ al-Išārāt – als Lehrbücher verwendete. Sie zeichnen sein wesentliches philosophisches Denken nach.¹³¹

Während seines Aufenthaltes in Ṭūs zeigt sich, dass ar-Rāzī einen weitverbreiteten Ruf hatte, da ihn die Gelehrten aus Ṭūs, die sich als Träger der al-Ġazālī-Erbschaft verstanden, höchstpersönlich in seinen Räumlichkeiten empfangen und mit ar-Rāzī disputierten. Ar-Rāzī forderte die Nachfolger al-Ġazālīs heraus, Inhalte im *al-Mustasfā* zu verteidigen. Derjenigen Person, der dies überzeugend gelang, stellte er als Belohnung hundert Goldmünzen in Aussicht.¹³² Da keiner von ihnen in der Lage war, ar-Rāzī argumentativ zu überzeugen, kritisierten sie die Positionen ihres Lehrers. Ar-Rāzī dokumentiert diesen historischen Moment in äußerst selbstbewusster Manier:

Während meiner Aufenthalte in Ṭūs brachte man mich in die Räume von al-Ġazālī, und die Gelehrten versammelten sich um mich herum. Ich sprach zu ihnen mit folgenden Worten: „Ihr habt euer Leben unnütz verbracht, indem ihr das *al-Mustasfā* von al-Ġazālī studiert habt. Demjenigen unter euch, der auch nur einen von den Beweisen im *al-Mustasfā* verteidigen und ähnlich wie al-Ġazālī verhandeln kann, ohne diese eigenhändig zu kommentieren, verspreche ich eine Belohnung über hundert Goldmünzen.“¹³³

Ar-Rāzī berichtet, dass er sich in Samarqand, Hūḡand, Banāqit, Ġazna und in manchen indischen Ortschaften aufhielt. Genauer lässt er nur über die Aufenthalte in Buchara, Samarqand und Ġazna wissen, was darauf schließen lässt, dass in den weiteren Städten keine erwähnenswerten Dispute stattfanden. Im Koran-kommentar betont ar-Rāzī, dass er die Länder der Türken besuchte, dort den Gottglauben der einheimischen Menschen beobachtete sowie mit christlichen und jüdischen Gelehrten disputierte.¹³⁴ Bemerkenswert ist, dass diese besuchten geographischen Landstriche Transoxanien, Chorasān, aber besonders Nischapur, Samarqand, Balḥ, Marw, Rayy und Herāt Ausbildungsstätten von Exegeten waren. Schließlich war auch az-Zamaḡšārī in dieser Region sozialisiert.¹³⁵

131 Vgl. ar-Rāzī, *Munāẓarāt*, S. 60; Kraus, „The Controversies“, S. 136; Griffel, „Rāzī's Life“, S. 322 f.; ders., *The Formation*, S. 226 f.

132 Vgl. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, S. 116 f.; van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S. 31.

133 ar-Rāzī, *Munāẓarāt*, S. 45 f.; Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 157 f.

134 Vgl. ar-Rāzī, *Munāẓarāt*, S. 7; ders., *at-Taḥṣīn*, Bd. 18, S. 362 f.; Bd. 8, S. 246. Für die Dispute in Ġazna siehe Jomier, „Les Mafatih al-Ghayb“, S. 256–259. Zu den Disputen mit den christlichen Gelehrten liegt ein Buch vor, welches aus dem *Taḥṣīn* ar-Rāzīs zusammengetragen wurde. Siehe ar-Rāzī, *Munāẓara fi-r-radd 'alā-n-naṣārā*, ediert von 'Abd al-Maḡīd an-Naḡḡār, Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1986.

135 Vgl. Gilliot, „Kontinuität und Wandel“, S. 43, 94.

In den Chroniken werden ar-Rāzīs Aufenthalte in Choresmien und teilweise Transoxanien als gewöhnliche Reisen dokumentiert. Seine Biografen nennen jedenfalls keine Details zu diesen Aufenthalten. Kraus und Griffel bemerken, dass den Chronisten seine Stellung in Transoxanien entgangen sein muss. Die zu dieser Zeit geführten Dispute zeigen indes, dass in Transoxanien, Choresmien und Choras an lebendige und dynamische wissenschaftliche Diskussionen geführt wurden und der Wissenserwerb ein äußerst hohes Niveau aufwies.¹³⁶

Nach dem Disput mit den Gelehrten in Tūš führte ar-Rāzīs Route nach Samarqand, eine Stadt in Transoxanien, wo er auf al-Balḥī, einen der bedeutendsten Gelehrten in dieser Gegend, traf. Al-Balḥī befasste sich tiefgründig mit dem *Tahāfut al-falāsifa* von al-Ġazālī und versuchte anhand der in diesem Werk enthaltenen Beweise die Metaphysik von Ibn Sīnā zu widerlegen. Das Denken Ibn Sīnās verbreitete sich in Choras an, eine Region östlich von Samarqand, und Iran durch Bahmanyār und Abū l-ʿAbbās Lawkarī (gest. 1123), bei dem Letzterem studierte al-Balḥī.¹³⁷ Im *Tahāfut* zeigt sich al-Ġazālī als Theologe und Kritiker, der sich in seiner Argumentation zurückhält und keine ausgeprägte Dialektik gegen die Philosophen anwendet. Stattdessen bevorzugt er in der Einführung eine widerlegende Position, die hinreichende Beweise von den Philosophen einfordert,¹³⁸ worauf Ibn Rušd (gest. 1198) mit dem *Tahāfut at-Tahāfut* reagiert.¹³⁹

In seinem Werk über die Entstehung des Universums mit dem Titel *Ḥudūt al-ʿālam*, das zugleich den Kern seines Disputs mit ar-Rāzī bildet, knüpft al-Balḥī deutlich an Argumentationslinien von al-Ġazālī an. Wie Griffel betont, zeugt das Werk von einer tiefen Vertrautheit al-Balḥīs sowohl mit den philosophischen Schriften Ibn Sīnās als auch mit neueren Entwicklungen in der Philosophie und Theologie, vertreten durch aš-Šahrastānī und Abū l-Barakāt al-Baġdādī. Im Zentrum des Disputs stand die Frage, ob das Universum einen zeitlichen Anfang hat. Ar-Rāzī scheint in dieser Auseinandersetzung eine Position zu vertreten, die zumindest offen für die Annahme einer ewigen Welt ist, ähnlich wie bei Ibn Sīnā. Letzterer argumentiert, dass ein zeitlicher Anfang des Universums unmöglich sei,

¹³⁶ Vgl. Ibn Abī Ušaybiʿa, *ʿUyūn*, S. 462; Griffel, „Rāzī’s Life“, S. 319 f.; Kraus, „The Controversies“, S. 135; Jaffer, *Rāzī*, S. 3. Weiterführende Informationen über die Region Choras an und die umliegenden Provinzen, siehe Griffel, *Formation*, S. 33–44.

¹³⁷ Vgl. Altaş, *Ibn Sina Yorumu*, S. 48; Eichner, *Philosophical Tradition*, S. 3–11.

¹³⁸ Vgl. al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, ediert von Sulaymān Dunyā, Kairo: Dār al-Maʿārif, ⁸1961, S. 67 f. Ausführlich zum *Tahāfut al-falāsifa* siehe Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 57–59; Frank Griffel, „Al-Ghazālī’s (d. 1111) Incoherence of the Philosophers“, in: *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, hrsg. von Khaled El-Rouayheb/Sabine Schmidtke, Oxford 2017, S. 191–209; Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 143–148.

¹³⁹ Vgl. Ibn Rušd, *Tahāfut at-Tahāfut*, ediert von Sulaymān Dunyā, Kairo: Dār al-Maʿārif, 1964.

da jeder Anfang etwas voraussetzt, das schon existieren muss, was auf eine Kette von Universen hinauslaufen würde. Al-Balḥī hingegen argumentiert für die Zeitlichkeit und den Anfang der Welt und greift dabei auf Argumente al-Ġazālī's aus dessen *Tahāfut al-falāsifa* zurück. Ar-Rāzī wiederum kritisiert al-Balḥī scharf und bezeichnet ihn als philosophisch ungebildet und als jemanden, der die Regeln der Dialektik nicht beherrscht. Es sei unzureichend, nur die Ansicht von einem Gelehrten zu widerlegen, da zu diesem Thema auch andere Ansichten vertreten wurden. Die Ansicht von Ibn Sīnā stellt lediglich eine von diesen dar. Er habe anscheinend Aristoteles und Ibn Sīnā widerlegen können, jedoch Ansichten weiterer Philosophen wie Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 935) indirekt als gültig erklärt. Es sei demzufolge unmöglich, mit der Widerlegung eines Gelehrten ein vertieftes Niveau in der wissenschaftlichen Erforschung zu erreichen. Für ar-Rāzī war die Art al-Balḥī's, wenn überhaupt, ein bloßer Streit (*muğādala*).¹⁴⁰ Wie auch in anderen Themen bevorzugt ar-Rāzī m.E. hier einen problematisierenden und polemischen Ansatz, ohne sich für oder gegen die Anfangslosigkeit des Universums zu stellen.

Nach seiner Begegnung mit al-Balḥī zog ar-Rāzī von Samarqand nach Buchara, um dort ein Gespräch mit Šaraf ad-Dīn al-Mas'ūdī über den wissenschaftlichen Wert der Werke al-Ġazālī's und aš-Šahrastānī's sowie über astrologische Themen zu führen.¹⁴¹ Samarqand und Buchara waren also zwei Aufenthaltsorte, die er nacheinander aufsuchte.¹⁴²

Al-Mas'ūdī zählt ebenso zu diesen gazālischen Autoren aus dem ganzheitlichen Umfeld Ibn Sīnā's. Der Einfluss von al-Ġazālī war für den Disput mit ar-Rāzī bedeutsam. Al-Balḥī kannte al-Mas'ūdī persönlich, verehrte ihn und erwähnte seinen Namen gemeinsam mit al-Ġazālī. Eines der wichtigsten Werke von al-Mas'ūdī war der *aš-Šukūk wa-š-šubah 'alā-l-Išārāt*. In diesem kritisiert er die Physik und Metaphysik aus dem *Išārāt*. Der offensichtliche Einfluss von al-Ġazālī zeigt sich einerseits in Analogie zu den kritisierten Themen und den Verweisen auf den *Tahāfut al-falāsifa*. Shihadeh ordnet den *Šukūk* in die gazālische *Tahāfut-*

¹⁴⁰ Mehr zum Disput zwischen al-Balḥī und ar-Rāzī, siehe ar-Rāzī, *Munāzarāt*, S. 59–63; Griffel, *Formation*, S. 228–231, 467–471; ders., *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, S. 116–120; Altaş, *Ibn Sina Yorumu*, S. 48 f.; ders., „Rāzī'nin Hayatı“, S. 59–61, 80; Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S. 147 f., 150–153, 160.

¹⁴¹ Vgl. ar-Rāzī, *Munāzarāt*, S. 31–33, 59–61; Griffel, *Formation*, S. 232–236, 238. In der Autobiografie finden die Dispute in Buchara zwischen den Jahren 1184 und 1186 statt. Vgl. ar-Rāzī, *Munāzarāt*, S. 32; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 65. Die Antwort von ar-Rāzī auf al-Mas'ūdī liegt als Manuskript mit dem Titel *Risāla fī aḡwiba masā'il al-Mas'ūdī* vor. Wisnovsky erwähnt den Titel *Ġawābāt 'an Šukūk al-Mas'ūdī*. Vgl. Altaş, „Kronoloji“, S. 113; Wisnovsky, „Avicennism and Exegetical Practice“, S. 352. Für die inhaltliche Besprechung dieses Traktats siehe ebd., S. 352–373.

¹⁴² Vgl. ar-Rāzī, *Munāzarāt*, S. 54–59.

Kritik an Ibn Sīnā ein. Dieses Werk ist auch durch den *Mu'tabar* von Abū l-Barakāt al-Baġdādī geprägt und verfolgt nicht durchgängig die Herangehensweise von al-Ġazālī. *Šukūk* stellt teilweise für die spätere Philosophie von ar-Rāzī ein wichtiges Nachschlagewerk dar, da es bereits eine erste Synthese von Theologie und Philosophie aufweist. Außerdem war dieses Werk die Grundlage für den *Šarḥ al-Išārāt* von ar-Rāzī.¹⁴³

Die aufblühende al-Ġazālī-Rezeption steht in direktem Zusammenhang mit den Schriften ar-Rāzīs. Denn dieser bietet mit seinem *Mabāḥiṭ* einen Mittelweg als Alternative zu den Ibn-Sīnā-Kritiken. Mit ihm und seit al-Ġazālī erlebte die Auseinandersetzung mit der avicennischen Philosophie einen deutlichen Aufschwung.¹⁴⁴

1.3.7 Ar-Rāzīs Predigten in Herāt und der *Tafsīr*

Nach ar-Rāzīs Aufenthalt in Choresmien und Transoxanien kehrte er erneut in seine Heimatstadt Rayy zurück. Ähnlich wie in Choresmien ereigneten sich in Transoxanien Vorfälle, die ausschlaggebend für seine Ausreise waren.¹⁴⁵ Auch zu dieser Zeit befasste er sich mit der Philosophie. Der Chronist aṣ-Šafadī äußert dazu, dass ar-Rāzī die Menschen mit den Schriften von Ibn Sīnā und Aristoteles vertraut machte. Für ihn war dies Grund genug, um Berichten Platz einzuräumen, die behaupten, dass sich ar-Rāzī von der prophetischen Tradition abgekehrt habe.¹⁴⁶

Für ar-Rāzī entwickelt sich Rayy gegen 1196 zu einem Ort, wo er mit Kritiken gegen die Bāṭiniyya und Ismā'iliyya hervortrat. Während seiner Lehrtätigkeit in Rayy setzte er sich mit den Anhängern der Ismā'iliyya auseinander und bezichtigte sie der Ketzerei. Über seinen späteren Aufenthalt in Marw, einer Stadt in Chorasān unter der Regierung der Ḥawārizmšāh, sind nur sporadische Angaben zu-

¹⁴³ Vgl. Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S.153–156. Shihadeh weist darauf hin, dass al-Mas'ūdī im *Šukūk* die Argumente von Ibn Sīnā entkräftet, ohne Alternativen anzubieten. Siehe ebd., S.155 f.; Shihadeh, „Al-Rāzī's (d. 1210) Commentary on Avicenna's Pointers“, S.296–325.

¹⁴⁴ Vgl. Shihadeh, „From al-Ghazālī to al-Rāzī“, S.156 f. Hinsichtlich ar-Rāzīs Mittelweg siehe Kapitel 2.1.5 der Arbeit.

¹⁴⁵ Vgl. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, S. 86. Laut Ibn al-Qifṭī zog er nach Chorasān, siehe Ibn al-Qifṭī, *Iḥbār al-'ulamā'*, S.291. Ibn aṣ-Ša'ār berichtet darüber, dass ar-Rāzī über Choresmien nach Chorasān gezogen sei. Siehe Ibn aṣ-Ša'ār, *Qalā'id al-ġumān*, Bd. 6, S.107.

¹⁴⁶ Vgl. aṣ-Šafadī, *al-Wāfi*, Bd. 4, S. 177.

gänglich. Ar-Rāzī bewohnte Marw während der Regierungszeit des Wesirs Naṣīr ad-Dīn Malikšāh (gest. 1197), die von 1193 bis 1197 dauerte.¹⁴⁷

Die darauffolgende Zeit verbrachte ar-Rāzī unter den Ghuriden, zunächst in Bāmiyān, wo Fürst Bahā' ad-Dīn zwischen 1192 und 1206 regierte und ar-Rāzī zu sich eingeladen hatte. Laut einigen Chronikberichten hielt sich ar-Rāzī dort über viele Jahre hinweg auf. Auch nach diesem Aufenthalt, der spätestens 1199 endete, kehrte er wiederholt aus verschiedenen Anlässen nach Bāmiyān zurück. Bahā' ad-Dīn nahm Gelehrte, Dichter und Künstler unter seine Obhut und förderte sie.¹⁴⁸

Zwölf Jahre vor seinem Tod befand er sich unter der Obhut von Sultan Tekisch.¹⁴⁹ Aufgrund dessen, dass Tekisch dem Kalifen in Bagdat nicht folgte, hielt diese Schirmherrschaft nicht lange an und ar-Rāzī begab sich in Richtung Firūzkuh, eine Stadt im Zentrum der Ghuriden.¹⁵⁰ In Firūzkuh war ar-Rāzī nun damit beschäftigt, über Sultan Tekisch herzuziehen, ihn in seiner Freitagspredigt als Despoten zu bezeichnen und seinen politischen Gegner Sultan Ġiyāṭ ad-Dīn zu loben. Noch im selben Jahr war ar-Rāzī in einen Streit verwickelt, der Anlass für ihn war, diese Stadt zu verlassen. In diesen Streit waren schafiitische, ḥanafitische und karrāmitische Gelehrte involviert. Ar-Rāzī äußerte sich über den karrāmitischen Gelehrten Qāḍī Mağd ad-Dīn b. 'Umar in provozierender Manier und mit erniedrigenden Worten. Ein weiterer ghuridischer Fürst, Amīr Ḍiyā' ad-Dīn, der ein angespanntes Verhältnis zu ar-Rāzī hatte, beklagte sich beim Sultan über ihn. Als Mağd ad-Dīn am Folgetag während seiner Predigt ar-Rāzī beschuldigte, die prophetische Tradition zu missachten und stattdessen der aristotelischen Denktradition, Ibn Sīnā und al-Fārābī (gest. 950) zu folgen, hetzte er das Volk gegen ar-Rāzī auf. Hiernach entstanden Unruhen und Proteste in Firūzkuh. Ar-Rāzī begab sich daraufhin auf Einladung von Sultan Ġiyāṭ ad-Dīn nach Herāt, um nun die sunnitische Politik der dortigen Machthaber zu unterstützen.¹⁵¹

Herāt war eine behagliche Stadt und ermöglichte den Bürgern einen behaglichen Lebensstandard. Die Bevölkerung dieser Stadt genoss einen hohen Bildungsgrad. Gegen Ende seines Wirkens unter der Obhut der abbasidischen Herrscher begann ar-Rāzī, den *Tafsīr* und weitere Werke zu verfassen. Aufgrund seiner dortigen Lehrtätigkeit stand die Abfassung des Korankommentars allerdings nur

147 Ein Hinweis auf ar-Rāzī's Aufenthalt in Marw ist das philosophische Traktat *Itbāt ġuz' lā yatağazzā'*, das er in Transoxanien zu verfassen begann und während der Regierungszeit von Malikšāh abschloss. Siehe Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 67 f.

148 Vgl. Ibn aš-Ša'ār, *Qalā'id al-ğumān*, Bd. 4, S. 107 f.; Ibn Abī Uşaybi'a, *Uyūn*, S. 462; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 71; Jomier, „Les Mafatih al-Ghayb“, S. 255.

149 Vgl. Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 68.

150 Vgl. Griffel, „Rāzī's Life“, S. 327.

151 Vgl. Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 68–72; Jomier, „Les Mafatih al-Ghayb“, S. 256.

an zweiter Stelle.¹⁵² Sultan Ġiyāt ad-Dīn errichtete an der Hauptmoschee in Herāt eine Hochschule für ar-Rāzī. Griffel bestätigt, dass dies die Zeit war, in der ar-Rāzī erstmals den Entschluss fasste, einen Korankommentar zu verfassen, und mit der Arbeit daran noch vor 1199 begann.¹⁵³

Zu ar-Rāzīs Zeit waren Hochschulen von zentraler Bedeutung. Während der Herrschaft der Großseldschuken gründete Nizām al-Mulk die Nizāmiyya-Hochschulen.¹⁵⁴ Diese Institutionen spielten eine wichtige Rolle in der Religionspolitik und genossen staatliche Unterstützung. Ihre Aufgabe bestand darin, die rationalistisch geprägte aš'aritische Denkrichtung zu fördern und zu verbreiten. Gelehrte, die an diesen und weiteren Hochschulen lehrten, hatten das Privileg, durch den Staat und den jeweiligen Herrschern gefördert und geschützt zu werden. Sie fungierten als Gegenstimme zu Strömungen, die sich gegen die Rationalisierung der islamischen Wissenschaften stellten. Die Hochschule an der Hauptmoschee in Herāt war äußerst einflussreich. Dass in Herāt, wo bereits eine Nizāmiyya-Hochschule existierte, eine weitere Hochschule gegründet wurde, belegt die Wertschätzung, die Sultan Ġiyāt ad-Dīn gegenüber ar-Rāzī und seinen wissenschaftlichen Kompetenzen zeigte. Ar-Rāzī genoss politische und gesellschaftliche Anerkennung und stand unter dem Schutz der sultanischen Religionspolitik. Er entwickelte sich zu einem zentralen Akteur im staatlichen Bildungssystem und konnte seine Tätigkeit innerhalb der aš'aritischen Denkrichtung frei entfalten.¹⁵⁵ Somit konnte sich die Aš'ariyya mithilfe politischer Förderung frei entwickeln und das rationale Erbe des sunnitischen Islams stärken.¹⁵⁶ Durch diese Stärkung, so Griffel, verlor die Mu'tazila ihren Einfluss.¹⁵⁷

Die Errichtung der Hochschule in Herāt kann somit als bewusste Fortsetzung jener mit al-Ġazālī einsetzenden und später erstarkenden Förderung der aš'aritischen Theologie verstanden werden. Gegen Ende seines Lebens lehrte ar-Rāzī an dieser Hochschule, bildete Schüler aus und verfasste dort seine Werke.¹⁵⁸

Durch ar-Rāzīs Schüler entwickelte sich die postformative Philosophie im Osten weiter und verbreitete sich von Chorasan nach Irak, Syrien, Ägypten und

152 Vgl. Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 72.

153 Vgl. Frank Griffel, „Ibn Taymiyya and His Ash'arite Opponents on Reason and Revelation – Similarities, Differences and a Vicious Circle“, in: *The Muslim World* 108.1 (2018), S. 11–39, hier S. 18; van Ess, *Der Eine und das Andere*, Bd. 1, S. 1021; ders., *Die Erkenntnislehre*, S. 147 f.

154 Über diese Hochschule siehe Griffel, *Formation*, S. 27–33.

155 Vgl. Griffel, „Rāzī's Life“, S. 343; Makdisi, „Ash'arī and the Ash'arites I“, S. 37 f. Ausführlich über das Hochschulsystem zu dieser Zeit siehe Griffel, *Formation*, S. 27–33.

156 Vgl. Goldziher, „Aus der Theologie“, S. 214–216.

157 Vgl. Griffel, *Formation*, S. 39 f.

158 Vgl. Ibn Abī Uṣaybi'a, *ʿUyūn*, S. 462; Griffel, *Formation*, S. 28, 61; ders., *Den Islam denken*, S. 48.

Anatolien. Einer seiner bekanntesten Schüler war Quṭb ad-Dīn al-Miṣrī, der während der mongolischen Eroberung Nischapurs verstarb. Jene Schüler, die in den Westen auswanderten, konnten sich intellektuell entfalten. Ein weiterer erfolgreicher Schüler in Syrien und Ägypten war Šams ad-Dīn al-Ḥusrawšāhī (gest. 1254),¹⁵⁹ der al-Malik ‘Ādils Sohn al-Malik an-Nāṣir Dāwūd (gest. 1248) in den rationalen Disziplinen unterrichtete. Ein weiterer bedeutender Schüler, Tāğ ad-Dīn al-Urmawī, zog nach Konya, einem intellektuellen Zentrum in Anatolien. Ar-Rāzīs Schüler wanderten nach der mongolischen Eroberung Ost-Irans, wie viele andere Philosophen aus Chorasān, in die oben genannten Länder aus. Einige von ihnen verblieben im Osten, die Mehrheit jedoch zog in den Irak und nach Syrien, wo sie Arbeit und Unterstützung fanden.¹⁶⁰

Ar-Rāzī trat also in seiner Position als Prediger in der Hauptmoschee in die Fußstapfen seines Vaters.¹⁶¹ Seine einflussreichen Predigten erfreuten sich großer Beliebtheit, und es dauerte nicht lange, bis viele Menschen ihm und seinen Vorträgen zugetan waren. Ar-Rāzīs Zuhörerschaft zeigte sich beeindruckt von seiner außerordentlichen Rhetorik, was das Interesse an seinen Vorträgen steigerte. Aus den Chronikberichten ist zu entnehmen, dass sich zahlreiche Menschen aufgrund seiner Predigten von der Karrāmiyya und anderen Richtungen abwandten.¹⁶² Seine Predigten waren so beliebt, dass sich die Teilnehmenden schon eine Nacht zuvor mit Kerzen in der Moschee versammelten.¹⁶³

1.3.8 Ar-Rāzīs Gespräch mit Nağm ad-Dīn al-Kubrā über Gotteserkenntnis

Gegen Ende seines Lebens war Herāt neben seinem Geburtsort Rayy die zweite Heimat von ar-Rāzī.¹⁶⁴ Aufgrund seines weitverbreiteten Rufs und seiner beeindruckenden Stellung in seinem Fach nannten ihn die Ghuriden *Šayḥ al-Islām*.¹⁶⁵ Ar-Rāzīs Fähigkeit, durch seine Predigten Anhänger anderer Richtungen zu gewinnen, brachte insbesondere die Karrāmiyya dazu, sich mit ihm zu verfeinden. Die Ḥanbaliten dagegen waren damit beschäftigt, ar-Rāzīs Kinder und Frau der

¹⁵⁹ Beide Schüler, al-Miṣrī und al-Ḥusrawšāhī, unterrichteten die Werke von Ibn Sīnā, nachdem ihr Lehrer ar-Rāzī verstarb. Vgl. aṣ-Ṣafādī, *al-Wāfi*, Bd. 2, S. 101.

¹⁶⁰ Vgl. Griffel, *Formation*, S. 52, 61.

¹⁶¹ Vgl. Griffel, „Rāzī’s Life“, S. 317 f.

¹⁶² Vgl. aṣ-Ṣafādī, *al-Wāfi*, Bd. 4, S. 176.

¹⁶³ Vgl. van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S. 31.

¹⁶⁴ Vgl. Ibn al-Qifṭī, *Iḥbār al-‘ulamā’*, S. 291.

¹⁶⁵ Vgl. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, S. 86.

Verfehlungen zu bezichtigen.¹⁶⁶ Aufgrund dieser Anfeindungen sprach er in seinem letzten Willen den Wunsch aus, heimlich begraben zu werden.¹⁶⁷

Ar-Rāzīs intensives Wirken in der Endphase seines Leben nach 1196 ähnelt den produktiven ersten dreißig Jahren. Auch in dieser Zeit konzipierte er weiterhin neue Werke.¹⁶⁸

Bis zu den Eroberungsversuchen der Ghuriden war Herāt ein fortdauernder Aufenthaltsort für ar-Rāzī. Der Tod Sultan Ġiyāt ad-Dīns war jedoch, neben den Eroberungsversuchen, ein Grund für ihn, nach Ġazna fortzugehen. In Herāt herrschten vermehrt Unruhen, sodass die Stadt für ar-Rāzī keine behagliche Behausung mehr bot. Aufgrund dieser Unruhen vermochte niemand mehr, einen sicheren Frieden zu stiften, wofür besonders die gegenseitigen Belagerungen durch Ghuriden und Ĥawārizmšāh ausschlaggebend waren. Ġazna war zu dieser Zeit ein geographischer Landstrich, über den Ġiyāt ad-Dīns jüngerer Bruder, Sultan Šihāb ad-Dīn von 1203 bis 1205 herrschte.¹⁶⁹

Der Chronist Ibn Ḥallikān führt ar-Rāzīs Fortgang nach Ġazna auf eine handelsgeschäftliche Angelegenheit zwischen ihm und Sultan Šihāb ad-Dīn zurück. Nach dem Aufenthalt in Ġazna sei er nach Chorasān zurückgekehrt.¹⁷⁰ Neben einigen weiteren Aufenthalten und Reisen im Jahre 1205 suchte ar-Rāzī dann wieder Ġazna auf, wo er an Disputen teilnahm und Schüler ausbildete.¹⁷¹ Auf dieser Route musste er in der Region Peschawar in den Städten Lahore und Multan heftige Auseinandersetzungen zwischen dem Heer von Šihāb ad-Dīn und den Kaukarīten beobachten und berichtete hierüber in dem Brief an Šadr ad-Dīn as-Saraḥsī.¹⁷² Aus den Chronikberichten von Ibn Ḥallikān und aš-Šafadī geht hervor, dass ar-Rāzī nach den Auseinandersetzungen nicht nach Ġazna, sondern über andere Städte in die Region Chorasān Richtung Herāt zog.¹⁷³ Hierzu erwähnt etwa Ibn Abī Uṣaybi'a, dass ar-Rāzī bereits Anfang der 1200er Jahre von Bāmīyān nach

166 Vgl. aš-Šafadī, *al-Wāfi*, Bd. 4, S. 176.

167 Vgl. Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 73.

168 Vgl. ebd., S. 73.

169 Vgl. ebd., S. 74 f.

170 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250.

171 Vgl. ar-Rāzī, *Munāzarāt*, S. 21. Neben diesen Reisen und Aufenthalten erwähnt ar-Rāzī in einem Brief an Šadr ad-Dīn as-Saraḥsī, dass er Ġazna zweimal verließ und nach Indien reiste. Siehe Hayri Kaplan, „Fahrūddin er-Rāzī'nin Sadrūddin es-Seraḥsī'ye Gönederdiği Mektup“, in: *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 2.1 (2002), S. 91–134, hier S. 97. Das genaue Datum seiner Reise nach Indien ist unklar. Siehe ebd., S. 111–113.

172 Vgl. ebd., S. 97.

173 Vgl. ebd., S. 113; Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 250; aš-Šafadī, *al-Wāfi*, Bd. 4, S. 176.

Herāt eilte, wo ihm die Fürsten der Ghuriden mit Hochachtung begegneten.¹⁷⁴ Nachdem die Oberhand über Herāt wechselte und Sultan Tekisch 1208 die Ghuriden nun in ihrer Herrschaft bezwungen hatte, ging ar-Rāzī über die Grenzen Herāts nach Choresmien.¹⁷⁵

Einige Verweise aus ar-Rāzī's Korankommentar ermöglichen, seine Aufenthaltsorte zu dieser Zeit mit Sicherheit einzuordnen. Während ar-Rāzī an manchen Stellen im Korankommentar über den Tod seines Sohnes im Jahre 1205 trauert,¹⁷⁶ erwähnt er weiter, dass er sich im Jahre 1205 auf einer Route nach Ġazna Afghanistan, in der Wüste von Baġlān befand.¹⁷⁷ Schließlich betont er in seiner Autobiografie, dass er Ġazna erreichte.¹⁷⁸

Während in Herāt weiterhin Unruhen herrschten, befasste sich ar-Rāzī von 1206 bis 1208, nun intensiver¹⁷⁹, mit seinem Korankommentar und *al-Maṭālib al-āliya*. Als Sultan Tekisch im Jahre 1208 in Herāt herrschte, hielt sich ar-Rāzī in Choresmien auf.¹⁸⁰ Es ist zu entnehmen, dass er das Traktat *Aqsām al-laddāt* in Herāt zu verfassen begann und es im Jahr 1208 in Choresmien, während seines Aufenthalts im Palast von Sultan Tekisch, vollendete.¹⁸¹ Auch die Überlieferung, dass ar-Rāzī im Palast des Sultans gemeinsam mit seinem Schüler Quṭb ad-Dīn al-Miṣrī wegen der geschächeteten Opfertiere Tränen vergossen habe, stützt diesen Aufenthalt in Choresmien.¹⁸² In diese Zeit wird sein Werk *al-Ma'ālīm fī 'ilm al-kalām* eingeordnet, welches er 1208 in Herāt beendete.¹⁸³ In dieser Stadt beschäftigte er sich zudem intensiv mit der Erstellung von Lehrerlaubnissen. So übergab er einem seiner Schüler die Lehrerlaubnis für *al-Ma'ālīm* und *al-Arba'īn*.¹⁸⁴

Es wird dokumentiert, dass ar-Rāzī während seiner Zeit in Choresmien dem berühmten Mystiker Naġm ad-Dīn al-Kubrā (gest. 1221) begegnete. Diese Begeg-

174 Vgl. Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn*, S. 462.

175 Siehe Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 77.

176 Vgl. ar-Rāzī, *at-Taḥṣīn*, Bd. 19, S. 55; Bd. 31, S. 197.

177 Vgl. ebd., Bd. 15, S. 520. Beruhend auf den *Mu'ğam al-buldān* von Yāqūt al-Ḥamawī betont Altaş, dass Baġlān zwischen Balḥ und Ġazna liegt und sechs Tage von Balḥ entfernt ist. Vgl. Altaş, „Kronoloji“, S. 145.

178 Vgl. ar-Rāzī, *Munāzarāt*, S. 21.

179 Nach einer fünf- bis sechsjährigen Pause setzte er die Arbeit an seinem Korankommentar mit der Sure 5 um das Jahr 1204 fort. Vgl. van Ess, „Unfertige Studien“, S. 136; Griffel, „Rāzī's Life“, S. 325.

180 Vgl. ebd., S. 326; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 77.

181 Vgl. ar-Rāzī, *Risāla fī ḍamm al-laddāt ad-dunyā*, in: *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, hrsg. von Ayman Shihadeh, S. 265; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 77.

182 Vgl. aṣ-Ṣafādī, *al-Wāfi*, Bd. 6, S. 46; Bd. 12, S. 249.

183 Vgl. Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 79.

184 Vgl. ebd., S. 80; Kaplan, „Mektup“, S. 116–118.

nung ging in die Literatur der islamischen Mystik ein. Sie wird auf die Zeit nach seiner Rückkehr aus Herāt während des Aufenthaltes in Choresmien datiert.¹⁸⁵

Während das Interesse ar-Rāzīs zur Philosophie und Theologie selbstevident aus seinem Leben hervorgeht, war sein Bezug zur Mystik nicht offensichtlich. In seinem *Lawāmiʿ al-bayyināt fi-l-asmāʾ wa-ṣ-ṣifāt* erkennt man einen Bezug zur Mystik und Spiritualität. In diesem Werk interpretiert ar-Rāzī die Attribute und Namen Gottes und bedient sich in seinen Aussagen mystischer und ethischer Inhalte. Dabei verweist er in seinen Ausführungen auf die *Risāla* von ʿAbd al-Karīm al-Quṣayrī (gest. 1072), Werke al-Ġazālīs und weitere mystische Quellen.¹⁸⁶ Auch wenn dies keinen signifikanten mystischen Einfluss auf seine geistesgeschichtliche Entwicklung belegt, kann es zumindest als ein offenes Interesse für die Mystik verstanden werden. Das Gespräch mit al-Kubrā kann als eine erste Erfahrung mit der mystischen Gotteserkenntnis aufgefasst werden. Eine ähnliche kritische Betrachtung gegenüber der rationalen Gotteserkenntnis findet sich auch in dem Brief des Zeitgenossen Muḥyī ad-Dīn b. al-ʿArabī (gest. 1240) an ar-Rāzī.¹⁸⁷

Im Chronikbericht von Ṭaškubrizāda (gest. 1561) beginnt das Gespräch zwischen beiden mit einer Diskussion über die von ar-Rāzī erwartete Ehrerbietung, die ihm al-Kubrā vorenthielt. Ar-Rāzī erwartete als *imām* der Muslime Ehrerbietung und fragte nach dem Grund der Vorenthaltung. Al-Kubrā soll erwidert haben, dass sein Ansehen weder von der Begegnung mit einer berühmten Persönlichkeit abhängen, noch ein ausstehendes Kennenlernen ihm schaden könne. Nach dieser Antwort diskutierten sie über die Erkenntnis Gottes. Während ar-Rāzī erklärte, er müsse auf rationale Beweise zurückgreifen, um seine Skepsis gegenüber der Erkenntnis Gottes zu überwinden, hegte al-Kubrā keinen Zweifel an dieser Erkenntnis und sah folglich keinen Bedarf an rationaler Beweisführung. Für ihn sei die Erkenntnis Gottes eine Urbekannntschaft, die Gott ihm eingegeben habe. Es war primär eine göttliche Erleuchtung (*nūr*) in seinem Herzen, das etwaige Zweifel aus dem Weg räumte. Nach dieser Antwort habe sich ar-Rāzī für eine Selbstüberprüfung (*muḥāsaba*) entschieden.¹⁸⁸

185 Vgl. Altaş, „Rāzīʿnin Hayatı“, S. 78.

186 Vgl. Muhammed Aruči, „Levāmiuʿl-Beyyināt“, in: *TDVİA*, Bd. 27, S. 144–145, hier S. 144 f.

187 Vgl. Ali Ghandour, *Der Brief von Şayḫ al-Akbar Muḥyī ad-Dīn Ibn ʿArabī an Imām Fahr ad-Dīn ar-Rāzī*, kommentierte Übersetzung, Hamburg 2012, S. 3–5; Nesim Doru, „The Letter from Ibn Arabi to Fahraddin ar-Razi“, in: *Journal of Theology Faculty Dicle* 4.1 (2002), S. 99–105.

188 Vgl. Ṭaškubrizāda, *Miftāḥ as-saʿāda*, Bd. 2, S. 108; as-Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, S. 91; Wassouf, *Existenz*, S. 72 f.; Horten, *Die spekulative und positive Theologie*, III; Shihadeh, *Ethics*, S. 4; Altaş, „Rāzīʿnin Hayatı“, S. 78 f.

1.3.9 Ar-Rāzī's Tod und Testament

Die Krankheit, die ar-Rāzī während seines Aufenthalts in Choresmien erlitten hatte, trat erneut auf und wurde schließlich die Ursache für seinen Tod, nachdem sie ihn zunächst nicht weiter beeinträchtigte und er ein zweites Mal nach Herāt zurückgekehrt war.¹⁸⁹ Bei seiner Ankunft in Herāt stellte sein Schüler Sultan Tekisch ihm den Palast zur Verfügung und sorgte sich um ihn. Der Palast, in dem zuvor die Ghuriden untergebracht waren, wurde nun vollständig für ar-Rāzī als Unterkunft und zu seiner Nutzung bereitgestellt. Ar-Rāzī vermählte seine Tochter mit Tekisch, und der Sultan ernannte ihn zum Lehrer seiner Söhne, während er ihn auch mit höfischen Aufgaben in der Verwaltung von Stiftungen und Hochschulen in Herāt betraute.¹⁹⁰ Ar-Rāzī arbeitete weiterhin an seinen Werken und setzte sich intensiv mit den Schriften von Ibn Sīnā auseinander. Aus der Endphase seines Lebens stammen unter anderem weitere theologische Schriften.¹⁹¹ Seine Schüler autorisierte er mit Lehrerlaubnissen.¹⁹²

Im Jahre 1209, am Sonntag dem 26. Juli in Herāt, diktierte er seinem Schüler Ibrāhīm b. Abī Bakr b. 'Alī al-Ṣfahānī sein Testament und bekundete seinen letzten Willen.¹⁹³ Aufgrund seiner Krankheit verstarb er am 29. März 1210.¹⁹⁴ Chronisten sind sich größtenteils darüber einig, dass er in Muzdāḥān, einem Dorf im Norden Herāts, begraben wurde.¹⁹⁵ Im Testament verordnete er, dass niemand über seinen Tod benachrichtigt und er gemäß der religiösen Rituale auf dem Maṣāqib-Berg in Muzdāḥān begraben werden sollte.¹⁹⁶

Die Biografie von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī zeigt, dass er in einer Zeit des politischen Umbruchs und der intellektuellen Neuorientierung lebte und wirkte. Trotz der Spannungen zwischen konkurrierenden Dynastien – etwa zwischen Abbasiden und Seldschuken – war diese Epoche von bemerkenswerter wissenschaftlicher Produktivität geprägt. Inmitten dieser Dynamiken trat ar-Rāzī als ein Gelehrter hervor, der sich nicht nur mit den drängenden Fragen seiner Zeit auseinandersetzte, sondern darüber hinaus den Versuch unternahm, die Muslime intellektuell zu vereinen. Angesichts der tiefen Gräben zwischen philosophischen und theologischen Lagern zielte sein Werk auf eine übergeordnete Verständigung

189 Vgl. Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn*, S. 422.

190 Vgl. ebd., S. 466; Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 79.

191 Vgl. Altaş, „Kronoloji“, S. 152–154.

192 Vgl. Altaş, „Rāzī'nin Hayatı“, S. 80.

193 Vgl. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, Bd. 8, S. 90; Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn*, S. 466.

194 Vgl. ebd., S. 466.

195 Vgl. Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. 4, S. 252.

196 Vgl. ebd., Bd. 4, S. 252; Ibn Abī Uṣaybi'a, *Uyūn*, S. 468.

ab. Wie Roger Arnaldez betont, leisteten seine Schriften einen wichtigen Beitrag zur Vermittlung und Zusammenführung divergierender Denkrichtungen. Im Unterschied zu Denkern wie al-Fārābī, Ibn Sīnā oder al-Ġazālī war ar-Rāzī keiner festen Schule verpflichtet. Vielmehr bemühte er sich, verschiedene philosophische und theologische Positionen kritisch miteinander in den Dialog zu bringen.¹⁹⁷

Dimitri Gutas nennt die Zeit nach Ibn Sīnā, die „goldene Epoche“ der arabischen Philosophie. In dieser Phase wurde das Verhältnis zwischen *kalām* und *falsafa* neu bestimmt. Ar-Rāzīs systematische Auseinandersetzung mit der avicennischen Philosophie gab entscheidende Impulse für eine theologische Neubegegnung. Er war einer der ersten, der metaphysischen Fragen der Theologie mit philosophischen Mitteln begegnete. Daraus erwuchs eine eigenständige, hochkomplexe spät-aš‘aritische Theologie, die als metaphysische Konkurrenz zur Philosophie und gleichzeitig als ihre Weiterentwicklung gilt. Spätestens mit ar-Rāzī wurde zugleich das aš‘aritische Verhältnis zur mu‘tazilitischen Theologie neu bestimmt.¹⁹⁸

Die spät-aš‘aritische Theologie entfaltete sich besonders in Chorasān, Chorasmien und Transoxanien – Regionen, die im 11. und 12. Jahrhundert zu bedeutenden Zentren islamischer Gelehrsamkeit wurden. Diese Regionen, die heute größtenteils zu Usbekistan gehören, zogen unzählige Gelehrte an, die in der Geistesgeschichte nachhaltige Spuren hinterließen. Ihre Werke waren in Inhalt, Umfang und Wirkung außergewöhnlich einflussreich.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Vgl. Arnaldez, „L’œuvre“, S. 313.

¹⁹⁸ Vgl. Eichner, *Philosophical Tradition*, X, XII, S. 133–348; Üçer, „Dönemlendirme Önerisi“, Bd. 1, S. 29; Perler/Rudolph, „Einleitung“, S. 8; Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition – Introduction to Reading Avicenna’s Works*, Leiden/Boston 2014, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, S. 386. Ausführlich für die Entwicklung der spät-aš‘aritischen Denkrichtung siehe Eichner, *Philosophical Tradition*, S. 133–159; van Ess, *Die Erkenntnislehre*, S. 23–33.

¹⁹⁹ Vgl. Bauer, *Mittelalter*, S. 142.