

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3901989-52-0 € 20,-

polylog 53₂₀₂₅

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



Murat Ates, Amalia Barboza, Christoph Hubatschke und Ruth Sonderegger (Hg.)

Dekolonisierung, Kunst, Wissen

Mit Beiträgen von Gaëlle Shrot, Ruben Hordijk, Luana Goulart de Castro Alves, Muhamad Abdelmageed, claudia* sandoval romero, Dominik Reisinger und anderen

SONDERDRUCK

Dekolonisierung, Kunst, Wissen

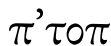
herausgegeben von Murat Ates, Amalia Barboza, Christoph Hubatschke und Ruth Sonderegger



- 3 MURAT ATEs
Dekolonisierung. Zwischen oberflächlichen Vermarktungen und politisch-epistemischen Ansprüchen
Einleitung
- 9 GAËLLE SHROT
A world »Made in Europe«: German-speaking museums in the decolonising process
- 21 RUBEN HORDIJK
Erzählung als feministische Epistemologie und Ethik der Ver-Antwort-lichkeit
- 33 LUANA GOULART DE CASTRO ALVES
Politics and art: the aesthetic regime of Jacques Rancière and the anti-colonialism of Zanele Muholi's photography
- 43 MUHAMAD ABDELMAGEED
Demaskierung einer »kolonialen Machtmatrix« in der zeitgenössischen Erforschung arabisch-islamischer Philosophien
- 55 CLAUDIA* SANDOVAL ROMERO
Strategien der Sichtbarkeit. Eine De(s)koloniale Herangehensweise an die Kontaktzonen zwischen Peripherie und Zentrum am Beispiel der mumok Ausstellungen von 1998 bis 2018



- 77 DOMINIK REISINGER
Die Architektur des Tees. Eine Fallstudie einer zeitgenössischen Interpretation japanischer Raumauffassung mit Ursprung in traditioneller Teehausarchitektur



- 90 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN
- 107 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE
- 110 IMPRESSUM
- 111 BESTELLEN

MUHAMAD ABDELMAGEED

Demaskierung einer »kolonialen Machtmatrix« in der zeitgenössischen Erforschung arabisch-islamischer Philosophien

Übersetzt und editiert von *Philipp Quell*

ABSTRACT

Since the dawn of modernity, the logic of coloniality has imposed itself on knowledge production in the Global South and East. In the specific example of Arabic-Islamic philosophy, three accounts by Dimitri Gutas, Ulrich Rudolph, and Frank Griffel are examined in this article to show how the »colonial matrix of power« (CMP) emerges in their works in different ways. From using »paraphilosophical« to describe later Arabic-Islamic philosophy, to the axing of entire traditions of thought, such as that of kalām, it can be observed how, under the influence of a colonial bias, the body of Arabic-Islamic knowledge is misunderstood and its plurality of a rich epistemic interdependence is underestimated. A particular problem lies in the fact that Arab-Islamic traditions are analyzed, ordered and subjected to an ontoepistemology under a specific western notion of reason (cogito)—without being questioned. In addition to unveiling and critically examining these mechanisms, this article aims to contribute to a conversation that transcends the barriers and power relations between knowledge produced in the North and the South.

KEYWORDS

Decolonisation;
Knowledge;
Coloniality of Power;
Arabic-Islamic Philosophy;
History of Philosophy;
Kalām;
Nazar;
Falsafa

MUHAMAD ABDELMAGEED

ist an der Universität Kairo tätig. Er forscht und lehrt in den Bereichen der dekolonialen Theorien, arabisch-islamischen Philosophien, interkultureller Hermeneutik sowie kritischen und literarischen Theorien.

in: polylog 53/2025:
Dekolonisierung, Kunst, Wissen
Seite 43 – 54

EINLEITUNG

Laut Ulrich Rudolph ist Philosophie in der islamischen Welt »eine eigenständige Form der *Rationalität*, die überall auftritt oder auftreten kann. Wollte man ihre besonderen Merkmale definieren, könnte man sagen, dass sie in einer grundlegenden Reflexion über die Strukturen des Denkens und Seins [...] sowie die *Strukturen des Handelns* [Hervorhebung Autor] besteht.« In dieser Definition, die mit »zeitgenössischen Vorstellungen von Philosophie«¹ übereinstimmt, sieht Rudolph keine Gefahr einer Überdeterminierung, die diese Vorstellungen der »besonderen Form der [islamischen] Rationalität« auferlegen könnten. Frank Griffel kritisiert dies an Rudolphs Analysen und führt den überdeterminierenden Einfluss auf die Teilhaberschaft am intellektuell-imperialistischen Erbe der westlichen Philosophie zurück². Fremde Epistemen werden in diesem Erbe auf der unreflektierten Grundlage westlicher Episteme untersucht. So wiederholt die westliche Welt ihre Macht, indem sie fremde und grundlegend andere Denkweisen in sich und unter ihren Vorzeichen integriert. Walter Mignolo sieht dies als essentiellen Bestandteil westlicher Episteme und beschrieb sie deshalb als »koloniale Matrix der Macht [im Folgenden CMP]«³.

Da Rudolph mit Grundbegriffen wie »Strukturen des Denkens und Seins« und »Handlungsstrukturen« arbeitet, welche fundamentaler Bestandteil der westlichen Episteme sind, deutet sich bereits an, dass seine Analyse die »kolonialen Matrix der Macht« durch die unhinterfragte Verwendung von Grundbegriffen reproduziert. Dies führt konkret zu einer Überdeterminierung der untersuchten arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaftsgeschichte vom 8. bis zum 19. Jahrhundert, da die heterogene und vielschichtige Genese, welche sich von der Transformation antiker Philosophie bis zur modernen osmanischen Geschichtsschreibung von Kâtip Çelebi (gest. 1067/1657)

erstreckt⁴, unter westlichen Vorzeichen homogenisiert wird. Aus einer Kritik gegenwärtiger Untersuchungen arabisch-islamischer (Geistes-)Wissenschaften⁵ möchte ich im Folgenden Möglichkeiten herausarbeiten, wie sich jenen (Geistes-)Wissenschaften auf Augenhöhe und ohne Überdeterminierung genähert werden kann.

Angesichts der Breite der Diskurse zur arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaft konzentriert sich dieser Beitrag auf Rudolph und Gutas. Rudolphs Bemühungen stehen im Forschungsfeld zur arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaft heraus, da er die gesamte arabisch-islamische (Geistes-)Geschichte vom fünften/achten Jahrhundert bis zur sogenannten »Moderne« behandelt. *Philosophy in the Islamic World* erforscht genealogisch das arabisch-islamische Denken und gesteht als Folge der arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaft einen eigenständigen Ort innerhalb der (geistes-)wissenschaftlichen Welt zu. Dies steht in radikalem Gegensatz zu Gutas. Er unterstreicht die wichtige Rolle westlicher Gelehrter auf arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaften, da diese ihre Verwissenschaftlichung erst ermöglichte. Seine These ist paradigmatisch für die Voreingenommenheit, die die CMP hervorbringt und welche Kolonialität des Wissens sie befördert. Denn Gutas begreift das arabisch-islamische Denken als Kontinuum und klammert die Brüche, Mannigfaltigkeit und

4 vgl. al-Khafaji: Taṣnīf al-‘Ulūm ‘inda al-‘Arab, 13–56.

5 Da sich der Autor auf geistesgeschichtliche Entwicklungen im arabisch-islamischen Raum fokussiert und die Einflüsse auf Naturwissenschaften nur *en passant* erwähnt, wurde der Begriff der »(Geistes-)Wissenschaft« eingeführt. Da die Distinktion zwischen »Geistes-« und »Naturwissenschaft« jedoch erneut in einer westlichen Distinktion wurzelt, soll der Begriff der »(Geistes-)Wissenschaft« eine Unterbrechung in der Begrifflichkeit darstellen. Zugleich soll jedoch markiert werden, dass hier eine spezifische Form der Wissenschaftlichkeit adressiert wird, die vom westlichen Verständnis abweicht bzw. mit ihm sogar ein inkommensurables Verhältnis unterhält und dass der Brennpunkt des Textes auf der Begriffsarbeit (im weiten Sinne der Konzeptualität) und nicht auf empirisch-experimentellen oder mathematischen Entwicklungen liegt. [Anmerkung des Übersetzers]

1 Rudolph: *Philosophy in the Islamic World*, 14

2 Griffel: *The Formation*, 568.

3 Mignolo: *Colonial and Postcolonial Discourse*.

Heterogenität der Denkfiguren aus, die sich von frühen arabischen Religionsgemeinschaften bis hin zur Vielseitigkeit von Wissen in der späteren islamischen Welt erstreckt. Folglich fällt bei ihm eine gesamte Vielfalt unter einem Gemeinbegriff zusammen, der von der CMP begründet wird. In der nachfolgenden Darstellung sollen Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen Gutas, Griffel und Rudolph vertieft werden, um ein differenziertes Bild auf die Problematik zu erhalten.

II DIE VERSCHMELZUNG VON NAZĀR UND KALĀM UND IHR ENDE IM WESTEN

Die (geistes-)wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den arabisch-islamischen Denktraditionen hat im späten zwanzigsten und frühen einundzwanzigsten Jahrhundert eine große Anzahl neuer Forschung befördert. Durch das gesteigerte Interesse an der arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaft, erweitert Hans Daiber die Erforschung der »islamischen Philosophie«, die mit der Theologie verflochten ist, auf die Geschichte der (Geistes-)Wissenschaft im Islam⁶. Daibers ganzheitliche Konzeptualisierung der »islamischen« (Geistes-)Wissenschaft steht im Gegensatz zu neueren Versuchen, die theologisch informierten Konzepte wie *kalām*, *uṣūl* nicht als Teil der arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaft anzusehen, wie es u. a. Gutas, Griffel und Rudolph tun.

II.1. GUTAS – DAS ENDE IM WESTEN

Gutas lehnt die Einbeziehung der islamischen Theologie strikt ab. Obwohl die Theologie Elemente klassischer Erkenntnistheorie enthalte und umgekehrt die Philosophie sich ebenso mit theologischen Fragen befasst, wie z. B. dem Wesen des prophetischen Wissens und den Eigenschaften Gottes, gebe es doch eine markierende Differenz zwischen beiden. Denn während die Begriffsbildung des philosophischen Wissens demonstrativ ist und einem erkenntnistheoretischen Zweck dient, sind die Begriffe einer Offenbarungskon-

zeption der Theologie »dialektisch oder rhetorisch«⁷. Folglich differieren, laut Gutas, die Horizonte beider Disziplinen, was ihre wesensmäßige Trennung begründe.

Gutas⁸ argumentiert weiter, dass das post-avicennische Denken sich nicht zu einer vollwertigen Philosophie entwickelte, sondern eine »Paraphilosophie« wurde. Für Gutas fand eine »heimliche Theologisierung« statt, die sich von Abū Ḥāmid al-Ghazālī (gest. 505/1111) bis Mīr Dāmād (gest. 1041/1631) erstreckt. Es habe sich eine Irrationalität durchgesetzt, die frühere philosophische Errungenschaft aufhob⁹. Zwar erkennt er den Einfluss »arabischer Philosophien« in der Entstehung westlicher Wissenschaften, wie z. B. Botanik, Zoologie, Medizin, an. Auch die Auswirkungen auf den damit verbundenen kulturellen Wandel sieht er¹⁰. Trotzdem kommt er zu dem Schluss, dass »islamische Philosophien« das Wissen und das epistemische Vermögen, dass Botanik, Zoologie, Medizin, etc. hervorbrachten, »usurpieren«, und sich stattdessen in eine Sophistik mit ideologischer Motivation verwandle¹¹.

Gutas führt hierfür Ibn Rushd (gest. 595/1198), Ibn Khaldūn (gest. 808/1406), Maḥmūd Jawnpūrī (gest. 1651) und den frühneuzeitlichen osmanischen Bibliothekskatalog von ʿĀṭūfī als Beispiele ins Feld. Damit unterläuft er jedoch seinen eigenen Anspruch einer »historischen Hermeneutik«. Denn Gutas reduziert seine Lesart einer langen (geistes-)geschichtlichen Tradition, die sich vom 12. bis zum 19. Jahrhundert erstreckt, auf eine geringe Anzahl von Autor:innen und bietet damit eine unterkomplexe und reduktive Darstellung. Darüber hinaus mangelt es seiner Darstellung an Selbstreflexivität, weil er sich unkritisch auf die westliche Episteme und deren Grundbegriffe stützt. Als Ergebnis erscheint in seiner Darstellung alles, was mit dieser Episteme inkommensurabel ist,

7 Gutas: *The Study of Arabic Philosophy*, 18.

8 Gutas: *Avicenna and After*.

9 Ebd., 43–56.

10 Ebd., 61–63.

11 Ebd., 63–66.

6 Daiber: *What is the Meaning*, 16.

als irrational und unwissenschaftlich. Diese impliziten Ausschlussmechanismen werden von Gutas Analysen in keinsten Weise kritisch reflektiert. Das Andere in Form inkommensurabler Perspektiven wird schlicht als mythologische-religiöse Narration deklariert, und der epistemologischer Wert sowie dessen Erkenntnispotential abgesprochen. Die Einführung harter Demarkationslinien zwischen Philosophie, Theologie oder Rechtswissenschaft stellt somit einen epistemischen Eingriff der westlichen Episteme in die arabisch-islamische (Geistes-)Wissenschaften dar, worin das arabisch-islamische Wissen mystifiziert wird.

Dies zeigt sich auch in dem Umgang mit der Tradition um das *Kalām*. In einer der frühesten Erwähnungen von *Kalām* bezeichnet al-Jāḥiẓ (gest. 255/868–9) in »*Ṣināʿat al-kalām*« *kalām* als Mittel zum Beweis der Göttlichkeit Allahs sowie als Schiedsrichter darüber, was als Beweise gelten kann¹². Im Gegensatz zu Gutas' Behauptung, dass die traditionelle Theologie nicht mit der Philosophie gerungen habe¹³, macht Jāḥiẓ Einschätzungen deutlich, dass sich *kalām* sehr wohl als ein Gegenspieler zu einem Wissen im Sinne von *manṭiq* und *uṣūl* positionierte. Jāḥiẓ zeigt indes mehr Bescheidenheit als Gutas, indem er Kritik von Geometern und Mathematikern zitiert, die behaupten, *kalām* sei zu sehr auf *taʿwīl* (Interpretation) angewiesen¹⁴. Jāḥiẓ Bericht kommt letztlich zu dem Schluss, dass ein *mutakallim* (ein Gelehrter des *kalām*) sowohl Schiit, ein Muʿtazili, ein Murjiʿa oder ein Mitglied unorthodoxer Sekten gewesen sein könnte¹⁵.

Zwar wird *naẓar* in Jāḥiẓ' Abhandlung nur am Rande erwähnt. Doch es muss mitbedacht werden, dass diese Erwähnungen von *naẓar* bei Jāḥiẓ ein halbes Jahrhundert vor dem Muʿtazili Gelehrten Abū al-Qāsim al-Balkhī (gest. 319/931) erfolgte. Während im ersten Teil der Überlieferung *munāẓara* als Austauschform für *ahl naẓar* dargestellt wird, worin das Streben nach Wahrheit durch Beweise zu erreichen

aspiriert wird¹⁶ verortet der zweite Teil die Entstehung von Disputation, Argumentation [*ḥajjāj*] und Dialektik [*jadāl*] im Koran und zur Zeit des Propheten, von wo aus *naẓar* für verschiedene muslimischen Sekten zum Ausgangspunkt ihres Denkens wurde¹⁷. Al-Balkhī kennt die Position der *Falāsifa* und argumentiert gegen die Reduktion der Deduktionsmittel auf geometrische Beweise, wie al-Kindī und Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Sarakhsī (gest. 286/899) vorschrieben¹⁸. *Kitāb al-maqālāt*¹⁹ trotz den anachronistischen Unterteilungen der oben genannten Historiografien der arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaft und zeigt die Auseinandersetzung von *Mutakallimīn* mit *Falāsifa* in der Entstehungsphase des Denkens. Damit wird deutlich, dass *naẓar* im zehnten Jahrhundert durchaus als ein Forschungsfeld an der Grenze zwischen juristischer Dialektik und *kalām* betrachtet werden kann.

Um die Jahrtausendwende herrschte unter westlichen Gelehrten eine Voreingenommenheit gegenüber den semitischen Arabern. Dies prägte, wie Gutas zeigt, die Perspektive auf die »arabische Philosophie«. In diesem Kontext postuliert Gutas vier Annahmen²⁰:

- 1 Die »arabische Philosophie« sei als mystisch zu betrachten.
- 2 Die »arabische Philosophie« fungiere als Vermittlerin zwischen der antiken griechischen und der mittelalterlichen lateinischen Philosophie
- 3 Es bestehe eine Affinität zwischen Philosophie und Religion.
- 4 Ibn Rushd sei als letzte Verkörperung der »arabischen Philosophie« anzuerkennen.

Gutas schließt sich in seiner Überlegung Edward Said²¹ an, der die Verbindung zwischen Philosophie und Religion hervorhebt²². Westliche Gelehrte, so

12 al-Jāḥiẓ: *Ṣināʿat al-kalām*, 243–245.

13 Gutas: *Avicenna and After*, 43.

14 Ebd., 246–248.

15 Ebd., 250

16 Al-Balkhī: *Kitāb al-maqālāt*, 72–73.

17 ebd., 560–561.

18 ebd., 76.

19 Al-Balkhī: *Kitāb al-maqālāt*.

20 Gutas: *The Study of Arabic Philosophy*, 8–16.

21 Said: *Orientalism*.

22 Gutas: *The Study of Arabic Philosophy*, 12–15.

Gutas, projizierten ihr Interesse am mittelalterlichen lateinischsprachigen Averroismus auf das Studium der »arabischen Philosophie«. Dies sei ein gängiger Gestus, worin westliche Gelehrte die »arabische Philosophie« selektiv zur Untermauerung ihrer Vorurteile auslegten²³. In Bezug auf die Debatte zwischen Ghazālī und Ibn Rushd betont Gutas, dass der Inhalt ihrer Texte für den *juristischen* Charakter ihrer Abhandlungen spricht, weshalb sie nicht als philosophische Texte missverstanden werden sollten²⁴. Er fügt hinzu, dass der Inhalt der »arabischen Philosophie« in Verbindung mit »dem dogmatischen und sophistischen Denken, das für die juristische Argumentation charakteristisch ist«, entwertet würde²⁵. Wenn Gutas zuletzt Parallelen zwischen dem späteren philosophisch-theologischen Diskurs und der Sophistik herstellt²⁶, wiederholt sich diese Argumentationsfigur. Auf diesem Wege wird auch die Denkfigur des *naẓar* vernachlässigbar, da sie hinsichtlich des gewonnenen Wissens, das die Sophistik und die Theologie überwindet, lediglich eine Vorstufe darstellt.

Gutas entgeht in dieser Darstellungsweise, dass »der Ort der Äußerung [...] im Akt des Postulierens der Kategorie des kolonialen Diskurses geschaffen wurde«²⁷. Dabei ist der Ort der Analyse bereits von der »kolonialen Matrix« westlichen Denkens determiniert. Die CMP bildet gleichsam den transzendentalen Grund der Analysierbarkeit, jedoch ist damit das Sujet, die arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaft und ihr Wissen, in eben jene Matrix überführt. Die (Geistes-)Wissenschaften können dementsprechend innerhalb westlich-kolonialer Analyse nur als fraktales Abbild erscheinen, da die Form des Bildes nicht von ihr selbst herrührt, sondern vom westlichen Blick, der durch die CMP subjektiviert ist.

Wenn Gutas seinen Blick als vollkommen luzid versteht und sich so als neutralen Beobachter figu-

riert, entgeht ihm die eigene Subjektivierung durch die CMP. Was versichert, dass Gutas Analyse nicht auch jener Verlockung der Sophistik und Ideologie erliegt, die er in der späten arabisch-islamischen Tradition und der »juristischen Argumentation« diagnostiziert? Wenn Gutas den ausschließlich griechisch antiken Einfluss auf die »arabische Philosophie« hervorhebt, steht dies im Widerspruch zur Realität des *kalām*, einem Konzept, mit dem auseinanderzusetzen, er sich hartnäckig weigert. Wie Mihirig treffend bemerkt, setzten sich frühe Texte zum *kalām* kritisch mit der Skepsis gegenüber der Sophisterei auseinander. Den Grund dieser Auseinandersetzung sieht Mihirig durch den Einfluss des Buddhismus²⁸. Wenn es nicht nur griechische Einflüsse in der »arabischen Philosophie« gibt, ist umgekehrt klar, dass diese Einflüsse aus einer grekozentrischen Linse schlicht und ergreifend verloren gehen. Gutas illustriert damit paradigmatisch die Blindheit westlicher Gelehrter gegenüber der eigenen Situiertheit in der CMP.

II.2. RUDOLPH UND GRIFFEL – EIN VERTAGTES ENDE?

Wie Gutas klammert auch Rudolph *kalām*²⁹ innerhalb den prägenden Phasen der arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaften aus. In seiner Arbeit über al-Ghazālī wird das frühe *kalām*³⁰ als Teil von drei philosophischen Modellen zwar anerkannt, jedoch wird es anschließend durch den Antagonismus zur *falsafa* Tradition spezifiziert, wobei sich schließlich diese Tradition philosophisch durchsetzte³¹. In späteren Analysen schließt Rudolph *mutakallimīn* und das *kalām* dann ganz aus.

Da der Antagonismus beider Traditionen maßgeblich für die Durchsetzung der *falsafa* Tradition war, muss man von einem dialektischen Geschehen ausgehen, das zu dessen Manifestation führte. Die Rolle der *mutakallimīn* ist notwendig für dieses Resultat.

23 Ebd., 12–13.

24 Ebd., 14–15.

25 Ebd., 14.

26 Gutas: *Avicenna and After*, 44.

27 Mignol: *Colonial and Postcolonial Discourse*, 124.

28 Mihirig: *Typologies of Scepticism*, 17–24.

29 Rudolph: *Philosophy in the Islamic World*, 19.

30 Rudolph: *Al-Ghazālī's Concept of Philosophy*, 34–39.

31 Ebd., 36–37.

Für die Synthese von *falsafa* und *kalām* in der Manifestation der *falsafa* Tradition ist Al-Ghazālīs Systematisierung von *Nazar* in einer seiner logischen Abhandlungen *Mihakk al-nazar* [Werkzeug des *Nazar*] erhellend³². Al-Ghazālīs zitiert hier Grammatiker, Logiker, *mutakallimūn* und *fuqahāʾ*, wobei er unter diesen die Terminologie der *fuqahāʾ* befürwortet. Die Abhandlung, die sich an Rechtsgelehrte wendet, verhandelt die von ihnen verwendeten Begriffe und prüft diese auf ihre Angemessenheit und Genauigkeit. Damit zeigt er, dass unter einem *Nāzir* ein Jurist verstanden wird, der mit einem logischen Vermögen ausgestattet sein sollte, um starke rechtliche Argumente aufzubauen – ein Ziel, das mit al-Ghazālīs größerem Projekt der Indigenisierung der Logik nach dem Vorbild von *Kalām* und *Fiqh* übereinstimmt³³. *Fiqh* als philosophische Tradition wird von Rudolph ebenso ausgeklammert³⁴.

Zur Zeit von Taqī al-Dīn Ibn Taymīya (d. 728/1328) bezeichnete *ahl al-nazar* eine Gruppen von Juristen, Sufisten, *ḥadīth*-Gelehrten sowie *mutakallimīn* und Philosophen, die den post-avicennischen Strängen zuzuordnen sind. *Nazar* ist hierbei nicht auf die erkenntnistheoretischen Belange beschränkt, die in den Handbüchern zu *kalām* behandelt werden, wie Mihirig³⁵ argumentiert, sondern ist eine Abkürzung für Gelehrte, die das methodische Vehikel *nazar* in ihren erkenntnistheoretischen, ontologischen oder hermeneutischen Untersuchungen einsetzen. Abū al-Maʿālī al-Juwaynī (gest. 478/1085), Abū Ḥamid al-Ghazālī und Abū to Fakr al-Dīn al-Rāzī (gest. 505/1210) griffen hierfür eine Reihe verschiedener Traditionen auf, wie z. B. *ahl al-nazar*, die Rechtsgelehrten, die *mutakallimīn* oder die *Ṣūfiya*.

In seiner Untersuchung des sechsten/zwölften Jahrhunderts unterstreicht Frank Griffel³⁶, dass die *falsa-*

fa Tradition nach dem sechsten/zwölften Jahrhundert nicht mehr die gesamte Bandbreite der im Islam stattfindenden philosophischen Aktivitäten repräsentiert. In Erweiterung von Rudolphs früherer Klassifizierung der (Geistes-)Wissenschaft zur Zeit von al-Ghazālī³⁷ sieht Griffel in Abū Ḥamids Verständnis eine Verbindung von drei früheren Ansätzen, die technisch als *ḥikma* und nicht als *falsafa* bezeichnet werden können³⁸. Al-Ghazālī, Abū al-Barakāt al-Baghdādī (gest. 560/1165), al-Rāzī und Yaḥyā al-Suhrawardī (gest. 587/1192) verfassten laut Griffel³⁹ Abhandlungen über *ḥikma* und *kalām* und es wurden wohl für jede Abhandlung unterschiedliche diskursive Regeln angewendet. Nach dem Vorbild von al-Ghazālīs *Maqāṣid al-falāsifa* erheben *ḥikma*-Abhandlungen den Anspruch, das System von *kalām* zu kritisieren und zu verbessern, während Abhandlungen über *kalām* offenbartes Wissen priorisieren. Spezifische Interpretationsrahmen wie *Taʾwīl* wurden dabei verwendet, um eine Rationalisierung der Offenbarung zu befördern, die sich jedoch von den Rationalisierungen der *ḥikma* unterscheidet⁴⁰.

Unzufrieden mit der bisherigen Darstellung der »arabischen Philosophie« und den Verkürzungen in Rudolphs Analysen reflektiert Griffel seine Position als westlicher Gelehrter, der arabisch-islamische (Geistes-)Wissenschaften untersucht. Er nimmt die zivilisatorischen Unterschiede zwischen europäischen Universitäten und der islamischen Welt zum Ausgangspunkt. Die Differenz zwischen Institutionalisierung der (Geistes-)Wissenschaften im lateinischen Mittelalter und den fließenden Lehrplänen der *Madrasa*⁴¹ aufgreifend, beschließt aber auch Griffel das frühe *kalām* als philosophische Tradition zu ignorieren, da man sich dort weigerte in die Tradition der *falsafa* einzuordnen⁴². Wichtig ist jedoch, dass Griffel

32 Al-Ghazālī: *Maqāṣid al-falāsifa*.

33 Griffel: *The Formation*, 421.

34 S. Rudolph: *Philosophy in the Islamic World*, Introduction.

35 Mihirig: *Typologies of Scepticism*, 39.

36 Griffel: *The Formation*.

37 Rudolph: *Al-Ghazālī's Concept of Philosophy*.

38 Griffel: *The Formation*, 95–96.

39 Ebd., 10–13.

40 Ebd., 557 & 565.

41 Ebd., 152–153, 565.

42 Ebd., 26.

die Folgen der Leugnung der Rationalität der »postklassischen« Tradition als Ausdruck von »Kolonialismus, Imperialismus und kultureller Hegemonie« erachtet⁴³. Er erkennt die Mitschuld der westlicher Aufklärer an kolonialistischen Projekt⁴⁴. Das fast vollständige Verschwinden dieser reichen Tradition aus den Lehrplänen ist mit der Übernahme kolonialer Institutionalität verbunden⁴⁵. Griffels Anerkennung der Rolle des Kolonialismus in der Dezimierung der arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaft ist lobenswert. Trotzdem ist fraglich, ob er damit die hegemoniale Axiomatik der kolonialen Matrix effektiv in Frage stellt und so zu einer Öffnung zum Anderen dieser Matrix fähig ist.

II.3. INTERDEPENDENZ – DAS ENDE DES ENDES

Im Gegensatz zu den von Gutas untersuchten Positionen plädieren sowohl Rudolph als auch Griffel dafür, an die lebendigen arabisch-islamischen philosophischen Traditionen anzuknüpfen. Um sich an eine passende Beschreibung der intellektuellen Tradition im südlichen Teil anzunähern, greift Rudolph die Wendung »Philosophie in der islamischen Welt« des ägyptischen Scholar George Anawati auf, die dieser Anstelle von Bezeichnungen wie »arabische Philosophie« oder »islamische Philosophie« vorschlägt⁴⁶. Griffel führt diese Linie fort und spricht von »Philosophie im Islam«. Jedoch ist die nordafrikanische, arabischsprachige Tradition, wie sie von den beiden marokkanischen Philosophen Taha Abderrahmane und Hamo El-Nagary vertreten wird, in diesem Diskurs unterrepräsentiert. Stattdessen liegt der Fokus auf den späteren islamischen (Geistes-)Wissenschaften *kalām* und *uṣūl al-fiqh*. El-Nagary betont in seiner Bezeichnung »islamisch-arabischer Philosophie« paradigmatisch, dass all jene Denker:Innen als islamisch zu verstehen seien, die in der muslimischen Tradition eingebunden sind und hierfür spezifische intellektuel-

le Charakteristika aufweisen⁴⁷, während »arabisch« rein auf die sprachliche Dimension ziele. Diese Perspektive ist der späten Tradition nachempfunden, die sich dezidiert der historischen entgegengesetzt. Sie geht von einer vorab festgelegten Vorstellung von Wissenschaftlichkeit aus⁴⁸.

Mignolo differenziert die CMP in vier Bereiche Wissen/Verständnis, Governance/rechtliche Autorität, Wirtschaft und Mensch/Menschlichkeit. Durch ihre Hegemonisierung konstituiert sich ein anerkannter Innenraum und ein diskreditierter Außenraum⁴⁹. Die dargelegten Untersuchungen arabisch-islamischer (Geistes-)Wissenschaftler:innen überführen eben dieses Sujet in den westlichen Diskursraum, ohne die Architektur derselben ausreichend zu berücksichtigen, sodass eine Überdeterminierung stattfindet. Dies zu zeigen war Anliegen, der vorhergehenden Passagen. Die Kontroverse um die richtige Bezeichnung, sei es »arabisch«, »islamisch« oder ähnliches, die die Heterogenität und die Interdependenzen in der Genese unterschlägt, ist ein Beleg hierfür. Das Beharren auf dem Ausschluss ganzer epistemischer Traditionen wie die des *kalām* ist ein weiterer.

Taha Abderrahmane schlägt dagegen eine andere Perspektive vor, die helfen kann, die westliche Überdeterminierung aufzubrechen. Er geht davon aus, dass *al-munāẓara al-jadaliya* [dialektische Disputation] im Zentrum stehe, unabhängig von der Tradition, wie z.B. *Falsafa*, *Kalām*, *Naḥw* oder *Adab*⁵⁰. Da sich jede Disziplin auf die Methode des *Munāẓara* stützt, könne man davon ausgehen, dass hier ihre Konvergenz liege, jedoch jede Diskurspartei weitere Konzepte und Methoden nutzte, um ihre Argumente zu konsolidieren⁵¹. Durch das *kalām* gelang es dabei den *Mutakallimūn* ihre Rivalen zu übertreffen⁵². Somit geht Abderrahmane von einem integrativen Verhält-

43 Ebd., 570.

44 Ebd., 4.

45 Ebd., 571.

46 Rudolph: *Philosophy in the Islamic World*, 15–16.

47 El-Nagam: *Manṭiq al-kalām*, 23–25.

48 Ebd., 28.

49 Mignolo: *Colonial and Postcolonial Discourse*, 36–37.

50 Abderrahmane: *Fī uṣūl al-ḥiwār*, 68.

51 Ebd., 68.

52 Ebd., 71–74.

nis der Traditionen aus. Durch einen Gemeinplatz des Diskurses, der zusätzliche Konzepte zulässt, fokussiert sich seine Beschreibung auf epistemische Interdependenz und Relationalität statt auf das Wesen der jeweiligen Tradition. Zwei Formen von Interdependenz werden von ihm dabei unterschieden.

- 1 Kann eine Disziplin in eine andere einwirken. Ein Beispiel wäre die Ethik in ihrer Beziehung zu *uṣūl al-fiqh*, wie sie durch das Werk des Abū Ishāq al-Shāṭibī (97–123) aus dem späten 8./14. Jahrhundert.
- 2 Kann eine Disziplin Überlegungen oder ganze Traditionen außerhalb des Diskursraums aufgreifen und in sich integrieren⁵³. Beispiel hierfür wäre die Aufnahme von *kalām* in die Metaphysik, wie es Ibn Rushd (1150–1224) vollzog.

Abderrahmanes Konzept erweitert in dem Licht kolonialer Analytik den Blick, indem es den Schwerpunkt auf die gegenseitige Beeinflussung legt. Durch den neuen Schwerpunkt weg vom Wesen hin zur Relationalität kann jene westliche Brille subvertiert werden, die auch noch bei Griffel zur Überdeterminierung führt.

III DIE KOLONIALE MATRIX DER MACHT UND MÖGLICHE INTERVENTIONEN

Noch die selbstkritischsten Positionen, wie jene Griffels, kommen der Logik des CMP nicht aus. Am Ende nutzt auch er westliche Grundbegriffe, konkret das Konzept der »Genres«, um die Heterogenität arabisch-islamischer (Geistes-)Wissenschaften zu ordnen und zu kategorisieren. So impliziert er die metaphysische Grundannahme, wonach verschiedene Genres auf verschiedenen zugrundeliegenden Formen/Essenzen beruhen⁵⁴, ein Problem, auf das auch Laura Hassan hingewiesen hat⁵⁵. Als verschiedene Genres müssen *manṭiq*, *kalām*, *uṣūl al-fiqh* als eigenständige Wesen verstanden werden, die jeweils eine inhärente Essenz aufweisen, was interdependente Effekte ledig-

lich einen akzidentiellen Wert einräumt. Dementsprechend legt ein westliches »Schema der Präsenz«⁵⁶ den Grund der Analyse und verhindert die Anerkennung von Emergenzeffekten durch Interdependenzen, die aber für die Genese im arabisch-islamischen Denken wesentlich war. So finden, vermittelt durch die CMP, überdeterminierende Ausstreichungen statt.

Auf Grundlage dessen und der vorangegangenen Abschnitte möchte ich deswegen zwischen drei spezifische Dimensionen der Funktionsweise des CMP bei der Auseinandersetzung mit arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaften differenzieren:

- 1 Grundlegung der Analyse durch Grundbegriffe westlicher Episteme.
- 2 Voraussetzung einer Metaphysik der Präsenz.
- 3 Exklusiveren jener Quellen, die in westlich, akademischen Bibliothekskatalogen zusammengefasst sind.

Für die Konsolidierung des Absolutheitsanspruchs westlicher Episteme stellt Descartes *cogito* eine entscheidende Wende dar.⁵⁷ Die cartesianische Vorstellung von Vernunft als Motor philosophischer Reflexion ebnet zwei Bahnen in der westlichen Philosophie:

56 Es sei in diesem Zusammenhang auf die Kritik der Metaphysik durch Jacques Derrida verwiesen. Derrida zu Folge impliziert das metaphysische Schema einer der Wirklichkeit zugrundeliegenden Form die letztgültige Evidenz in der Präsenz. Diese Grundvoraussetzung durchzieht Derrida zu Folge das westliche, metaphysische Denken seit Platon wie ein roter Faden und es war für postkoloniale Denker:innen wie z.B. Gayatri Spivak entscheidender Ausgangspunkt. Er meint damit, dass die letzte Wahrheit einer Sache (oder eines Phänomens) im Begriff positiv geäußert werden kann, doch mit dieser Be-Hauptung wird ebenso ein absoluter Anspruch auf die Wahrheit gestellt, der andere Ansprüche nicht gelten lassen kann. (v.a. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen* und ders.: *Die Schrift und die Differenz*) [Anmerkung und Einführung des Begriffs durch den Übersetzer]

57 Enrique Dussel war einer der ersten, der im westlichen Diskurs auf die Rolle des *cogito* im Selbstbild westlicher Episteme ausführlich hinwies. Seine *Anti-Cartesianischen Meditationen* als Teil der *Kölner Vorlesungen*, bilden auch eine der Grundlagen für Mignolos These des CMP. Diese Arbeit wird hier vom Autor vorausgesetzt. (Dussel: *Der Gegendiskurs der Moderne*) [Anmerkung des Übersetzers]

53 Ebd., 92.

54 Griffel: *The Formation*, 13–14.

55 Hassan: *Ash'arism meets Avicennism*, 21.

eine Entsakralisierung und Deontologisierung des Wissens und die Notwendigkeit eines historischen Fortschritts. Descartes' entkörperlichtes und entsakralisiertes *cogito* leitete im europäischen Denken eine bedeutende Verlagerung von der Ontologie zur Erkenntnistheorie ein⁵⁸, wodurch die Metaphysik von der Erkenntnistheorie effektiv entkoppelt und so zumal ein bestimmter Säkularismus eingeführt wurde⁵⁹. Durch Descartes entstand schliesslich in der westlichen Moderne die »Nullpunkt-Hybris«, ein Begriff, den der dekoloniale Theoretiker Santiago Castro-Gómez vorschlägt. In dieser Hybris wird angenommen, dass die westliche Rationalität fähig ist die universale Form menschlicher Subjektivität zu erhellen und so allgültige Kriterien für Wissen zu deduzieren⁶⁰. Dies bildet die Grundlage, um Teile der arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaften als »mythisch« oder »quasi-historisch« zu bewerten, was gemäß der westlichen Axiologie ein »not there yet« anzeigt. Dies wiederum bildet die Grundlage, damit sich die westliche Episteme in Gutas'scher Manier als Pharmakon inszenieren kann, das von Dogmatismus und Mystizismus heilt.

Eine solche Heilsfunktion wurde von westlichen Denker:innen auch in den Figuren des »Endes der Geschichte« beschrieben. Viele post- und dekoloniale Denker:innen haben darauf hingewiesen, dass dabei der Geschichte ein ganz spezifischer Telos eingeschrieben wird, dessen Vollendung sich durch und in der modernen, westlichen Episteme vollzog. Im Vergleich dazu erscheinen alle anderen regionalen (Geistes-)Geschichten als »not there yet« und verweilen bis zu ihrer Aufklärung im »Wartesaal der Geschichte«⁶¹. Dabei wird der Rassismus, Kolonialismus und Imperialismus, der unablässlicher Teil der Genese westlicher Episteme ist, verdunkelt, argumentiert Amy Allen. Dabei sei fraglich, inwiefern diese Episteme ihre Fortschrittlichkeit im Vergleich mit anderen

Epistemen letztgültig rechtfertigen kann, wenn man die Axiologie derselben nicht voraussetzt. Ohne diese Voraussetzung stünden lediglich verschiedene regionale Epistemen einander gegenüber, ohne dass ein universaler Blick letztgültig über den jeweiligen epistemischen Wert entscheiden könnte.⁶² Wissen wäre so notwendig an seine Situiertheit gebunden und jede Prämisse, die sich von dieser Situiertheit zu absolvieren versucht, erscheint derart als fehlschlüssig⁶³.

Allen schlägt deswegen »epistemische Demut« vor, da es Sensibilität für die heterogenen Genesen und Verflechtungen mit »Macht, Herrschaft und Gewalt« schafft⁶⁴. Gutas Beschreibung von Denkweisen als »paraphilosophisch« lassen eine solche Demut missen. Eine kulturelle Tradition als »modern«, »vormodern«, »philosophisch« oder »paraphilosophisch« zu bezeichnen, läuft somit immer Gefahr »eine Geste der Mächtigen«⁶⁵ zu sein, wie Chakrabarty es formuliert.

Um dies zu vermeiden, müssen die untersuchten Traditionen entlang ihrer Kategorien und ihrer Genealogie erfasst werden. Dafür erfordert es »epistemische Demut«, um Überdeterminierung zu vermeiden. Wenn dagegen beispielsweise mehrere Traditionen im Begriff des islamischen Ostens zusammengefasst werden, ist dies ein überdeterminierendes Auffassen, das »epistemische Demut« misst. Khaled El-Rouayheb's jüngste Einteilung der späteren philosophischen Traditionen des arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaften⁶⁶ bietet dagegen einen angemessenen raum-zeitlichen Rahmen, um die Diversität östlich-islamischer, westlich-islamischer, modern-iranischer nach 1600, indo-muslimischer, nordafrikanischer, türkisch-arabischer, osmanischer und christlich-arabischer Traditionen abzubilden.

58 Nasr: *Knowledge and the Sacred*, 41.

59 Steiner: *René Descartes*, 101.

60 Castro-Gómez: *La hybris del punto cero*, 24–27.

61 Vgl. z. B. Chakrabarty: *Provincializing Europe*.

62 Allen: *The End of Progress*, 16–25.

63 Vgl. Haraway: *Situated Knowledge*. Der letzte Satz wurde durch den Übersetzer aus klärenden Gründen hinzugefügt.

64 Allen: *The End of Progress*, 76, 209.

65 Chakrabarty: *Habitations of Modernity*, xix.

66 El-Rouayheb: *The Development of Arabic Logic*.

Die erhaltenen Manuskripte programmatisch zu überarbeiten, anstatt sich auf Verallgemeinerungen frühneuzeitlicher Bibliothekskataloge zu stützen, könnte eine solche Diversifizierung befördern. Darüber hinaus sollten Bibliothekskataloge nicht als alleiniger Maßstab für den Stand der (Geistes-)Wissenschaft vom Mogulreich bis nach Ägypten herangezogen werden. Dass der Katalog Exemplare derselben Abhandlungen unter verschiedenen Klassifizierungsüberschriften aufführt, wurde häufig auf die »fließende Lesegewohnheiten in wissenschaftlichen und höfischen Kreisen« zur Zeit des Bibliothekars ʿĀṭūf⁶⁷ zurückgeführt. Es könnte jedoch auch in den bereits angesprochenen Interdependenzen der Disziplinen und integrativen Bewegungen innerhalb derselben begründet sein.

Wenn Selbstreflexivität und die Dekolonisierung der westlichen Episteme nicht zentraler Bestandteil der Untersuchungen des arabisch-islamischen Denkens wird, führt dies zwangsläufig zum Fortwirken der CMP in zukünftigen Darstellungen. Teil der Reproduktion der CMP ist die Eingliederung indigener Wissenssysteme in den Kanon westlichen Wissens. Die Interdependenz epistemischer Systeme wird in dem Bestreben, die Grenzen von Rhetorik, Literaturtheorie, Theologie und Philosophie festzulegen, verwässert. Die CMP »ist sowohl die Rhetorik der Moderne als auch die Logik der Kolonialität«⁶⁸. Eine epistemische Neukonstitution erfordert daher eine dekoloniale Herangehensweise, die westliche Grundbegriffe in der Erforschung arabisch-islamischer (Geistes-)Wissenschaften nicht unkritisch oder unhinterfragt voraussetzt.

Mit anderen Worten: Die bereits diskutierten Grundbegriffe und epistemischen Raster westlicher Epis-

teme müssen als in einem geschichtlichen Kontext situierte Figurationen anerkannt werden. Weiter muss eine Sensibilität für ihre überdeterminierende Performanz in der Auseinandersetzung mit anderen Epistemen walten, um Überformungen der jeweiligen Tradition, wie der arabisch-islamischen (Geistes-)Wissenschaften, zu vermeiden. Das bedeutet nicht, dass Rudolph, Griffel oder Gutas bewusst kolonial agieren, doch durch die Unsensibilität für ihre Situietheit in der westlichen Episteme vollzogen sich gleichsam hinterrücks überdeterminierende Ausstreichungen in ihren Untersuchungen. Dies zeigt einmal mehr die Wirkmächtigkeit und vielschichtige Mechanik der CMP.

IV KONKLUSION

Dieser Text hatte zum Ziel, einen dekolonialen Ansatz im Forschungsfeld arabisch-islamischer (Geistes-)Wissenschaften zu präsentieren. Wenn man Theorien der Dekolonialität in eine konzeptionelle und handlungsorientierte Seite unterteilt, dann hat dieser Beitrag versucht, beide Stränge zu verbinden. Durch den Fokus auf die Verschmelzung der Ideen von *nazar* und *kalām* im geschichtlichen Verlauf, sollte ein Aspekt des arabisch-islamischen Denkens zum Vorschein gebracht werden, der in westlichen Untersuchungen zumeist ausgeklammert wird. Amy Allens Plädoyer zur »epistemischen Demut« wurde in diesem Rahmen als alternative Haltung zur Begegnung mit nicht-westlichem Denken eingeführt. Dies kann in einer Zeit, in der das (geistes-)wissenschaftliche Interesse an der Post-Ghazālischen und Post-Avicenischen (Geistes-)Wissenschaft zunimmt, neue dekoloniale Entwicklungen mitgestalten und so eine verantwortungsvolle Rezeption mitbereiten.

67 Necipoğlu: *The Spatial Organization of Knowledge*, 28.

68 Mignolo: *The Politics of Decolonial Investigations*, 39.

V: BIBLIOGRAPHIE

- Abderrahmane, Taha: *Fī uṣūl al-Ḥiwār wa-tajdīd ‘ilm al-kalām*. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 2000. (Originally published in 1987)
- . *Tajdīd al-manhaj fī Taqwīm al-Turāth*. Casablanca and Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 2007. (Originally published in 1994)
- Adamson, Peter: »Al-Kindī and the Mu’tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom.« In: *Arab Sciences and Philosophy* 13.1 (2003): 45–77.
- Allen, Amy: *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Alper, Ömer Mahir: »Avicenna’s Argument for the Existence of God: Was He Really Influenced by the *Mutakallimūn*?« In: J. McGinnis (ed.): *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, 129–141. Leiden, Brill, 2004.
- Al-Balkhī, Abū al-Qāsim: *Kitāb al-maḳālāt wa-ma‘ahu ‘uyūn al-masā’il wā-l-jawābāt*. Ed. Hüseyin Hansu, Rajih Kurdi, and Abd al-Hamid Kurdi. Istanbul: Dār al-Faṭḥ, 2018. (Originally published in 902).
- Castro-Gómez, Santiago: *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- . *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: Chicago University Press, 2002.
- Daiber, Hans: »What is the Meaning of and to What End Do We Study the History of Islamic Philosophy?« In: *From the Greeks to the Arabs and Beyond*, 1–26. Vol. 2. Leiden: Brill, 2021.
- Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- . *Die Schrift und die Differenz*. Übers. v. Rodolphe Gasché u. Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Dussel, Enrique: *Der Gegendiskurs der Moderne – Kölner Vorlesungen*. Übers. v. Christoph Dittrich. Wien: Turia + Kant, 2013.
- Eichner, Heidrun: »Scepticisms in the Formation of Islamic Rational Theology: Abū al-Qāsim al-Balkhī and Ibn al-Malāḥimī Providing a Window on the Transmission of Arguments from Late Antiquity.« In: *Theoria* 88.1 (2022): 49–71.
- Gassmann, Robert, et. al.: »Introduction: The Concept of Philosophy in Asia and the Islamic World.« In: *Concepts of Philosophy in Asia and the Islamic World*. Hg. Raji C. Steineck / R. Weber, R. Gassmann / E. Lange, 1–49. Leiden, Brill, 2018.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamid: *Maqāṣid al-falāsifa*. Hg. Muhyi al-Din Sabri al-Kurdi. Al-Maṭbā‘a al-Maḥmūdiyya al-Tijāriyya, 1355/1936.
- . *Miḥakk al-naẓar*. Beirut, Dar Al-Manhaj, 2015.
- Griffel, Frank: *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Gutas, Dimitri: »The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy.« In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002): 5–25
- . »Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach.« In: *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. Hg. Abdelkader Al Ghouz, 19–71. Göttingen, V&R unipress, 2018.
- Haraway, Donna: »Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.« In: *Feminist Studies* 14 (1998): 575–599
- Hassan, Laura: *Ashārim meets Avicennism: Sayf al-Din al-Amidi’s Doctrine of Creation*. Gorgias Press, 2020.



- Ibn Khaldūn: *Al-Muqaddima*. Hg. Jumah Shaykhah. Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah l-il al-Nashr, 1984.
- Ibn Taymīya, Taqī al-Dīn: *Mas'alat ḥudūth al-ʿālam*. Hg. Yusuf ibn Muhammad al-Maqdisi. Beirut: Dar Al Bashaer, 2012.
- Al-Jāḥiẓ: »*Šināʿat al-kalām*.« In: *Rasāʾil al-Jāḥiẓ*. Hg. Abd al-Salam Muhammad Harun, 243–250. Vol. 4. Beirut, Dar al-Jil, 1991.
- Al-Khafaji, Muhammad Hassan Kazim: »*Taṣnīf al-ʿUlūm ʿinda al-ʿArab*.« In: *Al-Mawrid* 12.3 (1983): 13–56.
- Mignolo, Walter: »Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?« In: *Latin American Research Review* 28.3 (1993): 120–134.
- : *The Politics of Decolonial Investigations*. Durham: Duke University Press, 2021.
- Mihirig, Aburrahman Ali: »Typologies of Scepticism in the Philosophical Tradition of *Kalām*.« In: *Theoria* 88.1 (2022): 13–48.
- El-Nagary, Hamo: *Manṭiq al-kalām: Min al-manṭiq al-jadalī al-falsafī ila al-manṭiq al-Ḥajjājī al-uṣūlī*. Casablanca: Dār al-Amān, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein: *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York, 1989.
- Necipoğlu, Gülru: »The Spatial Organization of Knowledge in the Ottoman Palace Library: An Encyclopedic Collection and Its Inventory« In: Gülru Necipoğlu/Cemal Kafadar/Cornell H. Fleischer (eds.): *Treasures of Knowledge: An Inventory of the Ottoman Palace Library (1502/3–1503/4)*. Leiden, Brill, 2019.
- El-Rouayheb, Khaled: *The Development of Arabic Logic (1200–1800)*. Basel and Berlin: Schwabe Verlag.
- Rudolph, Ulrich: »Al-Ghazālī's Concept of Philosophy.« In: *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*. Hg. Frank Griffel, 32–53. Vol. 2. Leiden, Brill, 2016.
- : *Introduction to Philosophy in the Islamic World. Volume I: 8th–10th Centuries*. Hg. Ulrich Rudolph/Rotraud Hansberger/Peter Adamson, 1–28. Leiden Brill, 2017.
- Said, Edward: *Orientalism*. Vintage Books, 1979.
- Sāʿid, Khamisi: »*Mafhūm ʿilm al-Kalām ʿinda al-Fārābī*.« in: *Insaniyat* 11 (2000): 109–117.
- Steiner, Gary: »René Descartes.« In: Graham Oppy/N. N. Trakakis (eds.): *Early Modern Philosophy of Religion*, 101–112, Oxon and New York, Routledge, 2014.
- Street, Tony: »*Fahraddīn ar-Rāzī's Critique of Avicennan Logic*.« In: Dominik Perler/Ulrich Rudolph (Hg.): *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, 99–116. Leiden, Brill, 2005.
- Wisnovsky, Robert: »Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*ṣayʿiyya*).« In: *Arabic Sciences and Philosophy* 10.2 (2000): 181–221.