

Interview

Interview¹ mit Dr. Ali al-Omari

Eingeleitet von Taha Tarik Yavuz

Dr. Ali al-Omari ist Assistenzprofessor an der Fatih Sultan Mehmet Universität in Istanbul. Er promovierte an der al-Waṭaniyya Universität in Malaysia. Neben seiner akademischen Karriere studierte er mit vielen traditionellen Gelehrten in Amman und hat sich auf die Bereiche Rationale Theologie, Logik und Philosophie spezialisiert. Er verfasste Werke, die sich mit zeitgenössischen philosophischen Diskussionen auseinandersetzen und bis heute ihre Aktualität bewahren.

Hikma: Wer ist Ali al-Omari? Können Sie uns ein wenig über Ihre berufliche Laufbahn berichten?

Ali al-Omari: Ich bedanke mich ganz herzlich für dieses Interview, es freut mich sehr. Es fällt einem natürlich schwer über sich selbst zu sprechen, allem voran, wenn man ein Sufi zu sein versucht. Mein Name ist Ali al-Omari aus Irbid im Norden Jordaniens. Ich habe nicht im jungen Alter mit dem Streben nach Wissen begonnen, sondern vielmehr erst, als ich ein Jugendlicher war. Ich wusste auch bis zu einem sehr späten Zeitpunkt in meinem Leben nicht so wirklich, was die islamischen Wissenschaften überhaupt sind. Begonnen mit dem Lernen habe ich bei Faḍl Ḥassān ‘Abbās. Wir würden es heute wahrscheinlich als ein ‚pragmatisches Lernen‘ bezeichnen. Ich wollte von den Gelehrten lernen, und er war einer der älteren. Wollte man sich ein Bild machen, wie die Salaf-Gelehrten waren, dann hätte man auf ihn schauen können. Er war blind. Ich hatte das Bedürfnis bei ihm zu lernen, und er suchte jemanden, der ihm aus den Büchern vorliest. Mein Verhältnis zu ihm könnte also so beschrieben werden: Er wählte Bücher aus, ich las sie ihm vor. Ich lernte also bei ihm kein *fiqh*, keine Sprachwissenschaften oder Anderes. In jeder Nacht las er ein gesamtes Buch, und er benötigte einen Jugendlichen, der die Kraft besaß, mit ihm die gesamte Nacht zu lesen. Ich war eben dieser Jugendliche, durch die Huld Allāhs.

1 Dieses Interview mit Dr. Ali al-Omari führte Taha Tarik Yavuz, Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück, im Juli und August 2022 in Form einer Online-Konversation. Die Antworten von Dr. al-Omari wurden von Herrn Yavuz vom Arabischen ins Deutsche so wortgetreu wie möglich übersetzt.

Dies dauerte ungefähr ein Jahr. Es war eher ein enzyklopädisches Lesen. Wenn wir etwa ein *tafsīr*-Werk lasen und ich einen Fehler in der Syntax machte, erklärte er mir, worin der Fehler bestand, was der Unterschied zwischen der Kufa- und Basra-Schule in dieser Angelegenheit war sowie welche Meinung bevorzugt wird. Auf diese Weise lernte ich die Syntax. Ebenso verhielt es sich in der *ʿaqīda*. Im Hinblick auf ein Thema erwähnte er den Meinungsunterschied zwischen der Ašʿariyya und Māturīdiyya sowie ob und inwiefern die Muʿtazila dem widersprach. Es war also kein systematisches Lernen mit den bekannten Lehrbüchern, aber durch die Huld Allāhs begann ich mein Streben nach Wissen auf diese Weise, so dass ich eine Affinität für diese Wissenschaften bekam.

Nach dieser Erfahrung erkannte ich, dass die islamischen Wissenschaften ein Meer ohne Strand sind. Der Mensch opfert sein gesamtes Leben und erreicht doch nur einen Bruchteil davon. Einige Jugendliche lesen ein Buch in der Logik, welches ihnen leichtfällt, und denken, die Logik sei einfach. Man liest z. B. „*as-Sullam*“, versteht „*as-Sullam*“, sieht, dass die Kommilitonen es nicht verstehen und denkt sich, das würde reichen und man benötige nicht mehr als das. Gleiches gilt für *kalām*, *fiqh* usw. So begann ich nach Wissen zu streben.

Anschließend lernte ich Šayḥ Saʿīd Fūda kennen. Er war der Lehrer, bei dem ich am längsten lernte; länger als zehn Jahre. Wir lernten bei ihm vom Anfang des *kalām* bis zum „*Šarḥ al-Maqāšid*“ von at-Taftāzānī (gest. 792/1390). Mit ihm lasen wir auch Logik, angefangen bei „*as-Sullam*“ bis zu „*Tahqīb al-Mantiq*“ und seinen Kommentaren und Superkommentaren, wie etwa ad-Dussūqī (gest. 1230/1815) zu dem Kommentar von al-Ḥabīšī (gest. 1050/1640). Wir lasen auch Tafsir bei ihm. In jedem Ramadan wählte er einen Tafsir, den wir uns dann genauer ansahen und untersuchten. Zu dieser Zeit merkten wir, dass gemeinsam mit diesen Wissenschaften – *kalām*, Logik und weiteren – ein großer Teil des *taṣawwuf* notwendig ist. Nicht empfohlen, sondern verpflichtend. *Taṣawwuf* als Wissenschaft und *taṣawwuf* als *sulūk* (charakterliche Weiterentwicklung). Zu dieser Zeit fand ich Zugang zu aš-Šayḥ Aḥmad Ġamāl al-Ḥamawī. Zu einer bestimmten Zeit war er der Šayḥ des Šāḍiliyya-Ordens in Jordanien. Anschließend reiste ich für vier Jahre nach Malaysia, wo ich direkten Kontakt zu Ḥabīb ʿUmar gefunden habe. Er wurde dann mein Šayḥ im *taṣawwuf*. Ich profitierte darüber hinaus von einem nicht bekannten Lehrer. Er gehört zu den rechtschaffenen Gelehrten. Sein Name ist Muḥammad Ḥalal al-ʿUbaysī und er gehört zu den Gelehrten der Rezitationsarten des Korans. Er ist jedoch versteckt und mag es nicht, in den Vordergrund zu treten. Mit ihm verbrachten wir ungefähr 7 Jahre und lernten einige Lesarten bei ihm. Wir profitierten sowohl von seiner Rede als auch seinem Zustand (*maqāl wa-ḥāl*). Wir haben bei vielen Gelehrten studieren dürfen. Außerdem inspiriert mich Nūḥ al-Quḍāt, der Mufti von Jordanien. Er zeigte mir, wie die Weis-

heit im zwischenmenschlichen Umgang zu sein hat. Lehrer gibt es viele, aber dies sind jene, die mich am meisten geprägt haben.

Hikma: Manche Personen behaupten, dass die klassischen Werke nicht für die heutige Zeit geeignet sind, zumal sich die Themen geändert haben. Wie sehen Sie diese Einstellung?

Ali al-Omari: Das Denken der Menschen ist viel tiefgründiger als solch eine oberflächliche Betrachtungsweise: „Der Gedanke überschreite die Menschen in der Bedeutung, dass diese verworfen werden.“ Wer auch immer in der Geschichte der Menschheit liest, der weiß, dass so etwas nie vorgekommen ist. Vielmehr bleiben Gedanken Gedanken. Zusammengefasst: Die Gedanken entstehen durch unterschiedliche Beweisführungen oder durch verschiedene Praktiken. Gedanken bleiben eben Gedanken. Schauen wir uns etwa die Kausalität an (Ursache und Wirkung). In der Geschichte gab es Gruppen, die diese Kausalität ablehnten, und auch heute gibt es Personen, die die Kausalität ablehnen. Früher wurden diese unter der Gruppe der Sophisten verortet, wohingegen die Ablehnung der Kausalität dieselbe ist. Es wird jedoch mit dem Vehikel der Physik argumentiert bzw. davon ausgegangen, dass es physikalische Regeln seien. Auf der anderen Seite haben wir philosophische Grundannahmen, die davon ausgehen, dass der Verstand relativ sei und nicht absolut. Damit meinen sie, dass es keine reinen allgemeinen rationalen Urteile gibt. Wer sich eben diese Gedanken anschaut, erkennt, dass sie über die Zeit und den Ort hinausgehen, sogar über die Religionen. Sie werden deutlich in jeder Religion, zu jeder Zeit und an jedem Ort. Wenn ich also den Ursprung dieses Denkens in den klassischen Werken lese und mir anschau, wie die Gelehrten damit umgegangen sind, und wenn ich sehe, dass sich diese Gedanken in einer anderen Version heute widerspiegeln, dann behaupte ich, dass man von den Diskussionen der Vergangenheit in der Gegenwart profitieren kann. Wer das Gegenteil behauptet, von dem verlangen wir einen Beweis.

Ist die Ratio relativ oder nicht? Das sind die Diskussionen in der gegenwärtigen Logik. Also die Auffassung der Wertpluralität. Die klassische Logik geht von einer ‚Wertedualität‘ aus. Die Dinge seien Kontraria, das Dritte ist ausgeschlossen [Satz des ausgeschlossenen Dritten]. In der heutigen Logik ist ‚das Dritte‘ nicht mehr ausgeschlossen, sondern vielmehr vorhanden. Gab es diesen Gedanken nicht vorher? – Natürlich gab es ihn. Du siehst in den Superkommentaren zur „*an-Nasafiyya*“ Kommentatoren, die dies erwähnen und diskutieren. Manche der Mu‘tazila führen Beweise für diesen Gedanken an, in denen sie den Aš‘ariten und Māturīditen vorwerfen, dass die Eigenschaften weder das Wesen selbst noch von ihm zu trennen seien (*lā ‘aynuh wa-lā ġayruh*). Sie sagen, das sei der Satz des ausgeschlossenen Dritten. Darauf aufbauend sagen sie [die Mu‘tazila], dass die Ahl as-Sunna

sage, das Dritte sei ausgeschlossen. Darauf reagierte die Ahl as-Sunna. Diese Gedanken sind lebendige Gedanken, denn, wie ich bereits sagte, die Natur, die Zeit und der Ort führen dazu, dass man diese Gedanken umsetzt oder bestimmte Beweisführungen anbringt. Der Gedanke hingegen – als Gedanke – steht in Relation zu dir, solange du ein vernunftbegabtes Lebewesen bist. Nicht als Traditionalist, Modernist, Muslim oder Christ, sondern wie du als vernunftbegabtes Lebewesen existierst. Kein Mensch denkt nicht darüber nach, ob er seinem Verstand vertrauen kann oder nicht. Kein Mensch zweifelt daran, ob die [Annahme von] Ursache und Wirkung richtig sei oder nicht. Zum Beispiel die viellinige Überlieferung (*tawātur*): Gelange ich dadurch zu Wissen oder nicht? Diese Gedanken überschreiten Zeit und Ort, sogar Religionen. Daraus resultiert, dass du diese Angelegenheiten mit unterschiedlichen Hilfen bzw. Werkzeugen untersuchen möchtest. Ich zwinge dich nicht; suche gern mit anderen Werkzeugen, sage jedoch nicht, dass der Gedanke selbst gestorben sei. Der Gedanke stirbt solange nicht, bis du auf deine Art und Weise danach suchst. All das, wonach Modernisten (*ḥadāṭīyyūn*) suchen, ohne Ausnahme, sind Gedanken, die in der Tradition vorhanden waren. Mit all ihren Details. Nur weil man mit einer neuen Beweisführung kommt, denkt man, dass er die Tradition überholt hat. Im Gegenteil: Du befindest dich immer noch um die Tradition herum, dadurch, dass du dieselbe Fragestellung diskutierst und versuchst, einen neuen Beweis anzuführen, um einen alten Beweis zu widerlegen. Diese Einstellung hören wir Tag und Nacht. Zumindest in Bezug auf mich als Ali al-Omari, der jenen hört, der das vertritt, sehe ich ein sehr oberflächliches Verständnis der Ideengeschichte des Menschen.

Hikma: Wieso halten Sie an diesen (klassischen) Gelehrten fest? Warum die Sunniten?

Ali al-Omari: Das ist wirklich eine lange Geschichte. Dies benötigt ein Interview für sich. Und ich befürchte, dass die Kurzfassung schädlich sein kann. Warum die Sunniten? – Gut, auf der einen Seite haben wir einen praktischen Teil. Du kannst sagen, durch die Induktion, dass die meisten der Rechtsgelehrten, Koranglehrten, Rhetoriker, Rezitatoren des Korans und der Sufisten sich einer bestimmten Gruppe zuschreiben. Die Induktion kann man natürlich ablehnen. Wir sagen natürlich nicht, dass alle Gelehrten der Ahl as-Sunna angehörten. Natürlich nicht. Aber ebenso wird niemand [der Behauptung] widersprechen, dass die meisten Gelehrten, in allen Wissenschaften, und dies kann durch die Induktion festgestellt werden, doch überwiegend einer Schule angehörten. Dies ist ein überzeugender Beweis (*ḥuḡḡa iqnā' iyya*), kein apodiktischer (*burhāniyya*). Solche Beweise kann man in diesen Situationen ohne Probleme verwenden. Wenn dieser Aspekt rationaler und wissenschaftlicher angegangen werden soll, dann, so sage

ich es meinen Student/innen, ist es die bestmögliche Erklärung für den Islam. Ich behaupte keineswegs, dass die Ahl as-Sunna die einzige Erklärung für den Islam wäre. Jedoch gehe ich davon aus, dass es mehrere Möglichkeiten gibt für die Erklärung des Islams, welche in Widersprüche fallen. Die sunnitische Auslegung hingegen bleibt in den allermeisten Angelegenheiten von Widersprüchen befreit. In einigen Aspekten erscheinen möglicherweise einige Probleme. In diesem Fall sagen wir, dass die Gelehrten dazu fähig sind[, über diese partikularen Aspekte] zu diskutieren, eine Meinung der anderen vorzuziehen oder vielleicht in diesem Aspekt nicht der Ahl as-Sunna zu folgen. Wir sehen z. B., dass Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 605/1209) manchmal eine Meinung vertritt, die den Aš'ariten widerspricht, kein Problem, in einigen Fällen sogar sowohl den Aš'ariten als auch den Māturīditen. So auch as-Sayyid aš-Šarīf (gest. 816/1413) oder ad-Dawwānī (gest. 917/1512); letzterer tut dies oft. Diese [Widersprüche] liegen jedoch nicht in den Grundpfeilern des Glaubens, nicht in den Grundpfeilern der Religion. Durch Induktion erkennen wir, dass diese Aspekte, in denen der Ahl as-Sunna widersprochen wird, nicht zu den Grundpfeilern der Religion gehören, vielmehr gehören sie zu den sogenannten *mabādī' kalāmiyya*, nicht *maqāṣid kalāmiyya*. Als Beispiel könnte man das Verständnis von Existenz (*al-wuġūd*) anführen. Al-Aš'arī (gest. 324/936) hat ein Verständnis, al-Māturīdī (gest. 332/944) hat ein Verständnis, ar-Rāzī hat eine Auffassung, [und] ihrer äußerlichen Form nach scheint er weder Aš'arī noch Māturīdī zu sein. Darin besteht kein Problem. In den Grundlagen wie der Existenz Allāhs und der Existenz der Welt gibt es niemanden, der diesen [Grundlagen] widerspricht und den man *sunni* nennen würde. Also: Durch Induktion suchen wir unter den vorhandenen Informationen, welche mit den Grundlagen und Zweigen (*uṣūl* und *furū'*) der Religion zusammenhängen, anschließend schauen wir sie uns an und kommen empirisch sowie aus persönlicher Perspektive zu dem Entschluss, dass die Ahl as-Sunna die bestmögliche Interpretation des Islams ist. Du kannst diese Sache erkennen, indem du dir die Diskussionen über die Eigenschaften zwischen der Ahl as-Sunna und anderen anschaut und inwiefern die andere Interpretation in einen Widerspruch verfällt. Auch in Bezug auf die *kasb*-Theorie. So fallen andere Schulen, außer der Ahl as-Sunna, in den Widerspruch mit dem Koran. Ein weiteres Beispiel wäre das Schicksal (*al-qadar*). Imām al-Ġazālī (gest. 505/1111) sagt [sinngemäß]: „Die wirkliche Bedeutung von *al-qadar* kann keiner erfassen.“ Er selbst hingegen, auch wenn er Aš'arī ist und davon ausgeht, dass keiner dazu fähig ist, die eigentliche Bedeutung [von *qadar*] zu erfassen, sagt: „Wir führen die bestmögliche Erklärung an, welche die wenigsten Einsprüche für den menschlichen Verstand zulässt.“ Dieser Weg, den Imām al-Ġazālī hier im Hinblick auf das Schicksal einschlägt – alle Gesichtspunkte der Religion kannst du damit vergleichen. Sowohl in den Grundlagen als auch in den Zweigen. Du wirst sehen, dass

die Ahl as-Sunna die bestmögliche Interpretation ist. Natürlich, dies ist ein Interview, und jeder der dieses Interview hört, wird sagen, dass das lediglich eine Behauptung ist. Was ist der Beweis dafür? Hier sagen wir: „Dafür gibt es Beweise.“ Wenn du dir Mühe gibst und nach Wissen strebst und diese Aspekte vergleichend liest, dann erreichst du die Antwort.

Hikma: In Relation zu dem vorher Gesagten: Sind die Sophisten eine Gruppe, die heute noch existiert?

Ali al-Omari: Diese Frage ist eine wichtige Frage. Sind Sophisten in der Gegenwart vorhanden? Auch in dieser Angelegenheit kann es unterschiedliche Meinungen geben. Das, was ich sehe – und Allāh weiß es am besten –, ist, dass heute die Meinungen der Sophisten existieren und nicht die Sophisten selbst. Das ist das, was ich wahrnehme. Denn die Sophisterei in der Vergangenheit war unter den *muğālaṭāt* in der Logik wiederzufinden. Deshalb wurden die *ṣinā'āt al-ḥamsa* auch *muğālaṭa* und anschließend auch *safsāṭa* genannt. Nebenbei: Dies benötigt ebenfalls eine Analyse, denn *safsāṭa* ist eine Art von *muğālaṭa* und umfasst nicht alle Formen der *muğālaṭa*. In den meisten Werken wird, wenn die vierte *ṣinā'a* erwähnt wird, also *al-muğālaṭa*, diese *safsāṭa* genannt. In der Vergangenheit gab es eine Schule, die auf dieser *muğālaṭa* aufgebaut war. Diese Schule hat eine Methodologie, welche sich aus Meinungen (*maqūlāt*) speist. Diese Meinungen sind gegenwärtig auf jeden Fall vorhanden. Niemand kann dies verneinen. Würde jeder, der diese Meinungen vertritt, allen Prinzipien der Sophisten folgen? Natürlich nicht. Einige Meinungen der Sophisten werden heute von Physikern vertreten aufgrund von unterschiedlichen Experimenten. Bei den Sophisten in der Vergangenheit handelt es sich um *muğālaṭa*, das bedeutet: Was ist der Beweis dafür, dass es keine Wirklichkeiten/Wesenheiten der Dinge (*ḥaqā'iq*) gibt? Der Beweis ist, dass ich sehe, dass die Menschen sich nicht in einer Wirklichkeit einigen. Wenn es eine Wirklichkeit gäbe, wären sich die Menschen darin einig. Die Menschen sind sich nicht einig, also gibt es keine Wirklichkeit. Ein Konditionalsatz also.

Heute wiederum sehe ich z. B. einen Menschen bzw. Physiker, der sagt: Ich habe nachgedacht und die Studie von Heisenberg zur Unschärferelation studiert, empirisch und physikalisch, und ich bin davon überzeugt, dass es für Materie eine Wirklichkeit gibt, können wir physikalisch nicht behaupten. In diesem Fall stimmt man mit den Sophisten in einem Aspekt überein: das Verleugnen der Wirklichkeit (*nafy al-ḥaqā'iq*). Daran könnten jene verglichen werden, die die Elektronen gezählt haben, und diese in jeder Zählung anders ausfallen. Daraus könnte abgeleitet werden, dass man Ursache–Wirkung leugnet. Oder auch Schrödingers Katze und der Satz des ausgeschlossenen Dritten: Bei Schrödinger ist die Katze weder tot noch lebendig. Also gibt es ‚das ausgeschlossene Dritte‘. In der Vergangenheit

gab es diese Meinungen, dass ‚das ausgeschlossene Dritte‘ existiere, bei den Sophisten. Heute stimmen diese Überzeugungen mit denen der Sophisten überein, der Weg bzw. die Beweisführung zu dieser Meinung hingegen weicht ab. Manche Traditionalisten heute sagen über diese Personen, um es sich einfach zu machen, es seien Sophisten. Das fällt einem leicht. Wenn ich zu dir sagen würde, „entschuldige mich, Tarik, du bist ein Sophist“, habe ich es mir leicht gemacht, denn in der Tradition besteht keine Möglichkeit, mit einem Sophisten zu diskutieren. Er leugnet die Wirklichkeit, wie soll ich also mit ihm diskutieren. So habe ich es mir leichtgemacht und brauche nicht mit dir diskutieren, [denn] du bist ein Sophist. So wie ich es sehe, sind die Meinungen vorhanden, aber in einer viel tiefergründigeren Beschaffenheit als in der Vergangenheit.

Hikma: Sie haben 2010 das Buch „*an-Nisbiyya ft l-fikr al-islāmī*“ verfasst und dieses Thema bereits vor 12 Jahren thematisiert. Welches Ziel haben Sie damit verfolgt?

Ali al-Omari: So wie Aristoteles sagen würde: „Der erste Gedanke, der mich dazu bewegt hat, dieses Buch zu verfassen“, war [bei mir]: Wir schließen „*Šarḥ al-‘Aqā’id an-nasafiyya*“ ab. Der Superkommentar von al-Ḥayālī (gest. 875/1470) ist natürlich der wertvollste Superkommentar. Es gibt einen weiteren Superkommentar, welcher nicht sehr bekannt ist. Die meisten Student/innen studieren diesen nicht. Das ist der Superkommentar von ‘Iṣām al-Isfarāyīnī (gest. 943/1536–1537). Er wird „*Hāšiyat ‘Iṣām*“ genannt. Diesen ‘Iṣām liebe ich sehr, denn er schreibt, worüber er nachdenkt. Deshalb beachten einige diesen Kommentar auch nicht. Wenn du einen Superkommentar verfasst, dann erkläre den im Text erwähnten Aspekt. Dieser ‘Iṣām tut das nicht; er denkt laut. Dieses laute Denken liebe ich. In Bezug auf den Abschnitt: „[...] dass den Wesenheiten der Dinge eine feststehende Existenz zukommt; und dass das diesbezügliche Wissen verlässlich ist – entgegen [der Ansicht] der Sophisten“ zählte er die Gruppen der Sophisten auf und darunter die ‘Indiyya. Hier erwähnt der ‘Iṣām al-Isfarāyīnī, und es mag sein, dass dies ihnen einfiel, durch die Schule der Muṣawwiba. Ich habe lange über diese Stelle nachgedacht. Auf wen soll das *hā’* in „dies fiel ihnen ein“ hindeuten? Das deutet darauf hin, dass zu dieser Zeit, in der islamischen Tradition, Sophisten existierten. Es fiel ihnen ein durch wen? Durch die Meinungen der Muṣawwiba, welche die Rechtsgelehrten der Muslime sind. Ich dachte also lange darüber nach und recherchierte über den Ursprung der ‘Indiyya [eine Gruppe], die griechischen Sophisten. Wie haben sie sich auf die weiteren Jahrhunderte ausgewirkt? Das war der ursprüngliche Gedanke. Anschließend kam ich zu dem Entschluss, dass das Denken der Menschen über Zeit und Ort hinausgeht. Außerdem sah ich, dass dieses Denken zu jeder Zeit und an jedem Ort vor-

handen war. Als dritten Schritt, nachdem ich die Gedanken verfasst hatte, wollte ich, dass dieses Buch Jugendlichen dazu verhilft, die Tradition in den Augen der Gegenwart zu lesen. Und ich beharre ständig auf diesem Aspekt. Wie soll die Tradition heute gelesen werden? Zuerst sollen diese Werke gründlich studiert werden, anschließend versucht man, diese Werke mit den heutigen Gedanken in Relation zu setzen. Denn, wie wir bereits sagten, sind die Gedanken gegenwärtig, die Erscheinungsbilder hingegen sind unterschiedlich. Dies wird bei den Rechtswissenschaftler/innen in der *uṣūl al-fiqh*-Wissenschaft als *takyīf* bezeichnet. Dass man einen Aspekt aus dem Buch in die Realität trägt, dies wird *takyīf fiqhī* genannt. Zum Beispiel ist das Urteil über Zinsen bekannt, und auch die Einzelheiten sind bekannt. Wenn ich jetzt zu dir sage: „Tarik, die Bank X, sind ihre Transaktionen Zinstransaktionen oder nicht?“ – Hier steht es dir nicht zu, ja oder nein zu sagen. Man muss sich die Geschäfte der Bank im Detail betrachten und anschließend sich die klassischen *fiqh*-Werke ansehen, um dann sagen zu können, ob das, was früher war, heute zutrifft oder nicht. Wenn es zutrifft, dann gilt das Urteil aus dem Buch, wenn es nicht zutrifft, benötigt es einen neuen *īṭihād*. Dies nennt man *takyīf fiqhī*.

Heute benötigen wir einen *takyīf falsafī*. Dieses Problem haben wir sowohl bei den Jugendlichen im Westen wie Osten. *Takyīf falsafī* bzw. *takyīf fikrī* stellt sich der Frage: Wie bin ich in der Lage, vergangene Gedanken mit gegenwärtigen Gedanken in Verbindung zu bringen? Was ich bei den Jugendlichen im Osten sehe, ist, dass sie sich von westlichen Gedanken beeinflussen lassen und sich bemühen, die historischen Wurzeln aufzuarbeiten. Die Jugendlichen im Westen nehmen diese Gedanken ebenfalls auf, ja, sie sind viel weniger beeinflusst als die im Osten, dennoch fehlt ihnen die Fähigkeit, sie in der Tradition zu verorten, um diesen *takyīf* anzuwenden. Deshalb hoffe ich, dass diese Praxis der *takyīf falsafī/fikrī* zu einer Kultur bei unseren Jugendlichen heute wird. Insbesondere heute. Wir haben den Zugang zu Millionen von Büchern, du kannst zuhause sitzen und die meisten klassischen Werke, die du suchst, zu welchen Themen auch immer, erreichen. Wenn man das so betrachtet, gibt es nichts Leichteres, als diesen *takyīf* heute anzuwenden. Dennoch zeigt die Realität das Gegenteil. Die Werkzeuge dafür sind gegeben, die Beweggründe hingegen fehlen, weil der Mensch andauernd die Informationen bereitstehend haben möchte und nicht diese miteinander vergleichend. [Man stelle sich folgenden Dialog vor: A:] „Was sagst du zu Person X?“ – [B:] „Was meinst du? Aus welcher Perspektive soll ich ihn bewerten?“ – [A:] „Nein, ich meine allgemein.“ Also möchte er einfach nur „Person X ist richtig oder nicht“ [hören].

Hikma: Sie erwähnten die Muṣawwiba. Wie sind die Aussagen des Propheten Muḥammad über den *muṣṭahid* zu verstehen, in denen er diese als richtig

einstuft? Oder was bei den Banū Qurayza geschehen ist in Bezug auf das Nachmittagsgebet?

Ali al-Omari: Dieser Aspekt ist zurückzuführen auf die Bedeutung von *taklīf*. Ist der *taklīf* der Weg zu dem, was Gott wollte? Wir sagen, Allāh bestimmte eine göttliche Setzung. Ist der *taklīf* also, dass Allāh uns aufbürdet, dass wir seine göttliche Setzung erkennen? Z. B. das Nachmittagsgebet: Beten wir es hier oder bei den Banū Qurayza? Die Zeit vom Nachmittagsgebet ist eingetroffen, warten wir, bis wir bei den Banū Qurayza ankommen oder beten wir jetzt? Ist die göttliche Setzung, dass wir es jetzt beten bzw. bei den Banū Qurayza beten, oder ist die göttliche Setzung der *iğtihād*? Das ist die Zusammenfassung der Angelegenheit. Ist der *taklīf* der *iğtihād* selbst oder ist [es] der *taklīf*, den Willen Allāhs durch den *iğtihād* zu erreichen? [Wenn man] also davon ausgeht, dass der *taklīf* der *iğtihād* selbst ist, dann ist jeder *muğtahid* im Recht, denn jeder von ihnen hat das ausgeführt, was Allāh wollte, und zwar den *iğtihād*. Aš-Šāfi'ī (gest. 204/820) hat einen *iğtihād* ausgeübt und Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) hat einen *iğtihād* ausgeübt. Also ist der Wille Allāhs der *taklīf* Allāhs, der *iğtihād* selbst, und nicht ein spezieller Wille, sondern der *iğtihād*, natürlich unter den Voraussetzungen, die anerkannt sind. Wenn also aš-Šāfi'ī einen *iğtihād* ausübt, tut er das, was Allāh wollte, und wenn Abū Ḥanīfa einen *iğtihād* ausübt, tut er das, was Allāh wollte. Dies ist die Muṣawwiba bzw. die Schule der Muṣawwiba. Sie geht davon aus, dass der *taklīf* der *iğtihād* ist. Was ist also der Wille Allāhs im Hinblick auf die nicht eindeutigen Aspekte? Dass die *muğtahidūn* in diesen Fragen den *iğtihād* ausüben, und wenn sie es ausüben, liegen sie alle richtig.

Auf der anderen Seite sagt die Muḥaṭṭi'a: Nein, der Wille Allāhs steht fest. [Er] ist eins und steht fest. Wie gelange ich zum Willen Allāhs? – Durch den *iğtihād*. Im Endeffekt geht es im *iğtihād* um nicht eindeutige Aspekte. Die nicht eindeutigen Aspekte benötigen rationale Überlegungen, welche nicht frei von Fehlern sind. Wenn sie nicht frei von Fehlern sind, dann können einige *muğtahidūn* falsch liegen, sind jedoch im Hinblick auf dieses Geschehen entschuldigt. Wenn er [der *muğtahid*] richtig liegt, wird er zweifach belohnt. Wie ich dir bereits sagte, dieser Aspekt geht auf eine ausgiebige Analyse des *uṣūl* und des *fiqh* zurück, in der wir der Frage nachgehen, ob der Grundgedanke vom göttlichen *taklīf*, über die man nachdenkt und diskutiert, der *iğtihād* selbst ist oder der Wille Allāhs durch die Hilfe des *iğtihād*. Von hier aus können wir sehen, ob Allāhs Urteil vielfach ist oder nicht. Allāh weiß es am besten.

Hikma: In Ihrem Buch erwähnen Sie Ibn Ruṣd (gest. 594/1198) und seinen Relativismus in Bezug auf die Allgemeinheit (*al-ʿawām*) und den Gelehrten (*al-ḥawāṣṣ*). Könnte man diesen Abschnitt nicht auch dahingehend lesen, dass

beide (*al-‘awām* und *al-ḥawāṣṣ*) falsch liegen und dass es sich in diesem Kontext gar nicht um die Wahrheit handelt? So wäre Ibn Ruṣd gar nicht unter einer relativistischen Philosophie zu verorten.

Ali al-Omari: Allen voran: Was sagt er überhaupt? – Er sagt, dass die Allgemeinheit an den äußerlichen Wortlaut glauben soll. Wenn du versuchst, diesen Satz zu analysieren, schreib ihn auf und analysiere ihn. *‘Alayhim an yu’minū bi aḏ-ḏāhir*. Was bedeutet *‘alayhim*? – Das wird *taklīf* genannt. Was bedeutet *taklīf* hier? – Allāh befiehlt ihnen, an den äußerlichen Wortlaut zu glauben. Und für den Philosophen? – Sein *taklīf* besteht darin, an die innerliche Bedeutung des Wortlautes zu glauben. Wer also diesen Satz auf diese Art und Weise analysiert, wird davon ausgehen, dass der Gesetzgeber (*aṣ-ṣāri’*) befohlen hat, an zwei Wirklichkeiten zu glauben. Wenn er zu der Allgemeinheit sagt, dass sie an den äußerlichen Wortlaut glauben soll, dann spricht er von einem göttlichen *taklīf*.

‘Alayhim, also ihr religiöser *taklīf*, ist es, an den äußerlichen Wortlaut zu glauben. Was ist die Bedeutung von *an den äußerlichen Wortlaut glauben*? – Das man überzeugt ist, dass Allāh Auge, Hand und Gesicht hat. Für die Philosophen heißt es, dass eine weitere Bedeutung über diese hinausragt. Im Endeffekt spreche ich hier über zwei Wahrheiten. Hier ist der Beweis: Wenn ich dir sage, ist die rituelle Waschung verpflichtend oder nicht? – Die rituelle Waschung ist verpflichtend für jene, die Wasser zur Verfügung haben, und nicht verpflichtend für jene, die keinen Zugang dazu haben. Können wir also sagen, dass die Verpflichtung der rituellen Waschung relativ ist? – Nein, so ist es nicht. Das göttliche Urteil lautet, dass die rituelle Waschung verpflichtend ist. Wer kein Wasser zur Verfügung hat, der ist nicht von diesem Urteil betroffen. Die Relation [zwischen der Person und dem Urteil] ist also aufgehoben. Ibn Ruṣd sagt dies aber nicht. Wenn er dies sagen würde, gäbe es keinen Meinungsunterschied zwischen ihm und uns. Wenn er also sagen würde, dass die Allgemeinheit – wie du weißt gehören die *kalām*-Gelehrten ebenfalls dazu – nicht mehr von dem Urteil betroffen ist und über diese Bedeutungen nicht nachdenken braucht, schlussendlich auch nicht relativ sei, dann diskutieren wir mit ihm über die Details, wie er zu solch einer Meinung kommt. Das sagt er aber nicht, denn er geht davon aus, dass sie vom Urteil betroffen sind, an den äußerlichen Wortlaut zu glauben. Also gibt es eine Relation speziell in Bezug auf die Allgemeinheit und eine weitere Relation in Bezug auf die Philosophen, und beide Relationen sind Relationen zu Wirklichkeiten, die gegensätzlich zueinander sind. Das ist die Zusammenfassung.

Die Allgemeinheit soll also an den äußerlichen Wortlaut glauben und ist nicht aufgrund der Tatsache, dass sie als Allgemeinheit eingestuft wird, befreit von jeglicher Rechercheverpflichtung und Empfänglichkeit für diese Art von Urteilen. Daraus resultiert: Wer den Anthropomorphismus vertritt,

bedient sich dieser Aussage von Ibn Rušd. Was sagt Ibn Rušd? – Wir sahen uns den äußerlichen Wortlaut des Korans an und erkannten, dass dieser auf den Anthropomorphismus hinwies, und dies ist das, woran die Allgemeinheit glauben muss. Was bedeutet das, sie müssen daran glauben? – Sie stehen in Relation zu diesem Urteil, also dass sie an den Anthropomorphismus glauben, welches der äußerliche Wortlaut der Texte ist. Bei denjenigen, die nicht zur Allgemeinheit gehören, variiert die Wirklichkeit. Wie ich bereits sagte: Wenn man es auf diesem Wege analysiert, dann siehst du, dass das Urteil auf zwei unterschiedliche Realitäten zutrifft. Und dies ist nichts anderes als Relativismus.

Damit kein Missverständnis entsteht, muss man auf das Verständnis von *'azīma* und *ruḥṣa* verweisen, wie z. B. *al-wuḍū'* und *at-tayammum*. Ein weiteres Beispiel wäre *farḍ al-kifāya*. Das Streben nach der *kalām*-Wissenschaft kann verpflichtend für dich sein, aber nicht für jemand anderen. In diesem Kontext sagen wir nicht, dass das Urteil relativ ist. Das Urteil steht in Relation zu dir und nicht in Relation zu Zayd. Es sagt jedoch, dass das Urteil in Relation zur Allgemeinheit in einer bestimmten Weise steht, nämlich an den äußerlichen Wortlaut zu glauben, und derselbe Wortlaut bedeutet für jemand anderen das Gegenteil. Ich bin der Auffassung, dass jeder, der diesen Aspekt auf diese Art und Weise analysiert, gestehen muss, dass es sich hier um den Relativismus handelt. Es stellt sich die Frage, warum Ibn Rušd zwischen *zāhir* und *bāṭin* unterscheidet. Wieso beharrt er auf dieser Aufteilung? Ihm würde es ja ausreichen, wenn er sagen würde, dass sie die Texte nicht analysieren brauchen. Aber seine Aufteilung deutet darauf hin, dass es bei ihm zwei Wirklichkeiten gibt.

Hikma: Was empfehlen Sie denjenigen, die sich mit der *kalām*-Wissenschaft beschäftigen wollen? Vielleicht können Sie dieses auch im Kontext ‚der westlichen Welt‘ beantworten.

Ali al-Omari: Dies ist ebenfalls ein langes Thema. Hoffen wir, dass wir über dieses Thema einen gesamten Unterricht organisieren können. Einige Punkte [will ich nennen], um diese in einer Zeitschrift veröffentlichen zu können: *Erstens*: Jenen, die sich im Allgemeinen mit der Ideengeschichte und im Speziellen mit der *kalām*-Wissenschaft beschäftigen, allen voran im Westen, egal ob Student/in oder Dozent/in, rate ich die Vertiefung in der arabischen Sprache. Du kannst die islamische Tradition nicht verstehen, außer durch das tiefe Verständnis in der arabischen Sprache. Vielleicht verstehst du ein Buch, was du liest. Wenn du etwa ein bestimmtes Niveau in der arabischen Sprache erreicht hast, wirst du einige Texte verstehen. Ich kenne einige in Deutschland, die einen arabischen Text lesen und diesen übersetzen und erklären können. Auch mit einem guten Verständnis. Dennoch versteht er nicht die Tradition oder den Kontext des Textes. Er ist dazu

fähig zu sagen: „Dies ist der Text und das ist die Bedeutung.“ Das, worüber wir sprechen, ist das Kulturerbe bzw. die islamische Tradition. Diese ist umfangreicher. Das führt dazu, dass du verstehst, wo der Text im islamischen Kontext eingeordnet werden kann. Ist dieser Text uneingeschränkt (*muṭlaq*) oder eingeschränkt (*muqayyad*)? Beschreibt dieser Text die gesamte Schule oder geht es lediglich um einen Aspekt innerhalb der Schule? Und dieses Kulturerbe bzw. diese islamische Tradition erreicht man nur durch die arabische Sprache. Wenn ich also über die islamische Tradition spreche, dann geht es darüber hinaus, ob du Muslim bist oder nicht. Auch ein Orientalist muss, wenn er die islamische Tradition verstehen möchte, der arabischen Sprache mächtig sein. In diesem Zusammenhang gibt es bei euch in Deutschland jemanden, der mir sehr gefällt, sein Name ist Thomas Bauer. Durch seine Expertise in der arabischen Sprache verfügt er über ein viel tiefergründigeres Verständnis der islamischen Tradition als viele Muslime, die an den Universitäten unterrichten. Der Grund dafür ist [ihre] Schwäche in der arabischen Sprache. Ich bin überzeugt, dass dieser Aspekt ein sehr wichtiger Gesichtspunkt ist.

Zweitens: die systematisierte Lehre von Büchern. Diese Systematik beim Studium der Bücher verleiht dir eine wissenschaftliche geistige Fähigkeit oder Gabe (*malaka*). Ohne diese Systematik wirst du dir die Fähigkeit zur Recherche aneignen, nicht aber die geistige Fähigkeit von Wissen. Du wirst in der Lage sein, einen sehr guten Artikel oder eine sehr gute Studie zu verfassen. Du wirst aber nicht diese geistige Fähigkeit des Wissens haben. Dies ist das Defizit, welches ich bei den angehenden Wissenschaftler/innen der *kalām*-Wissenschaft im Westen sehe. In dieser Kultur gibt es nicht das Verständnis, Bücher systematisch zu studieren. Die westliche Kultur ist eine Kultur der Quantität, nicht der Qualität. Wann ist eine Studie zielführend? – Wenn die angeführten Quellen bzw. Bücher tiefgründig oder vielzählig sind. Das ist so in der westlichen Kultur. Das ist keine genaue Herangehensweise. Ich gebe dir ein Beispiel: Ich habe einen Artikel verfasst über al-Mātūrīdī. Ich möchte die Worte al-Mātūrīdīs analysieren. Ich habe diesen Artikel also einer Zeitschrift geschickt. Dieser Artikel wurde aufgrund von zu wenigen Quellen abgelehnt. Ich möchte die Worte al-Mātūrīdīs analysieren. Das Zitat war ca. fünf Zeilen lang und der Artikel 30 Seiten. Wenn man diese fünf Zeilen in 30 Seiten analysiert, dann entspricht es der Analyse seiner Worte. Was ich betonen möchte ist: Die westliche Kultur ist geprägt von Quantität, nicht von Qualität. Dies geht auf all jene zurück die *kalām*, *fiqh* bzw. alle Wissenschaften im Westen studieren möchten. Wenn ich also etwas recherchieren möchte, dann lese ich alles, was damit zusammenhängt.

Vielleicht kennst du die IKAN in Istanbul. Ungefähr die Hälfte der Student/innen sind aus dem Westen. Im ersten Jahr weise ich immer auf diesen Aspekt hin, allen voran die Student/innen aus Amerika und Großbritanni-

en. Im ersten Jahr lesen wir „*as-Sullam*“, anschließend „*al-Mirqāt*“, danach „*Muğnī at-Ṭullāb*“, dann „*Tahdīb al-Mantiq*“ und zum Schluss, mit denen die es schaffen – und es sind wenige! –, „*aš-Šamsiyya*“. Bereits bei „*as-Sullam*“ sagt mir der Student, dass er den Unterricht für „*as-Sullam*“ aus 20 verschiedenen Werken vorbereitet. Was soll ich ihm sagen? Du hast also nicht verstanden was die Philosophie von Wissen ist oder was das erste Niveau bedeutet. Das erste Niveau bedeutet, die Themen kennen zu lernen und nicht diese zu vertiefen. Dies ist der Killer für das Erreichen der geistigen Fähigkeit von Wissen. Deshalb formt die systematische Studie von Büchern das geistige Vermögen im Wissen.

Zum Schluss, wenn du der arabischen Sprache mächtig bist, hast du eine systematische Herangehensweise im Studieren von Büchern. Dann brauchst du einen Stützpunkt, an dem du schauen kannst, ob du die Texte verstanden hast. Wenn ich allein lese, denke ich, ich bin Aristoteles oder der ar-Rāzī der Gegenwart. Du magst zu dem Entschluss kommen, dass deine Gedanken einzigartig sind und noch niemand vor dir diese Gedanken hatte. Deshalb benötigst du einen Stützpunkt, mit dem du deine Gedanken teilst. Dies ist schwierig, allem voran in der heutigen Zeit, und noch schwieriger für jene aus dem Westen. Dennoch benötigst du diesen Stützpunkt, um zu schauen, ob dein Gedankenweg ein fehlerfreier Gedankenweg ist oder nicht.

Hikma: Vielen Dank für dieses Interview. Und wir hoffen, dass es einen Beitrag für jene leisten kann, die sich mit diesen Themen beschäftigen.

Ali al-Omari: Ich bedanke mich auch ganz herzlich und freue mich auf die Übersetzung.