Welten der Philosophie 9

Der Keim der Revolte

Militante Solidarität und religiöse Mission bei Ibn Khaldun

Bearbeitet von
Peter Enz

1. Auflage 2012. Buch. 256 S. Hardcover
ISBN 978 3 495 48533 0
Format (B x L): 13,9 x 21,4 cm
Gewicht: 238 g

Weitere Fachgebiete > Religion > Islam > Islam: Philosophie & Wissenschaften

schnell und portofrei erhältlich bei

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

WELTEN DER PHILOSOPHIE

In seinem Versuch, die Geschichte, so wie er sie erlebt, rational begreiflich zu machen, entwirft Ibn Khaldun, ein Tunesier aus dem 14. christlichen Jahrhundert, in seinem geschichtstheoretischen Hauptwerk den Begriff der Asabiya. Die Asabiya ist eine Art militanter Solidarität, die die Mitglieder einer Gruppe von Menschen aneinander bindet und es der Gruppe ermöglicht, sich gegen äußere Bedrohungen zu wehren und aktive Machtansprüche zu stellen. Sie ist im Gedankengebäude Ibn Khalduns die eigentliche Bewegerin der Geschichte, sie treibt die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungen an, sie macht eine Gruppe von Menschen zu einem aktiven politischen Subjekt. Ohne Asabiya ist politischer Erfolg nicht möglich. Diese Arbeit macht es sich zur Aufgabe, die vielschichtigen Strukturen dieses Begriffs, seine Bedingungen und Funktionen genau zu durchleuchten. Die Bedeutung der Asabiya erschöpft sich nämlich nicht in ihrer Rolle als soziale Kraft. Gerade im Dialog mit dem post-marxistischen Denker Alain Badiou entpuppt sie sich als ein Konzept, das die komplexen Strukturen revolutionärer Bewegungen verständlich machen kann. Die Asabiya ist das bedingungslose, militante Bekenntnis des Einzelnen zur Wahrheit eines politischen Ereignisses und somit auch der Ursprung von Rebellion und Revolte.

Der Autor:

Peter Enz, geboren 1987, studierte an der Universität Wien Arabistik und Philosophie und schloss beide Studien mit Arbeiten zu Ibn Khaldun ab. Das arabische Denken lernte er unter anderem auf ausgedehnten Reisen in die arabische Welt kennen. Gegenwärtig ist er Mitarbeiter der österreichischen Tageszeitung »Die Presse«.

Peter Enz

Der Keim der Revolte

Welten der Philosophie 9

Wissenschaftlicher Beirat:
Claudia Bickmann, Rolf Elberfeld, Geert Hendrich, Heinz Kimmerle, Kai Kresse, Ram Adhar Mall, Hans-Georg Moeller, Ryôsuke Ohashi, Heiner Roetz, Ulrich Rudolph, Hans Rainer Sepp, Georg Stenger, Franz Martin Wimmer, Günter Wohlfart, Ichirô Yamaguchi

Peter Enz

Der Keim der Revolte

Militante Solidarität und religiöse Mission bei Ibn Khaldun

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2012
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: CPI buch bücher.de Gmbh, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48533-0

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

Erster Abschnitt:
Ursprung eines Denkens 13
1. Das Arabische Denken – Politik und ein glücklicher Zufall der Geschichte 13
2. Ibn Khaldun – Der Mann und die Geschichte 18

Zweiter Abschnitt:
Die Natur des Historischen – Die khaldunsche Wissenschaft . . . 25
1. 1379 – Geburt einer Wissenschaft 25
2. Ein sicheres Fundament 31
3. Umran und Asabiya – Die Begriffe der Zivilisation 40
4. Die Entwicklung der Kultur – Aufstieg 46
5. Die Entwicklung der Kultur – Höhepunkt und Niedergang . 50
6. Eine umfassende Theorie? 57

Dritter Abschnitt:
Die Bewegerin der Geschichte 63
1. Verteidigung und Aggression 63
2. Asabiya – Karriere eines Begriffs 69
3. Dominanz und Herrschaft – Die Entwicklung der Macht . . 79
4. Vom Anführer zum Despoten – Der Herrscher 85
5. Der politische Akteur – Die Asabiya-Gruppe 96
6. Die machtlose Basis der Kultur – Die Untertanen 104
7. Sonderformen der Asabiya – Asabiya der Söldner, Asabiya in den Städten 107
8. Asabiya-Ersatzstrategien – Die Effekte der Asabiya 114

Vierter Abschnitt:
Die Anatomie des Propheten – Das Rätsel der Prophetieprämisse . 121
1. Der Skandal der sechsten Prämisse 121
2. Propheten und Zauberer – Analyse der Prämisse 124
a. Der Prophet und seine Zeichen 126
b. Das prophetische Wunder 130
c. Die Erklärung der Prophetie 135
d. Propheten, Wahrsager, Träumer 143
e. Von Hellsehern und Zauberern 154
f. Berechnungen des Übersinnlichen 162
3. Positionen im Diskurs – Ibn Khaldun, der Theologe 172
4. Falsche Propheten und Erlöser – Die religiöse Realität im Maghreb des 14. Jahrhunderts 182
5. Das Andere der Natur 188
6. Die realen Folgen des Religiösen 197
7. Kulturelle Ambiguität als Schlüssel zur Prophetieprämisse? 204
8. Anatomie und Prophetie 211

Fünfter Abschnitt:
Die Logik der Revolution – Ibn Khaldun und Alain Badiou 215
1. Sein, Wahrheit, Ereignis – Vorzeichen der Begegnung . . . 215
2. Ibn Khaldun und das Ereignis – Ibn Khaldun liest Badiou . 222
3. Politik der Asabiya – Badiou liest Ibn Khaldun 232
4. Nach der Begegnung 239

Schluss – Der Keim der Revolte 245

Verwendete Literatur 249

Register: Personen, Dynastien, Stämme, Denkrichtungen 251

Einleitung

Ibn Khaldun kann als einer der bedeutendsten arabisch-islamischen Gelehrten der Epoche, die Europa das Mittelalter genannt hat, angesehen werden. Zugleich nimmt er innerhalb dieses Diskurses eine Ausnahmestellung ein. Den Europäern gilt er als Vorläufer der Soziologie und als ein früher scharfer Geschichtsdenker. Das wissenschaftliche Leben seines eigenen Kulturkreises hat ihn über eine lange Zeit hinweg ignoriert und geringgeschätzt, weil er bereits der Periode des Niedergangs der klassisch-arabischen Intellektualität zugezählt wird. So waren es die in seiner wissenschaftlichen Schuld stehenden Europäer, die im 19. Jahrhundert Ibn Khaldun wiederentdeckt und den Arabern »zurückgegeben« haben, so wie das mittelalterliche Europa seine Kenntnis »seiner« klassisch-griechischen Antike arabisch-islamischen Gelehrten verdankt hatte.

Ganz im Stil des klassisch-arabischen Denkens beruft sich der Tunesier aus dem 14. christlichen Jahrhundert auf zwei Traditionsstränge, aus denen er seine Inspiration bezieht, nämlich die griechische Antike und das islamische Gelehrtentum. In seinem geschichtstheoretischen Hauptwerk, der *Muqaddima*, unternimmt Ibn Khaldun im Zeichen eines kritischen Rationalismus und einer entschiedenen Orientierung an der Empirie den Versuch, als methodische Vorarbeit zu einer neuen, verlässlichen Geschichtswissenschaft die Kräfte hinter der Geschichte zu erforschen, also das, was Geschichte geschehen lässt. Zur Zeit Ibn Khalduns findet Geschichte im Maghreb vor allem in der Form von permanenten Kleinkriegen zwischen einzelnen Stämmen und Reichen statt. Ibn Khaldun will diese Geschichte, so wie er sie beobachtet, rational durchdringen und erklären. Dazu entwirft er nun in seinem begrifflichen Koordinatensystem das Konzept der *Asabiya*, die eine Art militanter Solidarität innerhalb einer Gruppe ist, und es ihr ermöglicht, sich gegen äußere Bedrohungen zu wehren und nach außen hin offensiv Machtansprüche zu stellen. Sie ist im khaldunschen Denken der zen-

trale Schlüsselbegriff, sie ist die eigentliche Kraft, die die geschichtlichen Entwicklungen antreibt. Das khaldunsche Konzept der *Asabiya* ist ein Versuch, militante Politik in rationalen Kategorien zu verstehen.

Zunächst wird im ersten Abschnitt ein Blick auf die »*Kritik der arabischen Vernunft*« des vor zwei Jahren verstorbenen Marokkaners Mohammed Abed Al-Jabri helfen, das historische und intellektuelle Umfeld, aus dem das Denken Ibn Khalduns hervorgeht, zu klären. Al-Jabri möchte in seinem eigenen Projekt an die Tradition der »andalusischen Renaissance« anknüpfen, die er als von den Griechen inspirierte rationalistische Strömung innerhalb des arabisch-islamischen Gelehrtendiskurses versteht. Ibn Khaldun stellt für Al-Jabri den letzten Ausläufer dieser Strömung dar, die nach Ibn Khalduns Tod untergeht. Kurze biographische und historische Bemerkungen zu Ibn Khaldun selbst sollen darüber hinaus bei der geschichtlichen Einordnung helfen.

Der zweite Abschnitt wird sich dann anhand des arabischen Originaltextes ins Innere der khaldunschen Wissenschaft wagen. Ibn Khaldun konzipiert seine neue, verlässliche Geschichtswissenschaft als Naturwissenschaft im griechisch-arabischen Sinn. Der neue Historiker soll sich die Kenntnis der Kräfte hinter der Geschichte erarbeiten um dann, auf diesem Wissen aufbauend, die einzelnen historischen Ereignisse logisch aus ihren Ursachen herzuleiten und so zu beweisen. Nach einer Untersuchung der Prämissen des khaldunschen Projekts soll anhand des Begriffes *Umran* erforscht werden, wie Ibn Khaldun Kultur, Zivilisation und Staat fasst und wo und wie der Faktor der menschlichen Arbeit hier seinen theoretischen Platz findet. Schließlich wird die *Asabiya* die Bühne der Untersuchungen betreten. In der Beschreibung des politisch-historischen Kreislaufs, den Ibn Khaldun entwirft, wird die bewegende Funktion dieses Begriffs klar werden, ebenso wie und warum politische Gruppen Erfolg haben, wie sie Staaten und Dynastien gründen und warum diese dann wieder untergehen müssen.

Mit dem dritten Abschnitt und der genauen Analyse der Rolle und Funktion der *Asabiya* beginnt der eigentliche Hauptteil der Arbeit. Die *Asabiya* ist, wie klar werden wird, das eigentliche bewegende Element des khaldunschen Systems, sie macht die Gruppen zu politischen Akteuren und setzt die Kämpfe um Macht und Wohlstand in Gang. Ein kurzer begriffsgeschichtlicher Abriss wird hier ebenso interessant sein wie ein Durchforsten der europäischen und arabischen Literatur nach verschiedenen Lesarten der *Asabiya*. Eine ausführliche Analyse der von Ibn Khaldun geschilderten Entwicklung der Staaten auf der Achse der

Macht und der Beziehungen zwischen den sozialen Schichten innerhalb des Staates soll anschließend enthüllen, wovon die *Asabiya* im khaldunschen System tatsächlich abhängt und worauf sie basiert. Schließlich wird sie als zentraler Machtträger im Denken Ibn Khalduns identifiziert werden.

Der vierte Abschnitt versucht dann, das Rätsel der Prophetieprämisse zu lösen. Die sechste und letzte der Prämissen, die Ibn Khaldun seiner Wissenschaft gibt, macht nämlich im Vergleich zu den anderen einen Sprung, hier ändern sich Thema und Argumentation und Ibn Khaldun, den man bisher für einen Rationalisten gehalten hat, akzeptiert kritiklos Erscheinungen wie Prophetie, Wahrsagerei und Zauberei. Im Laufe des Versuchs, zu verstehen, warum Ibn Khaldun seiner Wissenschaft auch diese religiöse Prämisse gibt, stößt die Untersuchung hier auf den besonderen Blick Ibn Khalduns auf das religiöse Ereignis, der von vielen Interpreten übersehen wird. Das religiöse Ereignis ist das Andere der kausal geordneten Natur, es ist eine direkte Intervention Gottes, die den gewohnten Lauf der Dinge durchbricht und daher nicht wissenschaftlich fassbar ist. Zugleich ist es dieses unerklärliche Hereinbrechen, das der Anfang der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklungen ist.

Alles Bisherige führt schließlich in den fünften Abschnitt, in dem sich in einer unmöglichen Begegnung zwischen Ibn Khaldun und Alain Badiou die Nähe der *Asabiya* zu einem Konzept revolutionärer Politik zeigen wird. In einer Konfrontation werden die Parallelen, aber auch die Unterschiede zwischen der *Asabiya* und der badiouschen Treue zum Ereignis zutage treten. Jeder der Beiden wird über den Entwurf des Anderen sprechen und auch ein paar kritische Anmerkungen zum Anderen geben. Am Ende dieser Begegnung wird die *Asabiya* und ihre Rolle im khaldunschen System wiederum in einem anderen Licht erscheinen und es wird vielleicht möglich sein, die Natur der Geschichte und den der *Asabiya* gegenüber verpflichteten Einzelnen der Gruppe zusammenzuführen und den bedingungslosen, kritischen Rationalismus Ibn Khalduns mit einem Konzept revolutionärer Politik zusammenzudenken. Die *Asabiya* ist in dieser neuen Interpretation die bedingungslose Verpflichtung des Einzelnen zur Wahrheit eines unerklärlichen politischen Ereignisses.

Ich werde, so wie schon in dieser Einleitung, aus dem Arabischen übertragene Namen und Begriffe im Text in der Regel in einer vereinfachten

Transkription schreiben, um den Lesefluss nicht zu stören. Beim ersten Auftreten eines Namens oder Begriffs werde ich in Klammern aber die wissenschaftliche Transkription anhängen. Ebenso werde ich bei aus dem Arabischen übersetzten Kernbegriffen der khaldunschen Theorie verfahren, damit aus der Übersetzung keine Unklarheiten entstehen. Sämtliche Übersetzungen aus dem Arabischen stammen im Übrigen von mir.

Erster Abschnitt: Ursprung eines Denkens

1. Das Arabische Denken – Politik und ein glücklicher Zufall der Geschichte

Der Titel von Mohammed Abed Al-Jabris vierbändigem Hauptwerk »Kritik der arabischen Vernunft« *(Naqd al-ʿaql al-ʿarabī)* weckt beim im europäisch-kontinentalen Denken sozialisierten Leser Assoziationen, und das gewiss mit Absicht. Al-Jabris Ziel ist nichts Geringeres als eine gründliche Kritik des arabischen Denkens und eine Neufundierung dieses Denkens in einer als von europäischen Monopolisierungen unabhängig empfundenen Moderne. Arabische Vernunft meint hier »das Ensemble von Prinzipien und Regeln, nach denen sich das Wissen in der arabischen Kultur vollzieht.«[1] Und als solche definiere sich die arabische Vernunft heute vor allem in ihrem Verhältnis zu *turath (turāṯ)*, zur arabischen intellektuellen Tradition. Al-Jabri diagnostiziert eine mangelnde Emanzipation des arabischen Denkens von einer zur absoluten Instanz der Tradition erhobenen Vergangenheit. Die Tradition ist in seiner Analyse ein kulturelles Ganzes, ein begrenzender Denkhorizont, über den der verstorbene Vater noch über das Grab hinaus Macht über den Sohn hat. Die Entwicklung des Denkens war in der arabisch-islamischen Welt außerdem immer schon vor allem politisch motiviert, so Al-Jabri, und nicht wissenschaftlich, wie in Europa. Das arabische Denken sei daher über weite Strecken politisch angetrieben und von Ideologie durchsetzt. Al-Jabri wird bewusst, dass

> »[…] das gesamte zeitgenössische arabische Denken der Autorität der Gründungsväter, dem Mechanismus des Analogieschlusses vom Bekannten auf das Unbekannte, dem Nicht-Realismus sowie einer Funk-

[1] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 39.

> tionsweise unterliegt, in der das zu erkennende Objekt der Eventualität ausgesetzt ist, als Projektionsfläche für ideologische Figuren zu dienen.«[2]

Innerhalb des Rahmens der Tradition finden sich drei unterschiedliche Werkzeuge der Erkenntnis, die sich in der Tradition vermischt haben: Indikation *(bayān)* ist die Interpretation des Textes. Dabei ist der Text aber nicht nur das Objekt der Interpretation, sondern zugleich auch ihr Regulativ, der zu interpretierende Text liefert also die Mittel und Regeln, mit denen er zu interpretieren ist. Illumination *(ʿirfān)* ist die Erleuchtung durch mystische Wahrheiten. Sie konzentriert sich auf ein Inneres des Menschen, das allein durch wiederholte Übungen oder göttliche Gnade zu wahren Erkenntnissen gelangen kann. Burhan *(burhān)* schließlich ist der an der aristotelischen Logik orientierte Beweis, die notwendige Schlussfolgerung des Syllogismus.[3] In der Vermengung dieser drei Erkenntnisquellen, so Al-Jabri, war die Demonstration des Beweises die große Verliererin. Im größten Teil der arabischen Denkgeschichte waren vor allem bloße Textinterpretation oder mystische Argumentationen die primären, anerkannten Quellen von Wissen. Die arabische Vernunft heute ist nach Ansicht Al-Jabris in der Tradition eingeschlossen. Dieser Umklammerung des mystisch-konservativen Ungeheuers der »mittelalterlichen Irrationalität«[4] will Al-Jabri das arabische Denken durch einen neuen Rationalismus entreißen. Dieser Rationalismus, der allein die Waffe gegen das Undenken sein kann, ist freilich kein Exportgut des Westens. Abgesehen davon, dass Rationalismus und Demokratie für Al-Jabri universelle Werte sind, hat das arabische Denken in seiner Kulturgeschichte bereits eine Phase gekannt, in der scharfes rationalistisches Denken und Schließen die Philosophie und die Wissenschaften bestimmt haben: die andalusische Wiedergeburt, oder die andalusische Renaissance.

Im muslimisch beherrschten Andalusien und im muslimischen Nordwesten Afrikas bildete sich um 1000 christlicher Zeitrechnung ein Denken heraus, das sich weitgehend unabhängig vom Osten der arabischen Welt entwickelte. Während im Osten, im abbasidischen Kalifat von Bagdad und im Fatimiden-Kalifat von Kairo, mystische Erleuchtungsfiguren Eingang in religiöse und philosophische Diskurse fanden, blüh-

---

[2] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 34.
[3] Vgl. Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 39–42.
[4] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 62.

te im 929 gegründeten omaijadischen Kalifat von Córdoba ein Denken nach vernünftigen Grundsätzen auf. Dieses Aufblühen verdankte sich besonderen historischen und kulturgeschichtlichen Umständen. Im arabisch-islamischen Kulturkreis waren Politik und Ideologie immer schon die ausschlaggebenden Triebkräfte der Entwicklung des Denkens, man muss daher, schreibt Al-Jabri, im arabischen Denken immer den ideologischen vom kognitiven Inhalt unterscheiden:

> »Wer sich – wie die meisten Beobachter – darauf beschränkt, das arabische Denken im Hinblick auf seinen kognitiven (wissenschaftlichen und metaphysischen) Gehalt zu betrachten, wird darin nur immer wieder aufgegriffene Meinungen und Diskurse finden, die sich lediglich in der Art ihrer Darlegung, in ihrer Fokussierung auf das eine oder andere Thema oder durch den Grad ihrer Prägnanz unterscheiden. […] Wenn man aber das philosophische Denken im Islam im Hinblick auf die transportierte Ideologie betrachtet, entdeckt man ein bewegtes Denken, das von seinen eigenen Prinzipien und seiner eigenen Problematik geleitet und reich an fruchtbaren Widersprüchen ist.«[5]

Das muslimische Spanien und der Maghreb waren schon früh vom abbasidischen Kalifat unabhängig und in einem beständigen politischen und ideologischen Konflikt mit ihm. Die ideologische Waffe war damals »die fürchterlichste Waffe«[6], ideologischer Einfluss und kulturelle Hegemonie waren vor allen Dingen Mittel zur Sicherung weltlicher Macht. Al-Jabri schreibt:

> »Von dem Moment an, da die Abbasiden im Orient die Lehre der hanafitischen[7] Schule übernahmen und als Malik Ibn Anas, Gründer der malikitischen[8] juristischen Schule, als Figur der Opposition gegen

---

[5] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 109.

[6] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 145.

[7] Die hanafitische Rechtsschule ist die älteste Rechtsschule des sunnitischen Islam, benannt nach Abū Ḥanīfa. Sie stützt sich in ihrer Rechtsfindung auf drei Quellen: die authentischen Überlieferungen des Lebens des Propheten *(ḥadīṯ)*, den Konsens der Gelehrten *(iǧmāʿ)* und den Analogieschluss *(qiyās)*, der allerdings nur angewandt werden darf, wenn zu dem konkreten Thema keine Überlieferung im *ḥadīṯ* zu finden ist. Die hanafitische Rechtsschule ist heute in Zentralasien, im Irak, in Syrien, der Türkei und am Balkan verbreitet. vgl. EI² Vol. 3 s. v. »ḤANAFIYYA«; S. 162–164.

[8] Die malikitische Rechtsschule ist eine nach dem Imam Mālik b. Anas benannte Rechtsschule des sunnitischen Islam und stützt sich in ihren Rechtsurteilen auf die wörtliche Überlieferung des *ḥadīṯ*, die Rechtspraxis unter den rechtgeleiteten Kalifen und den Brauch der Leute von Medina. Letzterer gilt als mit der *sunna*, dem Brauch des Propheten, nahezu identisch. Die Anhänger der malikitischen Rechtsschule finden sich heute

> die abbasidische Macht wahrgenommen wurde, […] sah die omaijadische Macht von Al-Andalus keinen Hinderungsgrund mehr, diese malikitische Schule sich ausbreiten zu lassen und sie als offizielle juristische Schule des Staates zu übernehmen.«[9]

Der Kampf um politischen Einfluss war also eng verknüpft mit dem Kampf um Vorherrschaft zwischen religiösen, theologischen oder philosophischen Ideologien. Die rigorosen, konservativen Ansichten der malikitischen Rechtsschule unterbanden zwar in den ersten Jahrzehnten das Aufkeimen philosophischen Denkens im muslimischen Spanien, jedoch verhinderten sie ebenso das Einsickern der mystischen Strömungen, auf die sich die Abbasiden zusehends zur Legitimierung ihrer Macht stützten. Die Intellektuellen im muslimischen Spanien »widmeten sich dem Studium der ›alten Wissenschaften‹, die von den Rechtsgelehrten toleriert wurden: Mathematik, Astronomie, später Logik«[10], sodass sie diese Disziplinen zum Zeitpunkt, da metaphysische Spekulationen wieder erlaubt wurden, bereits beherrschten, im Gegensatz zum Orient, wo sich das Denken ohne den Durchgang durch Mathematik und Wissenschaft unmittelbar in die Metaphysik stürzte. Die Begeisterung für die Wissenschaft nach der Ausrufung des Kalifats von Córdoba unter dem Omaijaden Abd ar-Rahman an-Nasir (ʿAbd ar-Raḥmān an-Nāṣir) war genauso kulturelle Strategie. Das neu gegründete Kalifat musste sich seinen Gegnern, dem alten abbasidischen Kalifat in Bagdad und dem ebenfalls neu gegründeten fatimidisch-schiitischen Kalifat in Kairo, eben auch auf dem Gebiet der Ideologie stellen:

> »Die politische und ideologische Notwendigkeit erforderte jetzt die Erarbeitung eines andalusischen kulturellen Projekts, geeignet, eine Alternative zu den abbasidischen und fatimidischen Projekten darzustellen.«[11]

Die Abbasiden wie die Fatimiden stützten sich in ihrer kulturell-machtpolitischen Legitimation auf vorislamisches Erbe und ließen in den intellektuellen Diskursen persisches Gedankengut und mystische Denkfiguren wieder auferstehen. Das neue Omaijadenkalifat in Andalusien lockerte die Zügel der Philosophie. Dieses Aufleben der Philosophie fand für Al-Jabri genau zum richtigen Zeitpunkt statt:

---

vor allem in Nordwestafrika und in Pakistan. vgl. EI² Vol. 6 s. v. »MĀLIKIYYA«; S. 278–283.

[9] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 143–144.

[10] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 147.

[11] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 149.

> »Deshalb hatte das theoretische Denken in Al-Andalus das Glück, die Philosophie zur rechten Zeit zu empfangen, nachdem die Gelehrten sich fest in der Kenntnis der Mathematik, Astronomie, der Medizin und der Logik eingerichtet hatten, Disziplinen, die am Ursprung des philosophischen Denkens in Griechenland gestanden hatten und sogar den Weg für die einzige »wahre« Philosophie eröffnet hatten, die des Aristoteles, dem *Magister primus.*«[12]

Dieses theoretische Denken, das hier unter glücklichen historischen Umständen in Al-Andalus entstand, überlebte das Omaijadenkalifat von Córdoba und dauerte in Nordafrika bis zu Ibn Khaldun fort. Danach wurde es politisch und ideologisch marginalisiert. Mangels eines politischen Körpers, der es weiter fördern könnte, verschwand es, ohne weitere Nachfolger zu finden. Beispielhafte Namen der andalusischen Renaissance, an die Al-Jabri in seinem Projekt positiv anknüpfen will, sind Ibn Hazm[13], der die Bedeutung empirischer Betrachtungen und sorgfältigen Vernunftgebrauchs im Streben nach Erkenntnis betont, und Ibn Ruschd[14], dessen bedeutendstes Erbe die Trennung von Theologie und Philosophie ist, die der Philosophie in ihrem Gebiet eigene Kategorien und Methoden zugesteht. Al-Jabri zählt schließlich auch Ibn Khaldun zu dieser Denkströmung. Dieser will »aus der Geschichte eine auf die Demonstration gegründete Wissenschaft«[15] machen. Die neue Wissenschaft Ibn Khalduns soll eine demonstrative Wissenschaft werden, mit dem Beweis *(burhān)* als Hauptwerkzeug, vermöge dessen der neue Historiker einzelne Ereignisse aus ihren Ursachen herleiten und erklären kann. Es geht darum, die Berichte vergangener Ereignisse nicht nur einfach wiederzugeben, sondern sie so zu untersuchen, dass »die Erzählung das Ereignis in einer rational intellegiblen Weise darstellt«[16]. Ibn Khaldun ist hier also der letzte Ausläufer der rationalistischen Denkströmung der andalusischen Renaissance, die mehr als 300 Jahre nach dem endgültigen Untergang des Kalifats von Córdoba bei

---

[12] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 150.

[13] Abū Muḥammad ʿAli b. Aḥmad b. Saʿīd b. Ḥazm (994–1064 a. d.), andalusischer Dichter, Historiker, Jurist, Philosoph und Theologe. vgl. EI² Vol. 3 s. v. »IBN ḤAẒM«, S. 790–799.

[14] Abū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd (1126–1198 a. d.), im europäischen Denken unter dem Namen Averroes bekannt, andalusischer Philosoph, Theologe, Jurist, Naturwissenschafter, vor allem berühmt als Aristoteles-Kommentator. vgl. EI² Vol. 3 s. v. »Ibn Ruschd«, S. 909–920.

[15] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 209.

[16] Al-Jabri: Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung; S. 210.

ihm am Objekt der Geschichte und der menschlichen Kultur eine letzte Anwendung erfährt.

2. Ibn Khaldun – Der Mann und die Geschichte

Als Wali ad-Din Abd ar-Rahman ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Abu Bakr Muhammad ibn Al-Hasan ibn Khaldun al-Hadrami (Walī ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Muḥammad b. Abī Bakr Muḥammad b. Al-Ḥasan b. Ḫaldūn al-Ḥaḍramī) im Jahr 1332 a. d. (732 a. h.) in Tunis geboren wird, befindet sich die arabisch-islamische Welt bereits im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Niedergang. Im Osten ist das abbasidische Kalifat seit der Zerstörung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 a. d. Geschichte. Im Westen, in Spanien, schrumpft das islamische Herrschaftsgebiet immer weiter, während die christlichen Königreiche ihre Kontrolle über die einstigen Gebiete des Kalifats von Córdoba festigen. Der Maghreb ist nach der kurzen Vereinigung unter der Herrschaft der Almohaden in drei voneinander unabhängige und einander bekämpfende Reiche zerfallen: Die Meriniden kontrollieren in etwa das Gebiet des heutigen Marokko, die Dynastie der Abdalwadiden das Gebiet des heutigen westlichen Algerien, und die Hafsiden die Regionen, denen heute Tunesien und Ostalgerien entsprechen. Einzig in Ägypten herrscht unter den Mamluken-Sultanen eine gewisse politische Stabilität. Kriege, Plünderungen und die politische Unsicherheit führen in vielen Gebieten zu wirtschaftlicher Stagnation und auch die intellektuellen und kulturellen Glanzzeiten der arabisch-islamischen Zivilisation sind schon lange vorbei. Kurz gesagt:

> »Alles während des achten Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung – des vierzehnten Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung – deutete darauf hin, dass der Untergang der Sonne der islamischen Zivilisation begonnen hatte.«[17]

Zu den äußeren militärischen Bedrohungen durch die Mongolen im Osten und durch die christlichen Spanier im Westen kamen noch innere Konflikte zwischen einzelnen islamischen Herrschern und innerhalb von Herrscherfamilien. Der Nordwesten Afrikas musste dabei im vierzehnten Jahrhundert besonders unter Instabilität leiden. Die Gesell-

[17] Al-Ǧābirī: Al-ʿAṣabīya wa-d-dawla, S. 19.

schaft war im Maghreb in einem noch größeren Maß als in anderen Teilen der islamisch beherrschten Gebiete auf Stammesstrukturen aufgebaut. Die Mitglieder der oft nomadischen Stämme waren kampferprobt und stets bereit zu kämpfen, sodass die Stämme faktisch schlagkräftige Milizen bildeten. Im Regelfall lebten sie unabhängig von den ohnehin schwachen Zentralgewalten der Städte. Im Kampf um die spärlichen Ressourcen oder einfach nur um politischen Einfluss herrschte gleichsam ein Zustand des permanenten Krieges. Yves Lacoste schreibt über diese Zeit:

> »Der Krieg wird eine dauerhafte Erscheinung. Keine großen Invasionen, keine entscheidenden Schlachten, sondern ein chronischer Krieg, und oft auch Banditentum, das zum vorherrschenden Gewerbe aufgestiegen war.«[18]

Es ist nicht weiter verwunderlich, dass unter solchen Umständen auch die intellektuelle Produktion stark zurückging: Quer durch die verschiedenen Wissenschaften begnügte man sich im vierzehnten Jahrhundert damit, die großen Autoritäten der vergangenen Jahrhunderte zu imitieren und zu kopieren. Der Islam hatte seine frühere Dynamik weitgehend verloren und entwickelte sich mehr und mehr zu einer restriktiven Ideologie. Überall in der islamischen Welt fanden überdies mystische Strömungen großen Zulauf. Die rationalistischen Denkfiguren eines Ibn Ruschd wurden von der dominierenden Orthodoxie scharf angegriffen. Im Großen und Ganzen, schreibt Al-Jabri, beschränkte sich die anerkannte intellektuelle Aktivität zur Zeit Ibn Khalduns auf zwei Bereiche: »Starre Studien des islamischen Rechts, deren Arbeit sich auf Zusammenfassungen, Kommentare zu Zusammenfassungen und Kommentare zu Kommentaren beschränkte, und die Mystik, die sich von Erfahrung, Lebensart und Anschauung in Gaukelei und Irreführung verwandelt hatte.«[19] Einzig an einigen Herrscherhöfen konnte intellektuelles Leben in Grenzen stattfinden.

Ibn Khaldun stammte aus einer andalusischen Familie, die sich auf südarabische Ursprünge zurückführte. Sie hatte sich nach der muslimischen Eroberung Südspaniens in Sevilla niedergelassen, wo sie zu einer der angesehensten Familien der Stadt aufgestiegen war und einige gro-

---

[18] Lacoste: Ibn Khaldoun, S. 23.
[19] Al-Ǧābirī: Al-ʿAṣabīya wa-d-dawla, S. 32.

ße Persönlichkeiten hervorgebracht hatte, die sich durch ihre wissenschaftlichen, spirituellen oder politischen Errungenschaften auszeichneten. In der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts a. d. floh die Familie vor der später unter dem Namen *Reconquista* begrifflich fixierten christlichen Rückeroberung Spaniens nach Tunesien, wo sie, wie viele andere andalusische Familien, von den Herrschenden freundlich aufgenommen wurde. Muhsin Mahdi:

> »His family was one of the many Muslim Spanish families that took refuge in Tunis and transformed its northern part into an Andalusian garden reflecting their sophisticated charm and cultured elegance.«[20]

Die Hafsiden-Herrscher von Tunis hofften, von den kulturell hochstehenden andalusischen Flüchtlingen, von ihrem Wissen und ihrer Erfahrung profitieren zu können und setzten sie nicht selten auf bedeutende politische Posten. So war auch die Familie Ibn Khalduns in Tunis unter der Schirmherrschaft der Hafsiden politisch weiterhin aktiv und genoss großes Ansehen.

Ibn Khaldun selbst hat also das Glück, in einer wohlhabenden, kultivierten Familie aufzuwachsen, der materielle Sorgen fremd sind. Von frühen Jahren an wird ihm eine sehr sorgfältige und vielfältige Ausbildung zuteil, er wird in den islamisch relevanten Wissenschaften unterrichtet, studiert Koran und *Hadith* und wird mit der arabischen Grammatik sowie mit religiös-juristischen Fragen vertraut gemacht. Später lernt er die wichtigsten Texte zu Logik, Theologie, Naturwissenschaft und Philosophie kennen. Nachdem seine Eltern der Pest zum Opfer fallen, verlässt der junge Ibn Khaldun einen unbedeutenden Posten als Schreiber in Tunis und folgt aus Wissensdurst seinem Lehrer al-Abili (Al-Ābilī) nach Fez. Fez, die Hauptstadt der auf dem Gebiet des heutigen Marokko regierenden Dynastie der Meriniden, war damals das kulturelle und intellektuelle Zentrum des Maghreb. Ibn Khaldun nutzt die Zeit in Fez für seine Studien und übernimmt einige kleine Verwaltungsposten. Nachdem er der Teilnahme an einer Verschwörung gegen den Herrscher beschuldigt wird, wird er ins Gefängnis geworfen und erst zwei Jahre später, nach dem Tod des Herrschers, wieder freigelassen. Einige kleine Posten und erfolglose Teilnahmen an den Intrigen der Macht später verlässt Ibn Khaldun, bereits 30-jährig, Fez und zieht nach Granada, in das Zentrum des noch muslimischen Süd-

[20] Mahdi: Ibn Khaldūn's Philosophy of History, S. 22.

spanien. Dort wird er vom Emir Muhammad ibn al-Ahmar (Muḥammad b. al-Aḥmar) und dessen Wezir Ibn al-Khatib (Ibn al-Ḫaṭīb), den er schon in Fez kennen gelernt hatte, freundlich aufgenommen. Ibn Khaldun wird auf verschiedene diplomatische Missionen geschickt. Nach nicht näher bekannten Meinungsverschiedenheiten mit Ibn al-Khatib verlässt er Granada aber drei Jahre später und folgt dem Ruf eines seiner ehemaligen Mitverschwörer aus Fez, dem Hafsiden Abu Abd Allah Muhammad (Abū ʿAbd Allāh Muḥammad), der währenddessen die Macht über Bejaia im heutigen Algerien erlangt hatte. Ibn Khaldun wird Wezir, und bekleidet somit das wichtigste Amt im Staat. Gleichzeitig ist er als Lehrer, Prediger und Rechtsgelehrter tätig. Schon ein Jahr später fällt Abu Abd Allah Muhammad in einer Schlacht gegen seinen Cousin. Ibn Khaldun wechselt wieder die Seiten und ist in den folgenden Jahren für wechselnde Parteien im ewigen Kampf der vielen Gruppen um die Macht im Maghreb aktiv, ist ständig auf Reisen, beteiligt sich an Intrigen und schmiedet für die eine oder andere Seite Allianzen zwischen Beduinenstämmen. Greifbare Erfolge bleiben aber aus: »On each occasion events upset his calculations. The claimants were simply too numerous.«[21] Bald ist Ibn Khaldun der endlosen, fruchtlosen politischen Bemühungen überdrüssig. Nach einigen weiteren Reisen in der Region begibt er sich noch einmal nach Granada, mit der Absicht, sich dort niederzulassen. Nachdem er sich durch seine politischen Aktivitäten aber bereits einen Namen gemacht hat, und der Emir von Granada ihm nicht vertraut, muss er Südspanien wieder verlassen. Schließlich sucht er beim Berberstamm der Awlad Arif (Awlād ʿĀrif) Zuflucht. In der Abgeschiedenheit der Burg Qala Ibn Salama (Qalʿa Ibn Salāma) in Westalgerien hat Ibn Khaldun, nun bereits 43 Jahre alt, zum ersten Mal seit langem die Muße und die Ruhe, sich seinen Studien zu widmen und über sein wiederholtes politisches Scheitern nachzudenken.

Ibn Khaldun spielt schon seit längerem mit dem Gedanken, die Geschichte der Berber im Maghreb niederzuschreiben. Nach 20 Jahren Erfahrung in Nordwestafrika kennt er die gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Eigenheiten dieser Region gut. Aber Ibn Khaldun beschäftigt sich nicht nur einfach mit historisch relevanten Ereignissen, er versucht auch, sie zu erklären, nicht zuletzt wohl aus autobiographischen Gründen. Wissbegierig und hochintelligent wie er ist, möchte Ibn Khaldun die Ursachen seiner vielfachen politischen Rückschläge und

[21] EI² Vol. 3, s.v. IBN KHALDŪN, S. 827.

Niederlagen kennen und verstehen, warum alle seine politischen Bemühungen und Pläne letztlich so erfolglos waren. In den traditionellen politischen und philosophischen Wissenschaften findet er die Antworten, die er sucht, nicht. Daher macht er sich unter besonderen Vorzeichen an das Studium der Geschichte und beginnt sein Hauptwerk, die monumentale Universalgeschichte »Buch der lehrreichen Beispiele und Aufzeichnung der Anfänge und Ereignisse aus den Tagen der Araber, Perser und Berber und denen ihrer Zeitgenossen, die große Macht besaßen« *(Kitāb al-ʿibar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-ḫabar fī ayyām al-ʿarab wa-l-ʿaǧam wa-l-barbar wa-man ʿāṣarahum min ḏawī as-sulṭān al-akbar)*. Im umfangreichen ersten Buch dieses Werks, das er selbst als *Muqaddima* (wörtl. »Vorrede«) bezeichnet, untersucht Ibn Khaldun, gleichsam als methodische Vorarbeit, die natürlichen Eigenschaften der menschlichen Kultur und Zivilisation und ihrer Entwicklung, damit er anhand dieser Erkenntnisse Kriterien erarbeiten kann, die es ermöglichen, historische Berichte in ihrer Plausibilität zu bewerten und so falsche Darstellungen geschichtlicher Ereignisse von wahren zu unterscheiden. Untersucht werden die primitive, beduinische Kultur, die voll ausgebildete Kultur in den großen Städten, der soziale Zusammenhalt, die Entstehung und der Untergang von Dynastien und Staaten, wirtschaftliche Aktivität, Handwerk und Wissenschaften. Nach eigenen Angaben verfasst er dieses erste Buch in nicht mehr als fünf Monaten und macht sich gleich darauf an die Niederschrift des eigentlichen historiographischen Werks.

Vier arbeitsreiche Jahre später zieht es Ibn Khaldun zurück in die Stadt seiner Kindheit. Mit der Erlaubnis des Hafsiden-Herrschers Abu al-Abbas (Abū al-ʿAbbās) geht er nach Tunis, lebt dort als Lehrer und Gelehrter, nutzt die Bibliotheken der Stadt für weitere Recherchen und vollendet schließlich die erste Version seiner Universalgeschichte. Stolz legt er sie Abu al-Abbas vor und wird von ihm gelobt und mit Geschenken und Gefälligkeiten überhäuft. Zugleich macht er sich dadurch aber auch Feinde in der Stadt. Aus Angst vor Intrigen gegen ihn und weil ihm seine politische Vergangenheit im Maghreb überall hin zu folgen scheint, entschließt sich Ibn Khaldun weitere vier Jahre später, Nordwestafrika für immer zu verlassen und nach Ägypten zu ziehen. Als er in Kairo, der Hauptstadt der Mamluken-Sultane, ankommt, ist er überwältigt. Die Stadt ist ein stark bevölkertes kulturelles und intellektuelles Zentrum, das von Luxuswaren bis zu Monumenten alles zu bieten hat, was die urbane Zivilisation hervorbringen kann. Ibn Khaldun wird ein

Günstling der Herrscher, unterrichtet an der renommierten Al-Azhar-Universität und besetzt mehrere Male hohe Posten als Richter. Zugleich ergänzt er seine Universalgeschichte und auch die *Muqaddima* um einige Passagen über den islamisch-arabischen Osten. Trotz allem legt er nie seine nordwestafrikanischen Gewohnheiten ab, kleidet sich weiterhin maghrebinisch und handelt sich von den ansässigen Ägyptern die wiederholte Klage ein, er respektiere als Richter nicht die hiesigen ägyptischen Bräuche. Im Jahr 1400 a. d. begleitet er den Herrscher auf eine Militärexpedition nach Damaskus, das gerade von einem mongolischen Heer unter Tamerlan bedroht wird. Als der mongolische Herrscher erfährt, dass sich Ibn Khaldun in der Stadt befindet, arrangiert er ein Treffen mit dem berühmten Gelehrten in seinem Heerlager. Ibn Khaldun bleibt einige Tage im Lager Tamerlans, diskutiert mit ihm und verfasst auf seinen Wunsch hin eine kurze Abhandlung über Nordwestafrika. Nachdem die Mongolen Damaskus geplündert haben, kehrt Ibn Khaldun nach Ägypten zurück. Er bekleidet auch weiterhin hohe juristische Ämter, bis er im Jahr 1406 a. d. (808 a. h.) 73-jährig stirbt.[22]

Das »Buch der lehrreichen Beispiele« ist Ibn Khalduns bekanntestes und größtes Werk, keineswegs aber sein einziges. Außerdem sind von ihm noch einige kleinere Schriften zu theologischen und logischen Themen überliefert. Das »Buch der lehrreichen Beispiele« ist aber zweifellos sein Hauptwerk. Es beinhaltet übrigens auch eine detaillierte Autobiographie, die als primäre Quelle zu seinem Leben dient. Bemerkenswert ist, dass Ibn Khaldun keine Nachfolger gefunden hat, die seine Wissenschaft im arabisch-islamischen Diskurs fortgeführt hätten. Er hatte keine direkten Schüler, wurde in der gelehrten Diskussion nach ihm nicht umfassend rezipiert oder kommentiert und hatte auch wenig bleibenden Einfluss auf den Diskurs in Ägypten, auch wenn es bis ins Osmanische Reich immer wieder Rezeptionsanläufe gegeben hat. So wird die von ihm gegründete Wissenschaft praktisch vergessen und die intellektuelle Linie Aristoteles – Ibn Ruschd – Ibn Khaldun endet nach ihm abrupt. Dort, wo Ibn Khaldun rezipiert wird, wird seine wissenschaftliche Ambition ignoriert und die thematische Einheit seines Denkens nicht beachtet. So schreibt Aziz Al-Azmeh über die Ibn Khaldun-Rezeption im arabisch-islamischen Gelehrtendiskurs:

---

[22] Zur Biographie vgl. EI² Vol. 3 s. v. IBN KHALDŪN, S. 825–831; sowie detaillierter Al-Ǧābirī: Al-ʿAṣabīya wa-d-dawla, S. 17–65 und Cheddadi: Ibn Khaldūn, S. 15–180.

> »It is thus that Ibn Khaldun was received and understood: as a writer on topics that belong to sciences such as genealogy and political wisdom, as a sort of compiler whose merit resided in bringing forth the elements of the compilation with particular skill and perceptiveness. That there was something beyond this passed, at best, unnoticed. And the scientificated vernacular was ignored.«[23]

Erst im 19. Jahrhundert wurde Ibn Khaldun unter soziologischen Vorzeichen von europäischen Denkern wiederentdeckt. Interessanterweise war es diese Wiederentdeckung durch die Europäer, die auch im arabisch-islamischen Kulturkreis das Interesse an ihm wieder weckte. So waren es also die Europäer, die den Arabern »ihren« Ibn Khaldun zurückgegeben haben, so wie das Europa der Renaissance die Kenntnis »seiner« klassisch-griechischen Antike arabisch-islamischen Gelehrten verdankt hatte.

[23] Al-Azmeh: Ibn Khaldūn, S. 142.

Zweiter Abschnitt: Die Natur des Historischen – Die khaldunsche Wissenschaft

1. 1379 – Geburt einer Wissenschaft

Das Thema des Projekts des »Buchs der lehrreichen Beispiele« und somit auch der *Muqaddima* ist die Geschichte. Und so wird zu Beginn dieses Werkes, das sich durch außerordentliche literarische und sprachliche Klarheit auszeichnet, und stellenweise sogar in Reimprosa abgefasst ist, genau abgegrenzt, worum es geht:

> »Wisse, dass die Geschichte in Wahrheit Information über die menschliche Gesellschaft, die Weltzivilisation ist, und dass sie sich mit den natürlichen Zuständen dieser Zivilisation beschäftigt, wie Barbarei, menschliche Gesellschaft und Zusammengehörigkeitsgefühl, sowie mit den Arten, wie manche Menschen über andere Dominanz gewinnen.«[1]

Die Geschichte macht den, der sich auf sie einlässt, vertraut mit den besonderen Eigenschaften vergangener Völker, mit dem Leben großer Persönlichkeiten, mit der Politik und den Taten berühmter Herrscher. Geschichte ist hier aber nicht die bloße objektive, distanzierte Betrachtung und Untersuchung vergangener Ereignisse. Viele kluge Ibn Khaldun-Interpreten haben bereits auf die Besonderheit des Titels seines Hauptwerkes hingewiesen: Ibn Khaldun nennt sein Geschichtswerk *Kitab al-Ibar (Kitāb al-ʿIbar)*, also das Buch der *ibar (ʿibar)*. *Ibar* ist der Plural zu *ibra (ʿibra)* und bedeutet so viel wie »lehrreiche Beispiele«, »Lektionen«, »Ermahnungen« oder »Dinge, die zu beachten sind«.[2] Ibn Khaldun untersucht die Vergangenheit, um daraus Erkenntnisse für die Gegenwart zu gewinnen. Die Beschäftigung mit den historisch relevanten Ereignissen der Vergangenheit ist kein Selbstzweck, sondern

---

[1] اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما تعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتانس والعصبيات واصناف التغلب للبشر بعضهم على بعض
Ibn Ḫaldūn: Muqaddima, S. 57.

[2] Vgl. Wehr: Arabisches Wörterbuch, s.r. ʿ b r, S. 529.

dient dazu, die Gegenwart besser zu verstehen und ist daher immer an die aktuell drängenden Fragen und Probleme gebunden. Die Geschichte ist dazu da, dass man aus ihr lernt.[3]

Gerade auch deshalb soll die Geschichtswissenschaft eine sichere, unbezweifelbare Wissenschaft werden. Die Historiographie, die Ibn Khaldun in seiner Zeit vorfindet, ist das noch lange nicht. Die Historiker bisher, so Ibn Khaldun, haben Fehler gemacht, sie haben historische Berichte einfach akzeptiert, ohne nach ihrem Wahrheitsgehalt zu forschen, sie haben Erzählungen übernommen, ohne ihren Wert zu hinterfragen. »Unwahrheit dringt natürlicherweise in historische Berichte ein.«[4] So kommt es, dass auch bei renommierten arabisch-islamischen Geschichtsschreibern unglaubliche oder einfach unmögliche Berichte vorkommen. Da werden kleinen Völkern gewaltige Eroberungsfeldzüge zugeschrieben, da wird von riesigen Heeren mit hunderttausenden Soldaten, unvorstellbar großen Städten und unermesslichen Schätzen berichtet, und Legenden wie der listenreiche Sieg Alexanders des Großen über die Seeungeheuer, die den Bau des Hafens von Alexandria bedrohten, werden als historische Fakten präsentiert. Bei den Historikern findet man viele solcher Berichte über eigentlich unmögliche Ereignisse oder Eigenschaften. Die Gründe dafür sind mannigfaltig: Manchen Historikern mangelt es an Objektivität, manchmal benebeln Sympathien für eine Seite eines Konflikts das Urteilsvermögen, manchmal verleiten die Nähe zu bestimmten Herrschern und der Wunsch nach politischem Aufstieg dazu, unwahre Geschichten zu verbreiten. Auch blindes Vertrauen in die Überlieferer solcher Berichte ist ein Fehler, den Ibn Khaldun vielen Historikern attestiert. Außerdem ist eine gewisse Lust am Ungewöhnlichen und an der Sensation eine natürliche Eigenschaft des Menschen, die ihn bisweilen dazu bewegt, Details in Erzählungen übertrieben auszuschmücken. Der gewichtigste Grund, warum viele Geschichtsschreiber unmögliche Berichte als wahr übernehmen ist aber, nach Ibn Khalduns Analyse, ihre Unwissenheit in Bezug auf die natürlichen Eigenschaften der menschlichen Zivilisation. Wer die Natur der menschlichen Zivilisation nicht kennt, kann wahre Berichte nicht von unwahren unterscheiden.

---

[3] Vgl. dazu Mahdi: Ibn Khaldūn's Philosophy Of History, S. 71; Al-Ḥaḍīrī: Falsafat at-tārīḫ ʿinda Ibn Ḥaldūn, S. 30; sowie Al-Ǧābirī: Al-ʿAṣabīya wa-d-dawla, S. 92–93.

[4] ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته.
Ibn Ḫaldūn: Muqaddima: S. 57.

Nun ist die Verifizierung von Berichten keine Disziplin, die den Wissenschaften im arabisch-islamischen Raum völlig fremd wäre. In den *Hadith*-Wissenschaften, die sich mit den überlieferten Aussprüchen und Taten des Propheten Muhammad beschäftigen, war die Frage, welche Berichte wahr sind schon früh von großer Relevanz. Der *Hadith* ist nämlich neben dem Koran eine der Hauptquellen der islamischen Rechtsfindung. Aus der Aufgabe, aus den hunderttausenden schon bald nach dem Tod des Propheten kursierenden Berichten über Aussprüche oder Handlungen die herauszufiltern, die tatsächlich wahre Begebenheiten berichteten, entwickelte sich schon bald eine eigene Wissenschaft. Das Hauptwerkzeug dieser Wissenschaft war die Kritik der Überlieferer *(at-taʿdīl wa-t-taǧrīḥ)*. Wenn die Kette der Überlieferer als schlüssig angesehen wurde und jeder einzelne Überlieferer aus der Kette als zuverlässig beurteilt wurde, galt die berichtete Begebenheit als wahr.[5] Ibn Khaldun kannte diese Methode der Kritik als Rechtsgelehrter natürlich gut. So gut sie auch für die Wissenschaft vom *Hadith* geeignet war, die Berichte, mit denen die Geschichtswissenschaft zu tun hat, mussten anders kritisiert werden. Al-Jabri beschreibt Ibn Khalduns wissenschaftliches Verständnis folgendermaßen:

> »Die juristisch relevanten Berichte des Hadith beschreiben keine Ereignisse, sondern Gebote und Verbote, daher reicht die Gewissheit, dass sie vom Propheten kommen, um ihre Wahrheit zu belegen. […] Historische Berichte beschreiben Ereignisse, daher muss man beurteilen, ob sie mit Tatsachen übereinstimmen, um ihre Wahrheit abzuwägen.«[6]

Wenn die Geschichtswissenschaft eine zuverlässige Wissenschaft werden soll, braucht der Historiker also andere Kriterien, um zu beurteilen, ob ein berichtetes Ereignis möglich gewesen sein kann oder nicht, um so wahre Berichte von falschen zu unterscheiden. Diese Kriterien sind die Prinzipien, nach denen die Geschichte funktioniert, das, was Geschichte passieren lässt, die Kräfte hinter der Geschichte. Der wahre Wissenschaftler, schreibt Ibn Khaldun, muss erklären und nach den Gründen suchen, er muss die Ursachen alles Geschehenen und den Ursprung jedes historisch relevanten Ereignisses kennen. Der neue Historiker braucht also das Wissen um die Prinzipien der Politik, die Eigenschaften der Völker, der Orte und der Epochen, der Religionen und Sekten. Dabei

---

[5] Vgl. EI² Vol. 3 s. v. ḤADĪTH, S. 23–28.

[6] Al-Ǧābirī: Al-ʿAṣabīya wa-d-dawla, S. 99.

muss er auch die Gegenwart gut genug kennen, um sie mit der Vergangenheit vergleichen zu können. Die Eigenschaften der Völker ändern sich natürlich mit den Generationen und sind von Ort zu Ort verschieden. Die Geschichte beschäftigt sich daher mit den besonderen Eigenschaften einer Epoche oder Generation. Die Beschäftigung mit den allgemeinen Eigenschaften der Gesellschaft ist aber die Basis der Geschichte, auf der sie aufbauen muss:

> »Und wenn das so ist, dann ist die Methode, um in historischen Berichten Richtiges von Falschem auf der Basis von Möglichkeit und Unmöglichkeit zu unterscheiden, die Untersuchung der menschlichen Gesellschaft, der Zivilisation.«[7]

Der neue Historiker muss die natürlichen Eigenschaften der menschlichen Zivilisation überhaupt und der menschlichen Kulturen der jeweiligen Epoche und Region kennen und anhand dieses Wissens beurteilen, ob berichtete Ereignisse möglich sind. Was möglich ist, soll man akzeptieren, was nicht möglich ist, verwerfen. Die Prinzipien der menschlichen Gesellschaft sind die Prinzipien der Geschichte und somit die Ursachen der einzelnen geschichtlichen Ereignisse. Die natürlichen Eigenschaften der menschlichen Zivilisation sind daher auch das große Thema der *Muqaddima*. Als theoretische Vorarbeit seiner neuen Wissenschaft sucht Ibn Khaldun hier nach den Eigenheiten und Dynamiken der Natur der menschlichen Gesellschaft, das heißt eben nach den Ursachen und Prinzipien historisch relevanter Ereignisse. Die Geschichtswissenschaft wird eine Naturwissenschaft, die mit dem Wissen um die Natur bestimmter Dinge erklären kann, warum und wie sie entstehen und vergehen.[8] Dabei ist der khaldunsche Begriff von Natur *(ṭabīʿa)* eng verwandt mit der aristotelischen φύσις. So wie bei Aristoteles Bewegung und Ruhe von Körpern nicht auf äußere Kräfte, sondern auf deren Natur zurückgeführt werden, entspringen bei Ibn Khaldun die Entwicklung und Bewegung menschlicher Gesellschaften deren inneren Natureigenschaften, das heißt der Summe ihrer natürlichen Besonderheiten und Eigenheiten. Al-Jabri bemerkt sehr scharfsinnig:

---

[7] واذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران

Ibn Ḫaldūn: Muqaddima, S. 61–62.

[8] Zur Geschichtswissenschaft als Naurwissenschaft bzw. zur wissenschaftstheoretischen Selbstklassifikation genauer Wimmer: Kulturwissenschaft als Naturwissenschaft.

> »Ibn Khaldun zielt nicht darauf ab, mit seiner Untersuchung der gesellschaftlichen Phänomene die Gesetze zu erkennen, die in der Gesellschaft herrschen, so wie es die meisten Interpreten behaupten, sondern darauf, zu beschreiben, was in der Zivilisation aufgrund ihrer eigenen Natur geschieht.«[9]

Die khaldunsche Wissenschaft ist also eine aristotelische Naturwissenschaft, deren Vokabular über weite Strecken ein metaphysisches ist.

Das Hauptwerkzeug dieser neuen Wissenschaft soll das aller anderen zuverlässigen Wissenschaften sein: Der logische Beweis *(burhān)*, der das Einzelereignis an seine Prinzipien, also Ursachen, bindet. Nur so kommt man, nach Ibn Khaldun, in diesem Wissensbereich zu unbezweifelbaren Ergebnissen. Bewiesen ist ein Ereignis genau dann, wenn es stimmig auf seine Ursachen zurückgeführt worden ist. Dabei darf die Logik freilich nicht im luftleeren Raum ansetzen. An mehreren Stellen kritisiert Ibn Khaldun die klassische Metaphysik scharf und wirft ihr vor, bloße leere Spekulation zu sein. Die Metaphysik behaupte, über Dinge gesicherte Erkenntnis erlangen zu können, die sie weder in der sinnlichen Erfahrung belegen, noch rational beweisen kann. Eine Wissenschaft ist für Ibn Khaldun dann eine zuverlässige Wissenschaft, wenn sie tatsächlich zu sicheren Erkenntnissen gelangen kann. Die Metaphysik kann das nach seiner Ansicht nicht, sondern bleibt in der bloßen, haltlosen Spekulation gefangen. Die Anbindung an die empirische Erfahrung ist in Ibn Khalduns Augen daher besonders wichtig. Sie garantiert gesichertes Wissen und sorgt dafür, dass die Argumente dem jeweiligen Feld angepasst werden, in dem sie angewandt werden. Ibn Khaldun warnt vor dem schlampigen Gebrauch von Vergleichen oder Analogieschlüssen *(qiyās)*. An einer Stelle im dritten Buch präzisiert er den Plausibilitätsbegriff, mit dem der neue Historiker arbeiten soll, genauer: Die Kenntnis der inneren Natur der Gesellschaft soll ja dabei helfen, die Möglichkeit berichteter historischer Ereignisse zu beurteilen. Dabei ist aber keineswegs reine modallogische Möglichkeit gemeint:

> »Wir meinen damit nicht bloße logische Möglichkeit, denn die deckt einen größeren Bereich ab und kann nicht zur Beurteilung von Tatsachen verwendet werden. Wir meinen Möglichkeit im Bezug auf die Substanz einer Sache. Wenn wir den Ursprung einer Sache betrachten, ihre

[9] Al-Ǧābirī: Al-ʿAṣabīya wa-d-dawla, S. 108.

> Gattung, ihre Klasse und das Maß ihrer Größe und Kraft, können wir ihre Eigenschaften in dieser Hinsicht beurteilen. Als unmöglich sehen wir alles an, was außerhalb dieses Bereichs liegt.«[10]

Plausibilität und Möglichkeit berichteter historischer Tatsachen sind also anhand des Wissens zu beurteilen, das man aus dem Studium der menschlichen Zivilisation gewonnen hat. Die Empirie belehrt den Historiker über den ungefähren Rahmen, in dem sich Erscheinungen oder die Eigenschaften von Dingen bewegen. Plausibel ist, was sich in das Bild dieses Rahmens fügt, unmöglich, was herausfällt. Es ist daher das erklärte Ziel der *Muqaddima*, durch die Untersuchung der menschlichen Zivilisation solche Möglichkeits- und Wahrscheinlichkeitsmaßstäbe zu generieren.

Die Bedeutung der Empirie zeigt sich auch im argumentativen Aufbau der einzelnen Kapitel in der *Muqaddima*. In der Regel beginnt ein Kapitel mit dem zu beweisenden Satz, der oft auch schon in der Überschrift steht. Dann macht sich Ibn Khaldun daran, diesen Satz zu beweisen, oft indem er logisch argumentiert, manchmal durch Querverweise auf religiöse Quellen oder Autoritäten anderer gesicherter Wissenschaften. Darauf folgen häufig konkrete Beispiele aus alter orientalischer Geschichte, der Geschichte der großen arabisch-islamischen Kalifate oder der Geschichte des Maghreb. Aziz Al-Azmeh zählt insgesamt 405 verschiedene historische Beispiele in der *Muqaddima*.[11] Angesichts dieser großen Zahl kann die Bedeutung der Beispiele in der Argumentation Ibn Khalduns wohl kaum überschätzt werden.

Ibn Khaldun gründet seine neue Wissenschaft, die er *ʿilm al-ʿumrān*, also etwa »Wissenschaft von der Kultur«, nennt, weil er in anderen zu seiner Zeit existierenden Wissenschaften nicht die Antworten findet, die er sucht. Wissenschaftliche Felder wie Rhetorik, Politik oder Philosophie behandeln zwar manchmal ähnliche Fragen, haben aber ganz andere Ziele und Methoden und die Geschichtsschreibung ist, wie bereits beschrieben, unzuverlässig. Ibn Khaldun selbst betont immer wieder, dass er mit diesem Werk eine neue Wissenschaft begründet, und

---

[10] وليس مرادنا الامكان العقلي المطلق، فان نطاقها اوسع شيء، فلا يفرض حدا بين الواقعات، فانما مرادنا الامكان بحسب المادة التي للشيء. فانا اذا نظرنا اصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته اجرينا الحكم من نسبة ذلك على احواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه

Ibn Ḫaldūn: Muqaddima, S. 324.

[11] Vgl. Al-Azmeh: Ibn Khaldūn, S. 54.

bezeichnet es selbst als »ungewöhnlich« und »originell«.[12] Eine neue Wissenschaft musste im arabisch-islamischen Denken drei Voraussetzungen erfüllen: Sie musste ein eindeutiges Objekt haben, klar definierte Probleme, die es zu lösen galt, und ein wohldefiniertes Ziel.[13] Und so verkündet Ibn Khaldun:

> »[Was ich hier präsentiere] ist eine unabhängige Wissenschaft. Sie hat ein Objekt, nämlich die menschliche Kultur und Gesellschaft. Sie hat bestimmte Fragestellungen, nämlich ihre Zustände und Eigenschaften eine nach der anderen zu erklären. Das ist etwas, was sich bei allen Wissenschaften findet, seien sie positive oder rationale Wissenschaften.«[14]

Das Ziel der neuen khaldunschen Wissenschaft ist es schließlich, den Historiker zur Beurteilung der Möglichkeit berichteter historischer Begebenheiten zu befähigen. Das soll durch die Untersuchung der Natureigenschaften der menschlichen Gesellschaft und Kultur ermöglicht werden, die zugleich die Prinzipien der Geschichte sind und somit die Ursachen der einzelnen historischen Ereignisse. Wie jede andere Wissenschaft braucht auch die neue, khaldunsche aber zunächst einmal klar formulierte Prämissen.

2. Ein sicheres Fundament

Diese Prämissen gibt Ibn Khaldun seiner Wissenschaft im ersten großen Kapitel der *Muqaddima*. Dieser Abschnitt besteht aus sechs einzelnen Prämissen *(muqaddimāt)*, die von den logischen und natürlichen Voraussetzungen der menschlichen Zivilisation handeln und die Einflüsse beschreiben, denen sie zunächst ausgesetzt ist. Alle Prämissen kommen aus anderen unbezweifelbaren Wissenschaften und beschreiben in den Augen Ibn Khalduns selbstevidente Fakten, die den folgenden Untersuchungen logisch vorausgehen. Sie sind es auch, die die neue Wissenschaft, die auf ihnen aufbaut, fest in der Empirie verankern. Die hier präsentierten basalen Fakten über die Natur menschlicher Gesell-

---

[12] Vgl.: واخترعته من بين مناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة واسلوبا.
Ibn Ḫaldūn: Muqaddima, S. 6.

[13] Vgl. Lacoste: Ibn Khaldoun, S. 226.

[14] وكان هذا علم مستقل بنفسه. فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى. وهذا شان كل علم من العلوم وضعيا كان او عقليا
Ibn Ḫaldūn: Muqaddima, S. 62.