

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-15-5 € 15,-

polylog

17<sup>2007</sup>

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN



## PHILOSOPHIE IM ISLAM

MIT BEITRÄGEN VON

MOHAMED TURKI ♦ SARI HANAFI ♦ ZERRIN KURTOĞLU ♦ SOULEYMANE BACHIR DIAGNE ♦ SARHAN DHOUIB  
ABBAS MANOCHEHRI ♦ ASGHAR ALI ENGINEER ♦ HARALD LEMKE ♦ JAMELEDDINE BEN-ABDELJELIL ♦ U.A.

SONDERDRUCK



## FORUM

101

HARALD LEMKE

*Der wahre Geschmack des Zen  
Zur japanischen Weg-Kunst des  
Essens – ryôridô*

## BÜCHER UND MEDIEN

121

JAMELEDDINE BEN-ABDELJELIL

*Schriften und Werke zur Philosophie im  
modernen arabisch-islamischen Kontext.  
Ein Literaturbericht*

125

REZENSIONEN & TIPPS

144

IMPRESSUM

145

POLYLOG BESTELLEN

# PHILOSOPHIE IM ISLAM

7

MOHAMED TURKI

*Herrschaft und Demokratie in der  
arabischen Welt*

25

SARI HANAFI

*Cultural Differences or Cultural Hegemony?*

39

ZERRIN KURTOĞLU

*Eine Kritik der orientalistischen  
Auffassung der falsafa-Tradition*

49

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

*Iqbal – Philosophie des Neuseins*

61

SARHAN DHOUB

*»Dialog der Kulturen« versus »Kampf der  
Kulturen«? Die Aktualität von Ibn Ruschd  
in der arabisch-islamischen Philosophie der  
Gegenwart.*

77

ABBAS MANOOCHEHRI

*Die Dialektik der Asabiyya und  
die Sozialphilosophie des ‘umran*

93

ASGHAR ALI ENGINEER

*Islam: Religion und Vernunft  
Interview mit Ursula Baatz*



ABBAS MANOOCHERI

# Die Dialektik der Asabiyya und die Sozialphilosophie des ‘umran

Übersetzung aus dem Englischen von Nausikaa Schirilla

---

## EINLEITUNG

---

In den letzten Jahren ist das Interesse an Ibn Khaldun in den verschiedensten Disziplinen von der Psychologie bis hin zu internationalen Beziehungen merklich gestiegen. So meint Yves Lacoste<sup>1</sup>, dass Ibn Khaldun in sozialwissenschaftlicher Hinsicht seiner Zeit weit voraus war. Auch Robert Cox ist der Meinung, dass der Kern dessen, was Ibn Khaldun *asabiyya* nannte als entscheidendes methodisches Instrument zum Verständnis aktueller Vorgänge auf Weltebene angesehen werden könnte.<sup>2</sup> Er nutzt in seinem Werk »Towards a

Post-hegemonic Conceptualization of World Order« Ibn Khalduns Ansätze, um die herkömmlichen Prinzipien in den Studien der internationalen Beziehungen zu überprüfen. Auch Christopher Lloyd bezieht sich – wenn gleich aus einer anderen Perspektive – auf Ibn Khalduns *Muqaddima* (Prolegomena) als ersten bekannten Versuch einer strukturellen Geschichtsschreibung.<sup>3</sup> So hat auch Farhang Rajae Ibn Khalduns theoretischen Ansatz zur Studie von Prozessen auf globaler Ebene genutzt.<sup>4</sup> Trotz all dieser wichtigen Referenzen zur Bedeutung Ibn Khalduns auch für das zeitgenössische Denken bleibt noch einiges über

ABBAS MANOOCHERI ist Professor am Department of Political Science an der *Tarbiat Modares Graduate School* (Teheran/Iran).

<sup>1</sup> Yves LACOSTE: *Ibn Khaldun*, tr. David Macey, Verso: London 1984, S. 2.

<sup>2</sup> Robert COX: »Towards a Post-Hegemonic Conceptualization of World Order« in: James ROSENAU/Ernst Otto CZEMPIEL (Hg.): *Governance without Government – Order and Change in World Politics*, Cambridge University Press: Cambridge 1992.

<sup>3</sup> Christopher LOYD: *Explaining the History of Economic and Social Structure*, Basil Blackwell: Oxford 1996, S. 11–65.

<sup>4</sup> Farhang RAJAE: *Globalization on Trial – The Human Condition and the Information Civilisation*, Cumarian Press 2000.





Ibn Khaldun schrieb wenige akademische Werke, aber die *Muqaddima* (Prologomena) erwies sich als Bahn brechendes Werk und als nachhaltiger Beitrag zur intellektuellen Entwicklung der Menschheit.

seine Bedeutung zu sagen. Ibn Khaldun ist eben nicht einfach nur ein Historiker oder Soziologe, er ist in der Tat ein Vorreiter dessen, was Giambattista Vico »neue Wissenschaft« und Wilhelm Dilthey dann im späten 19. Jahrhundert Geisteswissenschaft genannt hat. Bereits im 15. Jahrhundert führte Ibn Khaldun eine Wissenschaft des Sozialen (*‘ilm al-‘umran*) als neue Disziplin zur Untersuchung des Sozialen in Unterscheidung von der traditionellen Geschichte ein.

In diesem Beitrag werden nach einer Darstellung von Ibn Khalduns Leben und Zeit die drei wichtigen Begrifflichkeiten *‘umran*, *ibar* und *asabiyya* in Rahmen ihres jeweils relevanten theoretischen Zusammenhangs erörtert.

---

ZEIT UND LEBEN DES IBN KHALDUN

---

Abd al-Rahman Ibn Khaldun wurde im Mai 1332 (Ramadan 732) in Tunesien geboren und im damals üblichen Sinne in den traditionellen Wissenschaften ausgebildet. Er begann früh seine Karriere mit Positionen an verschiedenen Gerichten in Nordafrika und Spanien.<sup>5</sup> Seine Zeit war eine sehr turbulente, geprägt durch anhaltende und weit verbreitete politische Auseinandersetzungen sowie die Pest im Nordafrika des 14. Jahrhunderts.

Ibn Khalduns Leben kann in drei Perioden unterteilt werden. Die erste begann, als er 20 Jahre alt war (1352). Dies war die Zeit seines beruflichen politischen Lebens, in der er verschiedenen Herrschern in Nordafri-

ka und Spanien diente, und dauerte 20 Jahre. In dieser Periode war er u. a. Botschafter des Sultans von Granada beim christlichen König von Kastilien, Pedro dem Grausamen (1363). Durch diese Ämter nahm Ibn Khaldun persönlich an gesellschaftspolitischen Angelegenheiten teil und wurde gut mit dem Stammesleben vertraut.<sup>6</sup> Die zweite Periode dauerte 4 Jahre (1372–1376). In dieser Zeit zog er sich nach Bougie zurück und arbeitete an den *Muqaddima*. Er kehrte nach Tunesien zurück und beendete das Werk 1382. Daran schließt sich eine Periode der juristischen und akademischen Tätigkeit in Ägypten an, wo er 1406 im Alter von 76 Jahren starb.<sup>7</sup>

Ibn Khaldun schrieb wenige akademische Werke, aber die *Muqaddima* (Prologomena) erwies sich als Bahn brechendes Werk und als nachhaltiger Beitrag zur intellektuellen Entwicklung der Menschheit. Seine anderen Arbeiten bestehen nur aus vier Aufsätzen und einem Buch neben seinem Hauptwerk *Al-Ibar*, das in die *Muqaddima* eingegangen ist. Diese Arbeiten sind: ein Aufsatz zur Logik, ein Aufsatz zur Mathematik (in Anlehnung an die Averroessche Mathematik), eine Zusammenfassung von Fakhri Razis *Al-Muhassel* und ein Kommentar zu den Auseinandersetzungen unter den Sufis im 14. Jahrhundert.<sup>8</sup> Das

6 Mohammad Ali SHEYKH: *Ibn Khaldun's Thought*, Shahid Beheshti University: Teheran 1984, S. 8.

7 Umar FAROOKH: *Arabs History of Science* (Tarikh al-uloom end'al Arab), Beirut 1970.

8 Hasry SATÉ, Abu KHALDUN: »Lessons from Ibn Khaldun's *Muggaddameh*« (Drasat from Ibn Khaldun's *Mughaddimah*), Beirut, 1961.

5 Nassif NASSAR: *La Pensee Realiste d'Ibn Khaldun*, Presses Universitaires de France: Paris 1967.



Werk *Al-Ibar* geriet in Vergessenheit bis in osmanische Zeiten. In Europa übersetzte De Sacy Teile der *Muqaddima* 1806 und von Hammer führte 1821 in die *Muqaddima* ein. 1835 schrieb Grefe einen englischen Artikel zu Ibn Khaldun und Flint bezeichnete in seiner Philosophiegeschichte die *Muqaddima* als großartiges Werk. De Slane übersetzte es 1863 auch ins Französische und Gumplowicz schrieb in seinem Soziologiebuch ein Kapitel über Ibn Khaldun und nennt ihn »einen arabischen Soziologen des 14. Jahrhunderts.«<sup>9</sup> Schließlich übersetzte Rosenthal die *Muqaddima* 1967 ins Englische.

---

ILM AL 'UMRAN ALS NEUE DISZIPLIN

---

In seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie benennt Hegel drei Methoden der Geschichtsschreibung: originale Geschichte, reflektierte Geschichte und philosophische Geschichte. Die originale Geschichte hält die Taten eines Volkes zu einer Zeit fest, reflektierte Geschichte erinnert die Taten der Vergangenheit, die philosophische Geschichte aber erinnert die Taten der Vergangenheit, enthält den Geist der späteren Zeit und sieht alles in diesem Lichte. Hier sind wiederum vier Unterscheidungen zu treffen: a) universale Geschichte, die die gesamte Geschichte eines Volkes, eines Landes oder der Welt aufzeichnet, b) pragmatische Geschichte: die versucht, die Vergangenheit an die Gegenwart anzupassen und Lehren für die Gegenwart zu ziehen, c) kritische Geschichte, die die

9 Vgl. Shaykh (Fn. 6), S. 13–14.

Quellen und die Glaubwürdigkeit historischer Quellen überprüft, und d) Spezialgeschichte. Die philosophische Geschichte schließlich nutzt diese Ergebnisse, um Geschichte als die rationale Entwicklung des Geistes in der Geschichte zu interpretieren.<sup>10</sup>

Diese Unterscheidung mag uns dabei helfen, das Unterfangen von Ibn Khaldun zu verstehen. Er beginnt die *Muqaddima* mit einer kritischen Darstellung muslimischer Geschichte. Indem er über die rein historischen Fakten hinausgeht, reflektiert er diese durch eine systematische Interpretation. Dadurch versucht er, Lehren aus der Geschichte zu ziehen und diese auf seine Zeiten zu beziehen. Dieser kritische Zugang unterscheidet ihn von der damaligen muslimischen Geschichtsschreibung. Seiner Auffassung nach ist Geschichte:

»Information über die menschliche Gesellschaft, ... das, was der Gesellschaft widerfährt wie Wildheit, Koexistenz, Solidarität und Eroberungen und alle Formen, wie eine Gruppe von Menschen über eine andere herrscht und was aus dieser Solidarität und Herrschaft resultiert, ... und was der Mensch erreicht durch seine Anstrengung und seine Arbeit, wie Berufe, Wissen und Kunst, Bräuche und Bedingungen die aus der Natur der Gesellschaft erwachsen.«<sup>11</sup> Mit diesem Ent-

10 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam: Stuttgart 1961.

11 Ibn KHALDUN: *Al Muqaddima*, Book 1, tr. F. Rosenthal, Edited and abridged by H. J. Dawood, Bollingen Series: Princeton, 1967, S. 33. Deutsche Ausgabe: Annemarie SCHIMMEL: *Ibn Chaldun, Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima*, Mohr: Tübingen 1951.

Ibn Khalduns Auffassung nach ist Geschichte »Information über die menschliche Gesellschaft, ... das, was der Gesellschaft widerfährt wie Wildheit, Koexistenz, Solidarität und Eroberungen und alle Formen, wie eine Gruppe von Menschen über eine andere herrscht und was aus dieser Solidarität und Herrschaft resultiert, ... und was der Mensch erreicht durch seine Anstrengung und seine Arbeit, wie Berufe, Wissen und Kunst, Bräuche und Bedingungen die aus der Natur der Gesellschaft erwachsen.«



'Umrān ist ein arabisches Wort mit den Radikalen von 'mr und bedeutet Leben. 'Umrān umfasst ein gewisses Set von miteinander verknüpften Beziehungen, die sich im Laufe der Zeit entwickeln und verändern.

wurf liefert Ibn Khaldun einen Rahmen, der die soziale Dynamik von Geschichte aufzeigt und weit über die Normen historischen Denkens hinausgeht. In seiner Konzeption besteht »... die Methode, in der Geschichte wahr von falsch zu unterscheiden darin, die soziale Organisation zu erforschen, die mit der Zivilisation identisch ist. Wir müssen die Bedingungen, die für die Zivilisationsentwicklung selbst wesentlich sind, unterscheiden von denen, die akzidentiell und zufällig sind und von denen, die ihr gar nicht zugesprochen werden können.«<sup>12</sup>

Mit diesem theoretischen Unterfangen, das mehr darstellt als nur die politischen, sozialen und kulturellen Aspekte der Zivilisation in ihre Ganzheitlichkeit zu erfassen, ging es Ibn Khaldun nicht nur darum, »durch die Geschichte zu gehen«, sondern »über sie hinaus zu gehen, ihre Geheimnisse und die Natur und die Ursachen historischer Ereignisse zu begreifen.«<sup>13</sup> Seine Historiographie ist daher vor allem reflektierte Geschichte, die historischen Wandel erklärt und zugleich normative Theorie der Gesellschaft: »Ich habe alles erfasst, was ich konnte, von dem Ursprung der Völker und Staaten bis zum jetzigen Zustand der frühen Nationen. Ebenso die Gründe für Revolutionen, Niedergang von Völkern in der Vergangenheit und wie es zu Nationen und Staaten kommt. .... und was vorübergehen und was noch kommen wird.«<sup>14</sup>

Dabei entwickelt Ibn Khaldun nun eine neue Disziplin, denn er spricht nicht von *tarich*, dem Terminus für Geschichte, sondern von der *'ilm al imran*, der Wissenschaft vom sozialen Leben. Diese Disziplin betrachtet er als eine »unabhängige Wissenschaft«, ihr Gegenstand ist die »soziale Organisation«, damit hat die Wissenschaft »... ihre eigenen Probleme, nämlich die Grundbedingungen der Zivilisation zu erklären. ... [Ihr Gegenstand] gehört damit nicht zur Rhetorik (im Sinne des Organon von Aristoteles) ... wo die Massen dazu gebracht werden eine spezifische Meinung anzunehmen oder zu verwerfen. Es ist auch nicht die Politik, denn Politik hat mit der Verwaltung des Hauses oder der Gemeinschaft im Einklang mit ethischen und philosophischen Prinzipien zu tun, mit den Ziel, die Massen in eine bestimmte Richtung zu bewegen um den Fortbestand und die Bewahrung der Spezies zu sichern. ... Es ist eigentlich eine ganz neue Wissenschaft.«<sup>15</sup>

Diese neue Wissenschaft *'ilm al-'umran* umfasst drei Elemente: *'umran*, *ibar* und *'asabiyya*.

'UMRAN – DAS SOZIALE

'Umrān ist ein arabisches Wort mit den Radikalen von 'mr und bedeutet Leben. 'Umrān umfasst ein gewisses Set von miteinander verknüpften Beziehungen, die sich im Laufe der Zeit entwickeln und verändern. Die materiellen Notwendigkeiten des Lebens oder das, was Karl Marx als die materielle Basis bezeichnet, formen die Grundlagen von *'umran*. Diese können nomadisch sein, wenn

<sup>12</sup> Vgl. Fn 6, S. 39.

<sup>13</sup> Mohsen MAHDI: *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, University of Chicago Press: Chicago 1964, S. 6.

<sup>14</sup> Vgl. Mahdi (Fn. 13), S. 43.

<sup>15</sup> Vgl. Mahdi (Fn. 13), S. 39.



Menschen ständig umherwandern aufgrund materieller Begrenzungen und der Erfordernisse des Lebensunterhaltes. Oder sie können sesshaft sein, wenn die Ansiedlung in Städten aufgrund des Reichtums der Natur möglich ist und es Schutz gegen mögliche Bedrohungen gibt. Jede dieser Formationen hat ihre eigene Entwicklungslogik hinsichtlich der sozialen Beziehungen, des Verhaltens, der Tabus und der Zugehörigkeit.

*'Umran* bezieht sich auch auf »politische Autorität und Dynastien«, »Unzivilisiertheit und Gesellschaftlichkeit«, und auf »verschiedene Formen des Lebensunterhalts«<sup>16</sup>, »die verschiedenen Weisen, wie eine Gruppe von Menschen Überlegenheit über andere erlangt«.<sup>17</sup> In diesem Sinne ist *'umran* ein sehr komplexes Konzept, das alles umfasst – angefangen bei der geographischen und demographischen Bedeutung der *oikoumene* bis hin zur organisierten Gesellschaft.<sup>18</sup>

Die theoretische Dimension von *'umran* ist sowohl in der westlichen wie auch der islamischen intellektuellen Tradition beispiellos. Im griechischen Denken gab es das ethische Konzept der *polis*, die eine spezifische städtische Formation darstellte, und als notwendige Bedingung für die moralische Entwicklung der Bürger betrachtet wurde. Im Mittelalter ersetzte die *societas civilis* die *polis*. Sie wurde als eine Ausweitung der familiären Hierarchie begriffen, die sich vor allem durch Frieden auszeichnet. Im muslimischen

Denken gab es die Idee der *medina*, die im übrigen der *polis* sehr verwandt war. *'Umran* aber bezieht sich auf die soziale Organisation und beschreibt folgende Tatsache: »Infolge der natürlichen Veranlagung der Menschen zur Kooperation um den Lebensunterhalt zu gewinnen, müssen menschliche Wesen zusammen leben und sich in Städten und Dörfern ansiedeln, um der Geselligkeit und der Erfüllung ihrer Bedürfnisse willen ... *'umran* mag es geben in weit auseinander liegenden Regionen und Gebirgen ... Oder in sesshaften Siedlungen, Dörfern und Städten, die dem Zwecke des Schutzes dienen und befestigt sind. Unter all diesen unterschiedlichen Bedingungen gibt es Elemente, die die Zivilisation wesentlich mitbestimmen hinsichtlich der sozialen Organisation.«<sup>19</sup>

In diesem Sinne ist *'umran* bestimmt durch die materiellen Bedingungen ihrer Struktur. Denn Ibn Khaldun zufolge sind die Unterschiede in den Gebräuchen und Lebensweisen der Völker »Resultat der Unterschiede in ihrem ökonomischen Leben«.<sup>20</sup>

Mit dieser Unterscheidung begreift Ibn Khaldun seine *'ilm al-'umran* (Theorie des sozialen Lebens) als eine Theorie der sozialen Formationen und des sozialen Wandels. Dementsprechend arbeitet er an der Entwicklung eines umfassenden Rahmens, um die soziostrukturellen Prozesse der Herausbildung und Transformation von Lebenswelten und politischen Systemen zu begreifen. Der Gegen-

Der Gegenstand von *'ilm al-'umran* ist daher das gemeinschaftlich organisierte menschliche Leben und die es bestimmenden Regeln und Notwendigkeiten in ihren räumlichen und zeitlichen Dimensionen: »Gesellschaftlichkeit ist für die Menschheit unvermeidbar und notwendig, ohne diese ist das Leben des Menschen und die Verwirklichung des göttlichen Willens durch den Menschen in Stellvertreterschaft nicht realisierbar.«

16 Vgl. Loyed (Fn. 3), S. 15.

17 Vgl. Lacoste (Fn. 1), S. 93.

18 Vgl. Lacoste (Fn. 1), S. 93.

19 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 43.

20 Franz ROSENTHAL: *A History of Muslim Historiography*, E. J. Brill: Leiden 1968, S. 91.



Ibn Khaldun kritisiert analoges Denken in historischer Forschung, es gehe mit »Nachlässigkeit und Vergessen« einher und lenke »vom eigentlichen Zweck und Ziel ab«.

stand von *'ilm al-'umran* ist daher das gemeinschaftlich organisierte menschliche Leben und die es bestimmenden Regeln und Notwendigkeiten in ihren räumlichen und zeitlichen Dimensionen: »Gesellschaftlichkeit ist für die Menschheit unvermeidbar und notwendig, ohne diese ist das Leben des Menschen und die Verwirklichung des göttlichen Willens durch den Menschen in Stellvertreterschaft nicht realisierbar. Und dies ist die Bedeutung von *'umran* und was wir als Gegenstand dieser Disziplin begreifen.«<sup>21</sup>

DIE METHODE DES IBAR

*'Ilm al-'umran* basiert auf dem methodologischen Konzept des *ibar* (Verstehen) und dem theoretischen Begriff der *asabiyya*. Ibn Khaldun beginnt seine historischen Analysen mit dem Buch *Al-ibar* und nicht mit Konzepten, die sich auf geographische Fakten, aktuelle historische Ereignisse oder wunderbare Begebenheiten beziehen.<sup>22</sup> Für ihn ist es wichtig, »... keine Chroniken über die vergangenen Ereignisse zu liefern, sondern Begebenheiten zu verstehen«.<sup>23</sup> Ein Verstehen ist nur möglich auf der Grundlage geeigneter methodischer Zugänge zu historischem Wissen. Ibn Khaldun kritisiert analoges Denken in historischer Forschung, es gehe mit »Nachlässigkeit und Vergessen« einher und lenke »vom eigentlichen Zweck und Ziel ab«.<sup>24</sup> Die Erkenntnisse der Vergangenheit einfach auf die

Gegenwart anzuwenden stelle einen großen Irrtum dar. Um ein adäquates Verständnis von Geschichte zu erhalten, sei es notwendig, sich die »Veränderungen in den Bedingungen« zu vergegenwärtigen.<sup>25</sup> »Geschichte bezieht sich auf Ereignisse die spezifisch für ein bestimmtes Zeitalter oder bestimmtes Volk gelten. Die Grundlage für den Historiker ist die Diskussion der allgemeinen Bedingungen einer Region, eines Volkes und einer historischen Periode. Die meisten Probleme lassen sich aus diesen Bedingungen klar ableiten.«<sup>26</sup> In diesem Sinne begreift Ibn Khaldun seine historischen Studien als *ibar*. *Ibar* ist der Plural von *ibra* und bedeutet »weitergeben, übergeben, durchgeben«.<sup>27</sup> Es scheint, dass die diesem Begriff zugrunde liegende Bedeutung in der subjektiven wie objektiven Dimension darin besteht »zwei Punkte zu verbinden«. Auch der Begriff *ibarat* (Satzglied), als das linguistische Mittel der Kommunikation, stammt aus dieser Wurzel.<sup>28</sup> *Ibar* bedeutet also, über Grenzen hinauszugehen, sich von außerhalb ins innerhalb zu bewegen, auch Migration, Übersetzung, oder gar Absetzen eines Herrschers. *Ibar* ist auch »... tiefes Eindringen in die Gedanken und Dispositionen eines anderen und das Internalisieren der Realität eines Ereignisses oder eines Sachverhalts.«<sup>29</sup> Daher ist es möglich, durch die Anwendung von *ibar*:

21 Vgl. Rosenthal (Fn. 20), S. 47.  
 22 Vgl. Rosenthal (Fn. 20), S. 114, S. 202f.  
 23 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 25f.  
 24 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 25.

25 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 27.  
 26 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 29.  
 27 Vgl. Mahdi (Fn. 13), S. 65.  
 28 Aristoteles' *peri herminia* wird hier in das Arabische *al-ibara* übersetzt.  
 29 Vgl. Lacoste (Fn. 1), S. 180.





»... die Natur der Gesellschaft und der Zivilisation und das, was ihnen widerfährt, zu erklären, ... so dass unbekannte, vernachlässigte und verborgene Tatsachen, wie zum Beispiel Unterdrückung, entdeckt werden.«<sup>30</sup>

In diesem Sinne scheint eine Parallele zwischen Ibn Khalduns *Ibar* und Diltheys Zugang des Verstehens zu bestehen. Verstehen hilft dem Historiker, das historische Material mit Intuition anzuschauen und sich nicht ausschließlich auf Fakten und abstrakte Vergleiche zu stützen.<sup>31</sup> Statt dessen ist das Verstehen auf die Bedeutungen ausgerichtet, die hinter den sozialen Phänomenen liegen. Daher liefert *ibar* im Sinne von Verstehen und weniger als Schlussfolgern einen besseren Zugang zu historischen Fakten und Ereignissen.<sup>32</sup> Die Bedeutung von *ibar* wird ergänzt durch *basira* – Einsicht/Erkenntnis, wodurch kritische und dynamische Momente methodologisch notwendig werden. Ibn Khaldun schlägt vor, dass Historiker mit historischen Tatsachen nicht so oberflächlich umgehen und diese nicht so schnell erklären sollten: »Der intelligente Kritiker muss ein eigenständiges Urteil fällen, indem er sich umschaute, mal dies, mal das prüft, bewundert und weitersucht.«<sup>33</sup> So muss auch der Einfluss von Veränderungen in der Forschung berücksichtigt werden: »Der

30 Vgl. Lacoste (Fn. 1), S. 8f.

31 Wilhelm DILTHEY: *Pattern & Meaning in History*, Harper & Brothers: New York 1961, S. 64f.

32 *Ibar* ist auch mit dem Weberschen Begriff der »sinnhaften Adäquanz« vergleichbar, vgl. Max WEBER: *Economy and Society*, 2 Bände., University of California Press: Berkeley 1978, S. 11.

33 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 24.

Wechsel der Zeiten und der Bedingen stellt eine versteckte Falle für die Geschichtsschreibung dar.«<sup>34</sup>

#### ASABIYYA

Ein weiterer zentraler Begriff in den *'ilm al-'umran* stellt der der *asabiyya* dar.<sup>35</sup> Indem Ibn Khaldun die kritische Methode des *ibar* auf häufig zu beobachtende Fakten, insbesondere auf Konflikte und soziale Instabilität, anwendet, kommt er zum theoretischen Konstrukt des *asabiyya*. Ihm zufolge kommt *asabiyya* von Blutsverwandtschaft »oder etwas, was dem entspricht«. »Denn Blutsbande (*ilteham*) sind eine natürliche Verbindung unter den Menschen, mit seltenen Ausnahmen. Sie führen zu Zuneigung für die eigenen Abkömmlinge und für die Blutsverwandten. ... Wenn die direkte Beziehung zwischen Menschen, die sich gegenseitig helfen, sehr nah ist, so dass das zu einem engen Kontakt und einer Einheit führt, dann werden die Verbindungen selbstverständlich und erzeugen ein Solidaritätsgefühl ohne weiteren Ansporn von außerhalb.«<sup>36</sup>

*Asabiyya* enthält die Radikale *s-b* was »binden« bedeutet und ist von dem Verb *asaba* – drehen/flechten abgeleitet.<sup>37</sup> *Asabiyya* bedeutet dann also »Menschen, die durch eine Form der Nähe, ineinander verflochten sind«. *Asabiyya* als Abstammungssolidarität ist sehr verbunden mit der natürlichen Umwelt und den einfachen Lebenssystemen der Familien- und

34 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 25.

35 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 104.

36 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 98.

37 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 103.

»Der intelligente Kritiker muss ein eigenständiges Urteil fällen, indem er sich umschaute, mal dies, mal das prüft, bewundert und weitersucht.«

IBN KHALDUN



»... produziert *asabiyya* die Fähigkeit, sich selbst zu verteidigen, Widerstand zu leisten, sich zu schützen und Ansprüche auszudrücken. Wer sie verliert, ist zu schwach, all dies zu tun.«

IBN KHALDUN

Stammesbeziehungen. Für Ibn Khaldun stellt *asabiyya* ein zweiseitiges historisches Phänomen dar, es ist ein einfaches Lebenswelt-system der Zugehörigkeit und gleichwertigen Beziehungen. Es handelt sich jedoch nicht um einen psychologischen Begriff, da er sich auf eine »komplexe soziologische Realität« bezieht, die psychologische Implikationen hat. In diesen Sinne »... produziert *asabiyya* die Fähigkeit, sich selbst zu verteidigen, Widerstand zu leisten, sich zu schützen und Ansprüche auszudrücken. Wer sie verliert, ist zu schwach, all dies zu tun.«<sup>38</sup>

*Asabiyya* ist vielfach übersetzt worden als »Vitalität eines Staats«, »Lebenskraft eines Volkes«, »öffentlicher Geist«, »soziale Solidarität«, »Gruppenkohäsion« und »allgemeiner Wille«.<sup>39</sup> Sie ähnelt daher der »*âme collective*« von Durkheim ebenso wie dem weberianischen Begriff von »Genossenschaft« – in beiden steckt ein soziales und menschliches Band als Grundlage einer Lebensform.<sup>40</sup>

Robert Cox erklärt das Spezifische der *asabiyya* durch die Bedeutung von »Zugehörigkeit«, welche meint, den »Gesetzen und Bedingungen« einer Gruppe unterworfen zu sein. *Asabiyya* ist daher – stärker als alles andere – eine Form von Intersubjektivität, die das soziale Leben durch Raum und Zeit trägt.<sup>41</sup> Sie kann als die innere Seite der Intersubjektivität begriffen werden, wo die Vermittlung

zwischen dem Leben des Individuums und der Gruppe eine objektive Rolle spielt. *Asabiyya* bedeutet dann soziale und intersubjektive Kohäsion.

*Asabiyya* entsteht durch Abstammungsbeziehungen und Familienbeziehungen im Sinne des arabischen Wortes für die natürlichen Zuneigung zwischen Familienmitgliedern. Sie resultiert ebenso aus gegenseitiger Hilfe und Freundschaftsbeziehungen.<sup>42</sup> Daher können auch die Begriffe von Gemeinschaft und Abstammung benutzt werden.

---

SOZIALER WANDEL UND DIE DIALEKTIK VON 'ASABIYYA

---

'*Asabiyya* ist der Grundstein eines theoretischen Unterfangens, das Phänomene systematisch aus dem sozialen ('*umran*) erklären möchte. Daher resultiert der Begriff aus der erklärenden Beobachtung (*ibar*) und *asabiyya* erscheint als eine einzigartige historische Kraft, mit der historische und soziale Ereignisse als Momente großer sozio-historischer Wandlungsprozesse begriffen werden können. In diesem Sinne stellt Ibn Khalduns '*ilm al-'umran* eine Konzeption dar, die der gegenwärtigen historischen Soziologie sehr nahe kommt, die Theda Skocpol folgendermaßen definiert: »Fragen zu den sozialen Strukturen von Veränderungsprozessen, die konkret in Raum und Zeit angesiedelt sind. ... meist historische Analyse die sich dem Zusammenspiel von bedeutsamen Handlungen und strukturellen Kontexten ... und sozialen

38 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 111.

39 Vgl. Lacoste (Fn. 1), S. 101.

40 Robert Irwin: »*Toynbee and Ibn Khaldun*« in: Middle Eastern Studies Vol 33. No 3, 1997, S. 461–479.

41 Vgl. Cox (Fn. 2), S. 100.

42 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 98.



Transformationen widmet. Sie betonen die spezifischen und unterschiedlichen Eigenschaften bestimmter sozialer Strukturen und Veränderungsmuster.«<sup>43</sup>

Auch Dennis Smith liefert eine Definition von historischer Soziologie, die einen »rationalen, kritischen und imaginativen Ansatz« darstellt, der »... die Mechanismen thematisiert, durch die Gesellschaften sich reproduzieren und sich verändern.«<sup>44</sup> In ähnlicher Weise definiert Ibn Khaldun *'ilm al-'umran* als Disziplin, die darauf zielt, »Ereignisse aus Veränderungen und Revolutionen zu verstehen.«<sup>45</sup> Die grundlegende Charakteristik dieser Disziplin stellt daher eine dynamische soziale Ontologie dar. Ibn Khaldun zufolge »... bleiben die Natur der Welt, die Normen und Bräuche der Völker nicht gleich, sie verändern sich vielmehr im Laufe der Zeit und gehen von einem Zustand in einen anderen über.«<sup>46</sup> In diesem Sinne stellt die *'ilm al-'umran* ein zentrales Anliegen der zeitgenössischen historischen Soziologie dar, nämlich Veränderungen in menschlichen Zusammenhängen zu erklären.

#### 1. AUFSTIEG UND NIEDERGANG

Ibn Khaldun erklärt den dynamischen Wandel sozialer Ontologie als einen vielseitigen

Mechanismus, der auf die Rolle der *asabiyya* ausgerichtet ist: »Das Konzept der *asabiyya* liegt im Zentrum von Ibn Khalduns Ansatz und stellt eine dialektische und evolutionäre Kraft dar.«<sup>47</sup>

Dieser Mechanismus enthält zwei dialektische Momente: Das erste Element ist der Wechsel von der beduinischen (*badaoui*) zur sesshaften Formation (*hadari*), oder der Wandel von einem gesellschaftlichen »Sein« zu einem anderen. Jede *'umran* (soziale Formation) entspricht Ibn Khaldun zufolge einer spezifischen materiellen Lebensbedingung, nämlich der beduinischen (*'umran badaoui*), das Stammbesystem, und *'umran hadhari*, die sesshafte.<sup>48</sup> Die beduinische (*badaoui*) Formation hat eine sehr einfache ökonomische Struktur, eine harte Umwelt und produziert ein starkes und egalitäres Zugehörigkeitsgefühl.

Die städtische soziale Formation (*'umran hadari*) entsteht als Folge der Ausweitung der beduinischen. Bei dieser Expansion spielt die *asabiyya* eine zentrale Rolle. Im städtischen Leben – begleitet von materiellem Wohlergehen und äußerer Sicherheit – findet eine Ausweitung der Wünsche und Bedürfnisse statt und trägt zu einer Schwächung von *asabiyya* bei. Modern gesagt: die beduinische Lebensform ist gebunden an Situationen des Mangels und die städtische an die Fülle. Die städtische Formation stellt die historische Folge der Veränderung und Expansion der beduinischen Form dar. In dieser Formation ist das primitive Leben überwunden und Luxus und Ge-

Ibn Khaldun zufolge »... bleiben die Natur der Welt, die Normen und Bräuche der Völker nicht gleich, sie verändern sich vielmehr im Laufe der Zeit und gehen von einem Zustand in einen anderen über«.

43 Theda SKOCPOL: *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge University Press: Cambridge 1987.

44 Denis SMITH: *The Rise of Historical Sociology*, Polity Press: Cambridge 1991, S. 1.

45 Vgl. Smith (Fn. 44), S. 25f.

46 Vgl. Smith (Fn. 44), S. 24 und 138.

47 Vgl. Lacoste (Fn. 1), S. 157 und S. 116.

48 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 91.



In jeder sozialen Formation besteht eine dialektische Beziehung zwischen der *asabiyya* und der Entstehung und dem Niedergang der politischen Herrschaft.

nuss werden zu herrschenden Mustern: »Sesshafte Völker sind allen möglichen Freuden zugewandt. Sie gewöhnen sich an Luxus und Erfolg. Daher sind ihre Seelen mit schlechten und verurteilungswürdigen Eigenschaften behaftet.«<sup>49</sup>

Die neuen Reichtümer, erworben durch die städtische zivilisatorische Ausweitung der Macht, führen zu Luxus und Despotismus, die beiden ökonomischen und politischen Aspekte der Konzentration von Macht. Solch eine Konzentration von Macht schwächt als erstes die *asabiyya*, dann verliert im dialektischen Zusammenspiel das ganze System an *asabiyya*, ohne die dieses allerdings nicht der Desintegration widerstehen kann. In Ibn Khalduns Analyse basiert dieser Prozess auf der Transformation von der beduinischen zur städtischen Lebensform. In diesem Prozess übernehmen neue ökonomische Beziehungen die alten und die Lebensform ändert sich: »Wenn ein Stamm aufgrund der Macht der *asabiyya* siegreich ist, dann erhält er Reichtümer und lebt in Reichtum und Fülle. Daher ... schwächen die Gewohnheiten des Luxus ... und die Genüsse ... die *asabiyya*.«<sup>50</sup>

Darüber hinaus korrumpiert der Luxus den Charakter, »durch Luxus erwirbt die Seele schlechte und abwegige Eigenschaften.«<sup>51</sup>

Oder wie Lacoste es sagt: »Es ist vor allem die Entwicklung des städtischen Lebens, des Luxus und der Bequemlichkeit, die zum Ver-

schwindung der *asabiyya* bei den herrschenden Stämmen führen.«<sup>52</sup>

In Folge dieses Wandels werden die Gefühle der Zugehörigkeit und der soziale Zusammenhalt geschwächt und *asabiyya* ver-schwindet langsam.<sup>53</sup>

## 2. DER AUFSTIEG UND FALL POLITISCHER SYSTEME

Für Ibn Khaldun ist das Schicksal politischer Einheiten von vielen zusammenhängenden und dialektischen Widersprüchen geprägt.<sup>54</sup> In jeder sozialen Formation besteht eine dialektische Beziehung zwischen der *asabiyya* und der Entstehung und dem Niedergang der politischen Herrschaft: »Das Ziel der *asabiyya* ist politische Autorität. Denn *asabiyya* verleiht politische Autorität und ermöglicht gegenseitige Verteidigung, das Verfolgen von Ansprüchen, und jegliche Art sozialer Aktivität. Denn politische Autorität resultiert aus Überlegenheit und Überlegenheit aus *asabiyya*.«<sup>55</sup>

Die politische Herrschaft im Zentrum dieser Beziehungen unterliegt verschiedenen organischen Phasen des Wandels, wie Ibn Khaldun erklärt. Im ersten Stadium besiegt der Herrscher jegliche Opposition und ergreift dann die Macht von der vorigen Dynastie, indem er »allen Ruhm« für sich selbst reklamiert: »Der Ruhm war die gemeinsame Eigenschaft der Gruppe und alle Gruppenmitglieder unternahmen dieselben Anstren-

49 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 94.

50 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 109.

51 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 138.

52 Vgl. Lacoste (Fn. 1), S. 113.

53 Vgl. Lacoste (Fn. 1), S. 138.

54 Vgl. Lacoste (Fn. 1), S. 158.

55 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 107, 125, 138.



gungen. Ihre Bestrebungen, Übermacht über andere zu gewinnen und ihre eigenen Besitztümer zu verteidigen, drücken sich aus in exemplarischer Unrechtmäßigkeit und Abwesenheit von Beschränkungen. Sie alle strebten nach Ruhm. Daher betrachteten sie den Tod als Mittel des Bestrebens nach Ruhm und zogen die Vernichtung dem Verlust von Ruhm vor.«<sup>56</sup>

Im zweiten Stadium gewinnt der Herrscher vollständige Kontrolle über das Volk und reklamiert alle Autorität für sich selbst, indem er »... andere ausschließt und verhindert, dass diese daran teilhaben«.<sup>57</sup> In dieser Hinsicht benutzt Ibn Khaldun einen Terminus der im Prinzip dem entspricht, was Max Weber Sultanismus nennt. Nach Weber entsteht Sultanismus, wenn »... die traditionelle Autorität Verwaltung und Militär etabliert, die rein persönliche Instrumente des Herrschers sind. Nur dann werden die Gruppenmitglieder als Untertanen behandelt. Vorher erschien die Autorität des Herrschers als ein vorrangiges Gruppenrecht, nun verwandelt sie sich in sein persönliches Recht.«<sup>58</sup>

Ibn Khaldun hat diesen Prozess des Wandels in der politischen Autorität als Bewegung von Regierung (*riasa*) zum Despotismus bezeichnet: »Zu Beginn müssen Herrscher die Bräuche und Normen aus der vorhergehenden Periode akzeptieren und ihnen folgen; sie unternehmen viel, um die Gewohnheiten der Vergangenheit zu erinnern. Aber dann setzen

sich Veränderungen in den Normen durch und es entstehen Differenzen zu der vorhergehenden Generation.«<sup>59</sup>

Im dritten Stadium werden Ruhe und Wohlergehen als Frucht des Wirkens der Autorität genossen. Nun beherrschen neue wirtschaftliche und politische Beziehungen das Soziale und es entstehen neue Formen der Beziehungen zwischen der neuen Autorität und ihrer ursprünglichen *asabiyya*. Deren wechselseitige Verbindungen haben dialektische Züge und tendieren zur Entropie: »Diese Veränderungen setzen sich fort mit den folgenden Regierungen und führen schließlich zu Widersprüchen.«<sup>60</sup>

Im vierten Stadium ist der Herrscher zufrieden mit dem, was seine Vorgänger aufgebaut haben. In diesem Stadium »... verschwendet der Herrscher mit Freuden und Vergnügungen, was seine Vorgänger angesammelt haben, großzügig an seinen inneren Zirkel. ... Der Herrscher versucht, die großen Klienten seines Volkes und die Anhänger seines Vorgängers zu zerstören. ... Er verliert einige seiner Soldaten, indem er ihre Ansprüche für sein Vergnügen ausgibt ... Er vernichtet die Grundlagen, die seine Vorgänger gelegt haben ... In diesem Stadium wird die Dynastie von Senilität und chronischen Krankheiten erfasst ... durch die sie zugrunde geht.«<sup>61</sup>

Dies würde letztlich in einer endgültigen politischen Degeneration enden, in der es keine konkrete Beziehung zwischen der so-

Die politische Herrschaft unterliegt verschiedenen organischen Phasen des Wandels.

56 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 133.

57 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 231.

58 Vgl. Weber (Fn. 32), S. 231.

59 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 25.

60 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 25.

61 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 141.



... stellt das städtische Zentrum eine Bastion der Herrschaft über die beduinische Peripherie dar.

zialen Basis der Macht, also der *asabiyya*, und der Machtstruktur mehr gibt.<sup>62</sup> So entstehen neue politische Bestrebungen aufgrund des Auseinanderbrechens der *asabiyya* und führen zum Zusammenbruch des politischen Systems. »Wenn der Herrscher fortfährt, gewaltsamen auf seine Untertanen einzuwirken, wird die *asabiyya* (Gruppenzusammengehörigkeit) zerstört. Seine Untertanen werden ängstlich und depressiv und versuchen, sich durch Lügen ... und Betrug ... zu schützen.<sup>63</sup> Also wird die Gruppenzusammengehörigkeit des Volks der Dynastie krank aufgrund der Verachtung, die ihnen entgegengebracht wird, und aufgrund der Feindschaft des Herrschers. ... Die große Gefahr, die in diesen Situationen liegt, wird auf die Dynastie zurückgeworfen. Es gibt keine Hoffnung auf Heilung.«<sup>64</sup>

### 3. DIALEKTIK VON BEHERRSCHUNG UND REVOLUTION

Dieser Moment impliziert einen strukturellen Wandlungsprozess in der Beziehung zwischen dem neu gebildeten städtischen System (*hadari*) und den bisher existierenden beduinischen Kollektiven (*badaoui*), die in das Machtzentrum des neuen Systems eingedrungen sind. Das ist der Moment des Widerstandes der beherrschten beduinischen Peripherie gegen das städtische Zentrum.

In Ibn Khalduns theoretischem Konzept stellt die Dynamik von Herrschaft und Revolte eine andere Dimension in der *asabiyya*

Dynamik dar. Seiner Meinung nach stellt das städtische Zentrum eine Bastion der Herrschaft über die beduinische Peripherie dar. »In der Stadt ... ist der König, dem sich die Beduinen zu unterwerfen haben. ... Der Herrscher zwingt den Beduinen durch Macht oder durch Gewalt, sich ihm zu unterwerfen.«<sup>65</sup>

Aber die Unterwerfung der Beduinen ist für das städtische Zentrum nicht unproblematisch. Aufgrund der *asabiyya* widersteht der unterworfenen Beduine der städtischen Herrschaft und unterwirft sich ihr nicht so leicht: »Es ist leicht, eine Dynastie dort zu errichten, wo es wenig Gruppenzusammenhänge (*asabiyya*) gibt. Die Regierung wird dort eine leichte Angelegenheit sein, denn es gibt wenig Abtrünnige und Rebellen und die Dynastie braucht nicht viel *asabiyya*.«<sup>66</sup>

An dieser Stelle scheint die *asabiyya* der beherrschten beduinischen Peripherie eine Quelle des Widerstands gegen das städtische Zentrum zu sein. Daher spielt unter den Bedingungen einer politischen Herrschaft *asabiyya* eine wesentlich andere Rolle als in der ursprünglichen Genese politischer Macht. Sie wird rebellisch und unterminiert die etablierte Macht. Mit anderen Worten: *asabiyya* ist gleichzeitig Wille zur Macht und Wille zum Widerstand. Das Rebellische wird aktuell, wenn »... ein Rebell revoltiert oder an Macht gewinnt, indem er die Menschen um sich herum versammelt.«<sup>67</sup>

62 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 135.

63 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 111.

64 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 147.

65 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 122.

66 Vgl. Muqaddima S. 334 zit. nach Lacoste (Fn. 1), S. 104.

67 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 109.



Daher lockert sich in Folge dieses doppelten Prozesses der entropischen Degeneration der *asabiyya* der Zugriff der städtischen Herrschaft über die beduinische Peripherie und wird bedroht. An der Peripherie der Macht bildet sich nun eine neue *asabiyya* heraus und bedroht die bestehende wenngleich schwankende Macht des Zentrums. Als Ergebnis dieses Prozesses formen sich neue politische Autoritäten.

#### IBN KHALDUNS POLITISCHE THEORIE

Die Typologie Ibn Khalduns ähnelt der von Max Weber. Weber identifiziert, indem er seine Methode der Idealtypenbildung anwendet, drei Formen »legitimer politischer Autorität«: traditionelle, charismatische und rationale.<sup>68</sup> Der erste Typ formiert sich entsprechend der Traditionen der Gesellschaft, der zweite kommt zur Macht aufgrund außergewöhnlicher persönlicher Eigenschaften. Der dritte Typ basiert auf dem Gesetz, wie es mit den modernen Staat der Fall ist. Weber identifiziert den Sultanismus als abgeleitete traditionelle Autorität und auch die charismatische Autorität als einen revolutionären Typ, der aus einer soziopolitischen Krise entsteht. Er macht allerdings kaum Aussagen über eine normativ zu bevorzugende politische Herrschaft. Auch Ibn Khaldun hat drei ideale Typen der Regierungsform entwickelt: die natürliche Autorität, die rationale und die religiöse. Im Gegensatz zu Weber präsentiert er jedoch eine normative Alternative.

68 Vgl. Weber (Fn. 32), S. 4–26.

I. EINE TYPOLOGIE POLITISCHER AUTORITÄT  
Ibn Khaldun zufolge sind, neben der »natürlichen Autorität«, die durch die beduinische *asabiyya* geformt wird, zwei andere Arten politischer Ordnung denkbar, eine »rationale« und eine »religiöse«. Natürliche Autorität wird ausgeübt dadurch, dass »... die Massen [dazu gebracht werden] hinsichtlich ihrer Zwecke und ihrer Wünsche so wie erforderlich zu reagieren. ... Er zwingt [die Menschen] seine Absichten und Wünsche durchzuführen. ... Ungehorsam wird wahrgenommen und führt zu Problemen und Blutvergießen.«<sup>69</sup>

Anders als die natürliche Autorität ist die rationale Autorität »intelligenten und führenden Persönlichkeiten« zuzuschreiben und bewirkt, dass die Menschen »... im Interesse ihrer weltlichen Interessen handeln und alles vermeiden, was dem zuwiderläuft.«<sup>70</sup>

Eine religiös bestimmte öffentliche Autorität wiederum ist »... auf Gott zurückzuführen durch einen Gesetzgeber, der Gesetze als religiöse Gesetze einsetzt. Das Ergebnis ist eine politische Institution mit einer religiösen Basis, die dem Leben auf dieser Erde und dem im Jenseits Nutzen bringt.«<sup>71</sup>

Obwohl für Ibn Khaldun die religiöse politische Autorität sich grundlegend von der natürlichen unterscheidet, haben beide erstaunlicherweise ihre Basis in der *asabiyya*. Die natürliche Autorität entwächst der beduinischen *asabiyya* mit einem offenen Willen zur Macht, die religiöse Autorität jedoch kann

69 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 155.

70 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 154.

71 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 154.

Auch Ibn Khaldun hat drei ideale Typen der Regierungsform entwickelt: die natürliche Autorität, die rationale und die religiöse.



entsprechend des normativen Potenzials der *asabiyya* durch religiöse Bestärkung hergestellt werden.

2. ASABIYYA, RELIGION UND ALLGEMEINWOHL

In seinen Versuchen, eine normative Antwort auf die Frage nach einer Ordnung für das öffentliche Zusammenleben zu geben, vermischt Ibn Khaldun die Bedeutung seines *asabiyya* Begriffs mit der religiösen Bedeutung von »gut«. Damit präsentiert er eine alternative praktische Antwort auf die bestehenden Probleme, so wie er sie sah. Für ihn stellt die Religion eine revolutionäre und normative Kraft in der Geschichte dar, was auch aus ihrer Beziehung zur *asabiyya* resultiert. Ibn Khaldun betrachtet Religion als eine sich selbst bewusste *asabiyya*, durch die ein individueller Wille mit einem kollektiven Willen vermittelt wird. Dies geschieht nicht aufgrund der objektiven Lebensverhältnisse, sondern als moralische Entscheidung »durch Gottes Vermittlung«:

»Individuelle Interessen kommen im Einverständnis zusammen, um ihre Ansprüche durchzusetzen; und Herzen werden vereint. Das Geheimnis hier ist, dass wenn die Herzen sich falschen Wünschen öffnen und zur Welt hin neigen, dann entstehen Neid und vielfältige Differenzen. Wenn diese sich aber der Wahrheit zuwenden und die Welt und das, was falsch ist, zurückweisen, und wenn sie zu Gott hin vorwärts schreiten, dann werden sie eins in ihrer Orientierung. Neid verschwindet, Kooperation und gegenseitige Unterstützung gedeihen.«<sup>72</sup>

Im Lichte diese Konzeption entwickelt Ibn Khaldun eine wechselseitige Beziehung zwischen Religion und *asabiyya*. Auf der theoretischen Ebene formuliert er diese Gegenseitigkeit insofern, als Religion und *asabiyya* einander bedürfen, während sie sich gegenseitig bestärken. Keine Religion hätte also in der Geschichte Fuß gefasst ohne *asabiyya* als soziale Basis:

»Eine religiöse Mission kann sich ohne *asabiyya* nicht verwirklichen. Denn jedes (politische) Unterfangen der Massen erfordert ein Gefühl der Gruppenzugehörigkeit. Dies zeigt Mohammeds Ausspruch: »Gott schickte keinen Propheten der nicht den Schutz seines Volkes genossen hätte.« Wenn dies mit den Propheten der Fall war, also denjenigen unter den Menschen, die noch am ehesten Wunder vollbringen können, dann gilt dies um so mehr für alle anderen.«<sup>73</sup>

Dies erklärt, warum eine Gemeinschaft, die schon *asabiyya* entwickelt hat, welche wiederum von der Religion verstärkt wird, ein gutes Leben führen kann. In anderen Worten: auch wenn sozialer Niedergang eine unausweichliche historische Notwendigkeit darstellt, kann er aufgehalten werden, wenn die *asabiyya* durch Religion verstärkt wird. »Die muslimische Gemeinschaft braucht *asabiyya*. Ihr Vorhandensein befähigt die Gemeinschaft dazu, zu verwirklichen, was Gott von ihr erwartet.«<sup>74</sup>

Daher sind da, wo sich die Kraft der *asabiyya* mit der Religion verbindet, Sittlichkeit als

»Religiöser Glaube lässt Neid und Eifersucht zwischen Menschen, die ein Gruppengefühl teilen, verschwinden.«

IBN KHALDUN

<sup>72</sup> Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 125.

<sup>73</sup> Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 127.

<sup>74</sup> Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 160.





das soziale Ethos und Moralität als individuelle Moralität ineinander verwoben.<sup>75</sup>

Dies verhält sich wiederum so, weil: »... [der Mensch] im Lichte seiner natürlichen Veranlagungen und seiner Kraft der Vernunft und des Verstehens ... den guten Eigenschaften näher [ist] als den schlechten.«<sup>76</sup> – »Der Zweck der Menschen besteht nicht nur in ihrem weltlichen Wohlergehen. Diese gesamte Welt ist voller Zufall und Nichtigkeiten. Sie führt zu Tod und Vergänglichkeit. Der Zweck der Menschen besteht in der Religion, die sie zum Glück in der anderen Welt führt. Daher haben religiöse Gesetze den Zweck, sie dazu zu bringen, einem solchen Kurs in ihrem Umgang mit Gott und ihren Mitmenschen zu folgen.«<sup>77</sup>

Die Menschen werden durch die Religion bestärkt und Solidarität zwischen ihnen wächst durch Gegenseitigkeit. Damit entsteht eine andere Art der Verbundenheit unter ihnen: »Religiöser Glaube lässt Neid und Eifersucht zwischen Menschen, die ein Gruppengefühl teilen, verschwinden und verstärkt die Konzentration auf die Wahrheit. Wenn die Menschen die (richtige) Einsicht in ihre Angelegenheiten haben, dann kann sie nichts mehr aufhalten. Gottes Gesetz unter den Menschen ist nichts als Güte und dient ihrem Wohlergehen.«<sup>78</sup>

Anders als in der modernen Vorstellung von »Naturzustand« versus »Gesellschaftszustand«, wie er in den Vertragstheorien von Hobbes, Locke und Rousseau formuliert wurde, handelt es sich in Ibn Khalduns Vision um einen Prozess der kontinuierlichen Verschlechterung von einer politischen Formation zur anderen bzw. vom Originalzustand zu seinen Nachfolgern. Er betrachtet den »Naturzustand« nicht als einen Zustand, in dem es an Organisation oder Autorität mangelt, sondern es ist die Art der Autorität, die sie unterscheidet. Wie Rousseau betrachtet er allerdings auch den »Gesellschaftszustand« als einen Niedergang, der allerdings mit Hilfe von Rationalität oder Religion wieder hergestellt werden kann.

Gottes Gesetz unter den Menschen ist nichts als Güte und dient ihrem Wohlergehen.

---

#### ZUSAMMENFASSUNG: *‘UMRAN* ALS EIN INTERDISZIPLINÄRES PARADIGMA

---

In der zeitgenössischen Philosophie der Sozialwissenschaften gibt es zwei grundlegende Fragen, von deren Beantwortung die Identität der Sozialwissenschaften und ihr Potenzial, zur Lösung drängender Probleme beizutragen, abhängt.<sup>79</sup> Die erste Frage ist eine ontologische: »Was existiert, worüber wir etwas wissen können?« Die zweite Frage ist eine erkenntnistheoretische und fragt nach den *Wegen*, auf denen wir uns dem nähern können, von dem wir etwas wissen wollen.

*‘Ilm al-‘umran* beantwortet die erste Frage in einer »begründenden« [foundationalist] Ontologie, die von der Existenz der realen

75 Vgl. Hegels Rechtsphilosophie. Hegels Verdienst in der modernen Philosophie besteht in der Beschreibung der Dialektik zwischen individueller Moral und sozialer Ethik.

76 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 111.

77 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 154.

78 Vgl. Ibn Khaldun (Fn. 11), S. 126.

79 Vgl. Alexander ROSENBERG: *Philosophy of Social Science*, Clarendon Press: Oxford 1988.



Welt unabhängig von unserem Wissen von ihr ausgeht. Ibn Khaldun definiert die Natur des Geschichtlichen in einer neuartigen Weise als soziale Prozesse. In *'umran*, was vom *'mr* kommt und so viel wie »in der Zeit sein« bedeutet, wird menschliches Leben begriffen als ein konkret in seiner Gesellschaftlichkeit und Historizität gelebtes. Das Soziale und das Politische sind eng miteinander verbunden, da es die sozialen Charakteristika einer Einheit sind, die die Bedingungen für jegliche politische Organisation und entsprechende Institutionen gestalten. Aufgrund des dynamischen Charakters der sozialen Realität lässt sich im Konzept von *'umran* Soziologie nicht von Geschichte trennen. Indem der Fokus auf die spezifischen sozialen Dynamiken gelegt wird und es eben nicht um die große historische Vision geht, entgeht *'ilm al-'umran* den Begrenzungen einer idealistischen wie auch einer materialistischen Herangehensweise. Indem der psychosoziale Zugang zur Dynamik der sozialen Formation gewählt wird, können Reproduktion des Lebens und sozialer Wandel in einer einzigartigen Weise erklärt werden. Die erkenntnistheoretische Frage danach, was wir über die Welt wissen können und wie wir das wissen können, wird von Ibn Khaldun realistisch beantwortet. Dies geschieht durch die Beobachtung realer oder objektiver Beziehungen zwischen sozialen Phänomenen und unter Anwendung eines interpretativen Ansatzes zu ihrer Erklärung.

Es gibt jedoch noch eine andere fundamentale Dimension im Denken Ibn Khalduns, nämlich seine normative Dimension, die die

Grenzen dieses interdisziplinären Unterfangens noch weiter ausdehnt. Diese Dimension kommt dem, was Hegel als pragmatische Weise der Geschichtsschreibung beschreibt und der philosophischen Hermeneutik von Hans Georg Gadamer nahe. Gadamer betrachtet in der Nachfolge der aristotelischen praktischen Philosophie philosophische Hermeneutik als eine zeitgenössische Version der aristotelischen Phronesis. In seiner Hermeneutik verbindet er Geschichte, Interpretation und Ethik in einzigartiger Weise und vollzieht eine paradigmatische Wende, in der die Frage danach, was zu tun sein, beantwortet wird mit einem Dialog in/mit der Geschichte. Geschichte ist mit der Ethik durch einen »geteilten Horizont« verbunden, und infolgedessen kann »Selbstverstehen« erfolgen. Ibn Khaldun hat einen vergleichbaren Zugang zum Studium der Geschichte gewählt. Er verbindet sein Konzept der *'umran* als Wissenschaft der historischen Soziologie mit der Antwort auf die praktische Frage der *Eudaimonia*. Indem er auf der einen Seite Religion als einen Weg zum Glück des Menschen begreift und auf der anderen Seite die Geschichte als das Szenario menschlicher Erfahrung erforscht, kommt er zum soziohistorischen Konzept der *asabiyya* und kann die historische Möglichkeit von Religion erklären.

In diesem Sinne stellt die *'ilm al-'umran* selbst das Zentrum eines interdisziplinären Zugangs zur menschlichen Erfahrung dar, welches das Potenzial einer paradigmatischen Wende enthält, die komplexe Realität zu begreifen vermag.

Daniel LITTLE:

*Varieties of Social Explanation*  
Westview Press: Oxford 1991.

D. MARSH & G. STOKER:

*Theory and Method  
in Political Science*  
2nd Edition Playgrave  
New York 2002

M. MARTIN & L. MCINTYRE:

*Readings in the Philosophy of  
Social Science*  
MIT Press: Cambridge 1994

Paul ROTH:

*Meaning and Method in the  
Social Sciences*  
Cornell University Press  
Ithaca 1987

