

# **Einige Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen westlicher und islamischer Erkenntnistheorie**

Mohammad Hossein Safaei<sup>1</sup>

## **1. Einleitung**

### **1.1. Forschungsstand**

Obwohl in den letzten Jahren zahlreiche Bemühungen in Richtung einer Anpassung gemeinsamer problematischer, erkenntnistheoretischer Begriffe zwischen der islamischen und westlichen Philosophie unternommen wurden, bearbeiten diese Werke jedoch vor allem die Ganzheitlichkeit der allgemeinen Erkenntnis, ausgehend von den unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes Erkenntnis oder die Unterschiede zwischen der Wissenschaftsphilosophie und der Erkenntnistheorie.<sup>2</sup> Die vorliegende Untersuchung ist der Versuch ausführlichere und bedeutendere Probleme zwischen der islamischen und westlichen Tradition zu darzustellen.

### **2.1. Forschungsfragen**

Inwieweit entsprechen, die in der islamischen Tradition aufgeworfenen Theorien zur Kenntnis der Göttlichen Regeln aus gültigen Belegen, den zur Diskussion aufgestellten Theorien der allgemeinen Erkenntnis? Existiert die Möglichkeit des Vergleichs dieser beiden Traditionen miteinander?

---

1. PhD Philosophie, Shahid Beheshti University, Email: mhs13680@yahoo.com

2. Siehe als Beispiel eine Studie MuḥammadḤusainzādehs zu einem Vergleich zeitgenössischer Erkenntnistheorie.

Wenn nach der gängigen Disposition in der Erkenntnistheorie einige Indizien der Signifikanz der Internalismus oder Externalismus des islamischen Denkens betrachtet werden, existiert dann die Möglichkeit der Verwendung aller in der islamischen Tradition grundlegenden Werkzeuge?

Ist die Theorie der „subjektiven Geburt“ von Šahīd aṣ-Šadr die Lösung der Schwierigkeit der Induktion auf der Suche nach neuer Klarheit aus Gewissheit? Haben kritische westliche Erkenntnistheoretiker diese Art von Gewissheit und Wahrheit im Subjekt erkannt?

### 3.1. Hypothesen

Die Möglichkeit der Verwendung von Regeln dieser Wissenschaft ermöglicht auch die Stärkung der bekannten Mechanismen zur Erkenntnis und Schlussfolgerung der Göttlichen Regeln aus den gültigen Belegen unter den muslimischen Denkern. Der Märtyrer Morteżā Moṭahharī sagte dieses speziell zur Notwendigkeit des Einverständnisses zwischen islamischer Rechtswissenschaft mit den anderen Wissenschaften:

Es existiert kein Ausweg Wenn wir den Anspruch erheben, dass unsere islamische Rechtswissenschaft auch eine der wahren Wissenschaften der Welt ist, müssen wir die Methoden, die in anderen Wissenschaften befolgt werden, befolgen. Wenn wir das nicht befolgen, ist die Bedeutung die, dass sie (die islamische Rechtswissenschaft) außerhalb der Reihe der Wissenschaften steht. (Tabātabāyī et al. 1962, S. 64-65.)

Andererseits weisen die jahrelangen Bemühungen westlicher Gelehrter und das Fehlen einer definitiven Lösung des Induktionsproblems, auf die Ineffizienz der bisher zur Diskussion gestellten Theorien hin.

Die Theorie der „subjektiven Geburt“ von Šahīd aṣ-Šadr eröffnet die Möglichkeit einige neue Kapitel hinsichtlich der gängigen Erläuterungsstrukturen (Fundamentalismus (بنیان گرایی), Kohärenztheorie (انسجام گرایی) und Reliabilismus (اعتماد گرایی)) aufzuschlagen.

## 2. Internalismus der *Uṣūliyya* und Externalismus der *Aḥbārīya*

Obwohl die Begriffe der Erkenntnistheorie und ihre Entwicklung von der klassischen bis zur zeitgenössischen Philosophie in einer Vielzahl von Werken von Erkenntniswissenschaftlern in ausführlicher Weise Gegenstand der Untersuchung waren, wird im Folgenden, aber auch wegen der Einhaltung wissenschaftlicher Grundsätze und wegen eines Abrisses von

Fragen der Erkenntnistheorie, die die Möglichkeit von deren Anwendung und Verwendung in diesem Artikel für möglich erscheinen lassen, ein summarischer Überblick über Internalismus und Externalismus in der westlichen Tradition gegeben. Danach werden sie mit den dargestellten kognitiven Vorgehensweisen in der islamischen Tradition verglichen.

## 2.1. Externalismus und Internalismus

Eine der Fragen, die im Kapitel der Klärung der Kenntnis von den Problemen der Erkenntnistheorie nach den Schwierigkeiten des Gettier-Problems skizziert wurde, ist die Definition der zwei Begriffe Internalismus und Externalismus. Wenn das Verständnis einer Überzeugung von den inneren Zuständen des verstehenden Subjekts abhängt, bedeutet dies, dass sich alle benötigten Faktoren zum Verständnis dieser Überzeugung innerhalb der kognitiven Einsicht des verstehenden Subjekts befinden und so wird dieser ein Internalist sein. Nach der Definition von Internalismus, ist eine berechtigte Überzeugung, eine Überzeugung, für die ein Individuum gute Gründe hat. (Conee 2015: S. 15.) Außerdem ist diese berechtigte Überzeugung in dieser Vorgehensweise aus Sicht des verstehenden Subjekts veränderbar. Wenn „A“ eine Überzeugung hat, für deren Besitz es gute Gründe gibt, kann man diese angeben. Dem Vorbringen dieser Gründe die Person „B“, anstelle von „A“, Besitzer des Glaubens wird.

Wenn bei dem verstehenden Subjekt bei der Klärung der Überzeugung ein Mangel am kognitiven Zugang zu den Faktoren der Rechtfertigung der Überzeugung vorliegt, insofern, dass diese Faktoren außerhalb der kognitiven Einsicht des Individuums mit der Überzeugung liegen können, wird dieser ein Externalist sein. Nach der Definition des Externalismus können die Anforderungen für die Plausibilität einer bestimmten Überzeugung sogar dem entsprechen, dass das Individuum mit der Überzeugung deren Rechtfertigung nicht kennt.

Erkenntnistheoretischer Fundamentalismus (میناگرایی) ist die wichtigste plausible, epistemologische Erklärung bei Internalisten. Im erkenntnistheoretischen Fundamentalismus werden fundamentale Überzeugungen mit den direkt erfahrenen Geisteszuständen und anderen Überzeugungen verbunden, während diese Überzeugungen miteinander auch eine induktive Relation haben. Der erkenntnistheoretische Fundamentalismus kann, abhängig davon, ob er die vollständige Kenntnis

der Faktoren der Erklärung voraussetzt oder nur die Fähigkeit der Erlangung der Kenntnisse über diese Faktoren verlangt, in seiner Eigenschaft zum starken oder schwachen Internalismus zählen.

Nach Meinung der Internalisten ist die wesentlichste Erfordernis erkenntnistheoretischer Erklärung, dass die Akzeptanz einer Überzeugung in Verbindung mit dem kognitiven, aufrichtigen und wahren Ziel, rational und erklärend geschehen muss, demnach muss das Individuum mit der Überzeugung sich dem wahren Grund seiner Überzeugung bewusst sein.

Im Gegensatz dazu ist einer der wesentlichsten externalistischen Perspektiven die Vertrauenswürdigkeit. Bei der Vertrauenswürdigkeit wird der Glaube durch einen Prozess erzeugt, der durch eine echte Aufrichtigkeit die Überzeugung ermöglicht (Goldman, 1979: 1-23). In dieser Perspektive bestände keine Notwendigkeit, dass für das verstehende Subjekt ein bestimmter Glaube gerechtfertigt wurde und dieser zu der Rechtfertigung der Überzeugung einen epistemologischen Zugang gehabt hätte. Obwohl das verstehende Subjekt für die Wahrhaftigkeit seiner Überzeugung keinen Grund haben kann, kann mit diesem Zustand mindestens dessen Akzeptanz hinsichtlich des Epistemologischen plausibel gemacht werden.

Ausgehend von allen existierenden Definitionen bezüglich Internalismus und Externalismus kann man in folgende Definition einwilligen.

Nach dem Urteil der Internalisten basiert die Rechtfertigung einer inneren Angelegenheit (Bonjour 2010: S. 205; Chrisholm 1989: S. 7) auf dem Verstand des Subjektes und teils auf seinem geistigen Leben (Greco 2005: S. 258), das jenes Individuum nach einer direkten oder unmittelbaren Betrachtung auf Grundlage guter Indizien und Gründe (Feldman 2005: S. 273) bei sich findet.

Nach dem Urteil der Externalisten ist die Rechtfertigung eine unerreichbare Angelegenheit außerhalb des Verstandes (Audi 1988: S. 227) und das Ergebnis der Leistung eines Mechanismus, der eine verlässliche Überzeugung kreiert, infolgedessen wird die Überzeugung auf der Grundlage eines angemessenen kausalen Zusammenhangs mit der zu verstehenden Realität gebildet (Feldman 2005: S. 273).

## 2.2. Unterscheidung zwischen Beweis und Ursache in der Erkenntnistheorie

Sämtliche Theorien über die Erkenntnis lassen sich in zwei Kategorien einteilen: die Theorie der guten Logik und die Theorie der kausalen Logik. Eine der grundlegendsten Möglichkeiten der Klärung des Problems des Internalismus und Externalismus ist die Debatte zwischen den Verfechtern der Theorie der guten Logik (Internalisten) und den Anhängern der Kausaltheorie (Externalisten).

Nach der Theorie der guten Logik müssen einer wahren Überzeugung, um Kenntnis zu erlangen, Gründe oder Bezeugungen hinzugefügt werden. Dieses kann andere Überzeugungen, fühlbare Erfahrungen, bildliche Erinnerungen und andere Dinge beinhalten. Als Beispiel für diese Überzeugung sei angenommen, dass sich ein Ahornbaum hinter einem Fenster befindet. Aus der Perspektive eines guten Beweises könnte ein mögliches Argument für diese Überzeugung eine andere Überzeugung sein (die Überzeugung, dass der erwähnte Baum Blätter mit einer bestimmten Form hat oder vielleicht klären Sie endgültig die Gestalt des Baumes, wie er Ihnen erscheint (mit Ihren fühlbaren Erfahrungen)). Das sind die inneren und geistigen Zustände, mit denen eine Person beschäftigt ist. Ein anderes Beispiel sei von Ihnen angenommen, nämlich dass das Wetter draußen warm ist, Ihr Beweis für die Überzeugung ist, dass sie ein Gefühl der Wärme spüren und dies ist ein innerer Faktor, wohingegen der Zustand der Außentemperatur nicht zu dem inneren Faktor zählt. Die Beweise einer Person für eine Überzeugung sind Dinge, die das Individuum füreinander, zumindest in einer normalen Situation, Ihnen schildert und als Unterstützung seiner Überzeugung auf jene verweisen kann.

Basierend darauf sind die Gründe des Individuums Dinge, für die dieses Individuum, um Überzeugungen zu bilden, deren Verlauf mit denen beginnen muss. Diese Überzeugungen enthalten die Art, wie sie der Person erscheinen und die Sichtweise der Person und die bildlichen Erinnerungen des Individuums, und es bindet seine anderen Überzeugungen mit ein. Geistige Dinge existieren, auch im Internalismus, zumindest nach der Interpretation, die hier gegeben wurde, in einer Perspektive, wonach diese kognitiven Dinge eine bestimmte Kategorie von den wesentlichen erkenntnistheoretischen Tatsachen einer jeden Person bestimmen.

Im Gegensatz dazu sind Dinge, was die Kausaltheoretiker für die Konstruktion von Theorien betonen, weitgehend von externen Faktoren geleitet. Die Tatsache, dass die Überzeugung eines Individuums in bestimmter Weise im Hinblick auf die Kausalität mit einem Zustand der Welt verbunden ist, ist keine Tatsache, im inneren Denken des Individuums. Es ist dies auch im eigenen Wesen keine Tatsache, die auf Beweisen beruht. Natürlich kann man für kausale Verknüpfungen Gründe haben, aber diese Gründe oder Beweise unterscheiden sich von denen der internalistischen Theorie. Demnach sind die Theoretiker der guten Beweise der Ansicht, dass Erkenntnis, zusätzlich zur wahren Überzeugung, auch eine geeignete Form von inneren Faktoren braucht; damit sind gute Beweise oder Bezeugungen gemeint, die jene Überzeugungen unterstützen. Jedoch glauben Kausaltheoretiker, dass es für Erkenntnis wahre Überzeugung und zudem die Hinzufügung des Richtigen von den äußeren Faktoren bedarf, das heißt es bedarf einer geeigneten kausalen Verbindung.

Wir müssen Internalismus in einer Weise betrachten, dass sie ähnliche Theorien mit guten Beweisen einschließt und im Gegensatz dazu im Externalismus in gleicher Weise berücksichtigen, dass ähnliche Theorien mit der Kausaltheorie Einbezug finden oder sagen, dass Internalismus der Begriff von Erkenntnis ist, der einer Erklärung bedarf, während aus der Perspektive des Externalismus, Erkenntnis einen präzisen kausalen Zusammenhang und keine Erklärung braucht (Steup and Sosa, 2005: 272-274).

### 2.3. Erklärung durch *Uṣūliyya* und *Aḥbārīya*

In der Welt des Islam haben schiitische Gelehrte<sup>3</sup> für den Zugang zu den göttlichen Geboten zwei Lösungswege ausersucht und wurden in zwei Klassen unterteilt, nämlich Gelehrte der *Uṣūliyya* und der *Aḥbārīya*. Mit dem Beginn der kleinen Verborgenheit im Jahr 260 der *Hiġra* und dem Fehlen eines unmittelbaren Zuganges zu den 12 Keuschen Imame (Friede sei mit

---

3. Dieser Artikel basiert auf dem auf dem schiitischen Islam im Gegensatz zu dem sunnitischen Islam. Die Gründe für die Differenzen zwischen Muslimen sind vor allem zwei:

- 1) Der Konflikt um die Nachfolge des Propheten, der zur Entstehung der zwei Glaubensrichtungen, der Schiiten und Sunniten, führte.
- 2) Der Konflikt um die Herleitung der Gebote aus dem Koran und der Sunna, der bewirkte, dass jede Glaubensrichtung sich in einige kleinere Schulen teilte.

ihnen) wurde ein neues Denken ersichtlich, dass eine Erweiterung der Denkansätze aus der Zeit der Anwesenheit der Imame war, durch Gelehrte wie Muḥammad ibn Ya‘qūb Kulainī (gest. im Jahr 329 nach der *Hiğra*), ‘Alī ibn Bābawaih Qumī (gest. im Jahr 328 nach der *Hiğra*) und Abū Ğa‘far Muḥammad ibn ‘Alī ibn Bābawaih Qumī, bekannt als Scheich Ṣadūq (gest. im Jahr 381 nach der *Hiğra*), die durch das sich Begnügen mit den Hadithen und der Nichtübertretung von diesen, den Zugang zu den Geboten, gemäß den religiösen Gesetzen verbreiteten. Dieses Prinzip wurde später als *Aḥbārīya* bekannt.

Im Gegensatz zu diesem Denkansatz wurden im Laufe der Zeit allgemeine und ganzheitliche Lehrsätze von Seiten einiger Denker, wie Scheich Mufīd (gest. im Jahr 413 nach der *Hiğra*), Sayyid Morteżā (gest. im Jahr 436 nach der *Hiğra*) und Scheich Ṭūsī (gest. im Jahr 460 nach der *Hiğra*) für den Zugang zu den Abweichungen aus den Grundprinzipien aufgestellt. Diesen Ansatz nannte man *Uṣūliyya*. Die *Aḥbārīya* greifen für ihre Auffassung nur zu stützenden Belegen und viele von ihnen erkennen die Offenbarungen des Korans auch nicht als Beweis, weil sie glauben, dass der Koran nicht für alle verständlich ist, sondern nur jene, denen der Koran offenbart wurde (dem Propheten und den reinen, unfehlbaren Imamen), können den Koran verstehen. Folglich sind für die *Aḥbārīya* das Kriterium des Handelns die Überlieferungen, welche in den vier Büchern (*kāfi, man lā yaḥzuruh al-feqīyeh, taḥḏiyab al-‘aḥkām, estebṣār*) und anderen anerkannten Schriften erwähnt werden. Nach ihrer Auffassung wurde die Darlegung der Gebote durch Überlieferungen vervollständigt. Im Ergebnis befahlen die *Aḥbārīya*, als der 12. Imam abwesend war, in äußerer Gestalt als die *aḥbār* zu agieren. Es ist ein ganzheitliches Prinzip des Kriteriums ihres Wirkens etabliert worden und insofern, dass alle Dinge, in denen die Möglichkeit des Verbots innewohnt verboten und alle Dinge, in denen die Möglichkeit der Notwendigkeit innewohnt, bindend sind. Insgesamt kann man das Entstehen der *Aḥbārīya* auf drei Gründe zurückführen:

1. Die Hinwendung zur Wissenschaft der Prinzipien und die Rechtfertigung ihrer Authentisierung führt zur Entfernung von den Hadithen der *ahl al-bait* (Friede sei mit Ihnen).
2. Die *Aḥbārīya* vermuteten, dass die Begründer und Initiatoren der ursprünglichen Wissenschaft Gelehrte der Sunna waren und das Aufkommen dieses Denkens unter der *Imāmiyya*, nach der

Verborgenheit des *Emām-e zamān* (Friede sei mit ihm) geschah. Im Ergebnis ist die Annahme der Wissenschaftsprinzipien gleichbedeutend mit der Billigung der sunnitischen Schule. Im Endeffekt steht der Zugang zu den Geboten nach diesen Wissenschaftsprinzipien im Widerspruch zu der Glaubensrichtung der *ahl al-bait* (Friede sei mit Ihnen).

3. Weil die Grundlage der meisten prinzipiellen Debatten Regeln der Vernunft sind, während die Imame uns Interpretation nach Meinungsverboten haben, hat daher im Verständnis von Fragen die religiösen Gebote betreffend, der Verstand keinen Platz. Dementsprechend sind allein Texte der Weg zum Verständnis von religiösen Fragen (Qāyīnī 1997: Nr. 15/ Šarīfī 1963; Nr. 32).

Der *Mohades* Astarābādī, als Verfechter der *Aḥbārīya*, verfolgt im ersten Kapitel des Buches „Der Nutzen der Zivilisation“ durch die Aussage: „Die Zulässigkeit des Festhaltens an einem mutmaßlichen Zugang zu Rechtfertigungen wird durch die Urteile des Allerhöchsten oder seinen Geboten aufgehoben und es besteht die Notwendigkeit, beim Verlust der Legitimität durch das Urteil des Allerhöchsten aufzuhören.“ das Ziel der Aufhebung mutmaßlicher Schlussfolgerungen in den göttlichen Geboten.

Im zweiten Kapitel des Buches wird unter dem Titel „Die Erläuterung der verständlichen Beschränkung des Nicht-Religiösen aus den Rechtsfragen, ist das ursprüngliche und subsidiäre Hören des Wahrhaftigen.“ das Thema der Beschränkung der Belege auf die unwesentlichen religiösen Gründe, die von den *ahl al-bait* (Friede sei mit ihnen) vernommen werden, aufgeführt und dafür werden neun Gründe aufgezählt.

Der fünfte Grund wird folgendermaßen kommentiert: „Es wurde berichtet, dass die reinen unfehlbaren Imame, Friede sei mit ihnen, häufig darüber berichteten, dass die Absicht des Erhabenen aus Seinem Ausspruch stammt: Frage die, die wissen, wenn man es nicht weiß, denn man ist verpflichtet, sie zu bitten, Friede sei mit ihnen, in allem, was er nicht wusste“, nämlich, dass jeder Weg außer der Zuwendung zu den *ahl al-bait* (Friede sein mit ihnen) mutmaßlich erscheint und bezüglich des neunten Grundes, der auch von Scheich Anṣārī zitiert wurde, heißt es „Eine erhabene Minute, welche mir durch die Gnade Gottes des Allmächtigen bewusst machte, ist, dass es zwei Arten theoretischer Wissenschaften gibt.“ Es wird der Erhalt von Irrtümern in den Schlussfolgerungen als Grund zum

Verbot jeglicher Mittel, außer der Wendung an die *ahl al-bait* (Friede sein mit ihnen).

Im Ergebnis kennt Astarābādī zwei Arten der Wissenschaften, nämlich die notwendige rationale Wissenschaft und die theoretische, rationale Wissenschaft. Im ersten Teil ist Wissenschaft deswegen immun gegen Irrtümer in Form und Materie, weil es zu einer Materie führt, die nahe des Sinns ist. Der Irrtum wird nicht aus Gründen der Form nichtvorliegen, weil in der Wissenschaft der Logik die richtige Form der Beweisführung überprüft wird. Der Irrtum aus Gründen der Materie wird, wegen der Verwandtschaft der Materie in den rationellen, notwendigen Wissenschaften mit dem eigentlichen Sinn auch nicht auftreten. Die Wissenschaft der Geometrie, der Arithmetik, die meisten Abschnitte der Logik sind in diesem Teil enthalten.

Beim zweiten Teil, das heißt bei den notwendigen rationellen Wissenschaften, wird, obwohl sie in Sachen Form richtig aufgestellt sind, wegen des Fehlens der Nähe zu ihrer sinngebenden Materie, eine Immunität vor Irrtümern in der Materie nicht auftreten und es wird keine Wissenschaft außer Verdachtsmomenten von ihnen erreicht. Philosophie, Theologie, Prinzipien der Jurisprudenz, Fragen der Rechtstheorie und einige Lehrsätze der Logik, wie zum Beispiel „Die Essenz ist nicht die Komposition zweier gleicher Dinge“, oder „das Gegenteil des Gleichen ist gleich“ sind Teile des zweiten Teils. Aus diesem Grund ist der einzig mögliche Weg, um Irrtümer zu vermeiden, die Zuwendung zu den Überlieferungen der *ahl al-bait* (Friede sein mit ihnen) (Astarābādī 2005/ 1: S. 255-57).

Der *Mohades* Astarābādī und seine Anhänger (der *Mohades* Bahrainī und Sayyid Ġazā'irī) erkennen den rationellen Verstand in theoretisch-rationellen Weisungen (im Gegensatz zu den notwendigen, rationellen Weisungen) als fraglichen Verstand und nicht als maßgeblich an.

Astarābādī lehnt die Befürwortung verdächtiger Präferenzeinstellungen ab, wenn der Konflikt der fraglichen Beweise wegen des Fehlens der Erlaubnis seitens des Gesetzgebers besteht und mangels eines Gebotes der maßgeblichen Vernunft (al-Kāzīmī 1985/1: S. 272). Diese Weisung ist der Grund des Anspruchs, dass die *Aḥbārīya* das maßgebliche Gebot der

notwendigen und maßgeblichen Vernunft, im Gegensatz zum Gebot der Vernunft, in den Theorien akzeptiert.

Er formuliert in der Fortsetzung in Kapitel 12 folgendermaßen: „Die Philosophen und Gelehrten des Islam haben den Glauben in eine Übereinstimmung mit der Realität und eine Nichtübereinstimmung mit der Realität geteilt. Dem Verständnis, nach den Worten der unfehlbaren Gefährten – Gottes Segen und Friede seien mit ihnen – , entzieht sich der zweite Teil“. Die Aufteilung des unfehlbaren Glaubens in den unfehlbaren Glauben entsprechend der Realität und den unfehlbaren Glauben, der nicht der Realität entspricht, erkennt er als eine irrtümliche und gegensätzliche Interpretation des Wortes der ahl al-bait (Friede sein mit ihnen). Gewissheit, seiner Sicht nahe ein besonderes Motiv, weil er das Gefühl hat, dass außer diesem nichts errungen wird (al-Kāzīmī 1985/1: S. 476-78).

### 3.2.1. Hinweise auf Internalismus in der *Uṣūliya*

Wenn man die Herkunft des Internalismus betrachtet, liegt der Beginn in der traditionellen Deontologie. Deontologie, Rechtfertigung, Fundamentalismus und Internalismus sind verbundene Gegenstände und entwickelten sich im Verlauf aneinander (Platinga 1993: S. 11)

Beispielsweise ist John Locke zufolge der Grund für die Rechtfertigung einer Theorie, dass in Anbetracht der vorhandenen Indizien, diese Überzeugung wahrscheinlich ist. Nach Meinung Descartes ist die Sicherheit einer Theorie der Grund für deren Rechtfertigung. In diesem sind Übereinstimmung und Schlüssigkeit das Kriterium der Rechtfertigung der Überzeugung. Ein Mensch wird mit Leichtigkeit den Grund der Rechtfertigung einer Theorie und das Kriterium von dessen Rechtfertigung (weil sie in der subjektiven und inneren Wahrnehmung liegt) begreifen (Platinga 1993: S. 19-22).

Man kann sagen, dass der erkenntnistheoretische Fundamentalismus die epistemologische, subjektive Pflicht ist, im Gegensatz zu Funktionshorizonten und Objektivität. Vielleicht besteht die wahre Aufgabe einer Person darin „A“ zu tun, aber sie vermutet ihre Aufgabe sei „B“. An dieser Stelle muss die Person „B“ tun und, wenn sie „B“, was ihre persönliche Pflicht ist, nicht erledigt, verdient sie Rüge und Tadel. Missetaten und das Zustehen von Tadel sind bezogen auf persönliche

Pflichten. Locke und Descartes haben von unseren persönlichen Pflicht gegenüber unseren Überzeugungen gesprochen und haben folglich einige Probleme aufgerissen, die Schuld, Unschuld, Lobpreis und Tadel beinhalten. Descartes glaubt, dass wenn das verstehende Subjekt eine nicht maßgebliche Weisung gutheißt, steht ihm Tadel zu und er hat seine objektive und subjektive Aufgabe missachtet (Platenga 1993: S. 19-22).

Diese Art der Bestätigungen, abgeleitet aus der Rationalität und deren erkenntnistheoretischen Grundlagen, ist genau anpassbar auf den prinzipiellen Ansatz; die Wissenschaft der islamischen Jurisprudenz wird geschildert als die „Kenntnis der subsidiären Rechtsprechung über die sich aus Details ergebenden Beweise“ (al-‘Āmili 1997: S. 90) und auch die Wissenschaft der *uṣūl-e feqh* wird definiert als „Regelungen, die den Weg ebnen, für die Legitimation der subsidiären Gebote aus ihren Beweisen“ (al-Ḥaidarī 1991: S. 47).

Der Gelehrte Muḥammad Ġarawī Iṣfahānī betrachtete zu Beginn der Diskussion um *iğtihād* und *taqlīd* aus dem Buch *nihāyatu ad-dirāyati* Wissenschaft und Kenntnis als denselben Beleg für bekannte Gebote (حجت به حکم). Deshalb ist die Erlangung der Belege über die Gebote, dasselbe wie die Wissenschaft der Gebote. Mit klareren Worten formuliert, ist die Überwindung der Widersprüche die Kenntnis der Gebote. Vielleicht kann man dieses Urteil von Muḥammad Ġarawī Iṣfahānī mit anderen seiner Theorien so ergänzen, dass die Verwendung der Wissenschaft und Kenntnis, die in der äußerlichen Erscheinung als das Buch Gottes und der Sunna, auf den Grundlagen der Weisen und der Signatur des Gesetzgebers basieren, und nicht, dass Entschuldigung und Ausführung dieser Wissenschaft als göttliches Gebot galt. Die Weisen schließen in diesen Fällen die Möglichkeit von Handlungen gegen die Gebote aus, und dieses ist nichts außer der Kenntnis dieser Verdachtsmomente in ihrer Funktionsstellung (Iṣfahānī 1993/3: S. 429).

In der *uṣūl-e feqh* führt, der Zufriedenheit des Guten gemäß, die Nichtbeachtung des Motivs, der Kausalzusammenhänge und einiger anderer Theorien, so das Thema, wenn Verpflichtungen ein Wohlwollen des Untersagens von Voraussetzungen auferlegen, zu nicht erhaltener Sicherheit. Für sie wird Sicherheit aus religiösen Geboten errungen und diese Sicherheit über intrinsische Authentizität bleibt bestehen (Qomī 2007/1:

S. 278). Die Neigung zum Internalismus ist der dominierende Ansatz. Darüber hinaus wird der erkenntnistheoretische Fundamentalismus in der Rechtfertigung einer Überzeugung der Wesentlichste der Gründe dafür sein, das verstehende Subjekt in die Kategorie des Internalismus einzuordnen.

In der gegenwärtigen Struktur der Wissenschaft der *uṣūl-e feqh* wird die Frage von der intrinsischem Authentizität der Sicherheit, vor der Debatte der Belege des *iğtihād*, (glaubhafte Ansichten) vorgebracht. Tatsächlich erkannten Gelehrte der *Uṣūliya*, Beweise der intrinsischem Authentizität der Sicherheit, die Authentizität mutmaßlicher Hinweise ist formal und sie begründen die Ansichten der Authentizität durch die Bezugnahme auf die intrinsische Authentizität der Sicherheit (al-Kāzīmī 1985/3: S.7), (Mozafer 1991/2: S. 18), (Hā'eri 1997: S. 325); Infolgedessen ist die Sicherheit der epistemologischen Infrastruktur oder die Darlegung der Grundthese sowie die mutmaßlichen Hinweise, auf der Sicherheit aufgebaute epistemologische Strukturen.

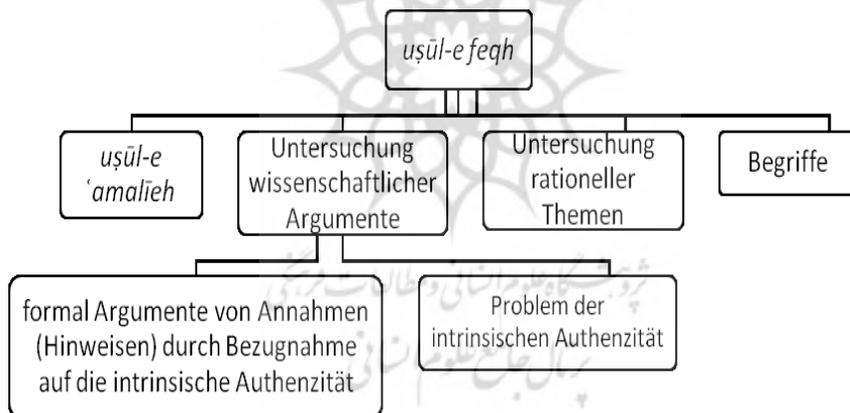


Abb.1: verschiedene Bereiche der Wissenschaft der *uṣūl-e feqh*

### 2.3.2. Belege für Externalismus in der *Aḥbārīya*

Im Gegensatz zur Vorgehensweise der *Uṣūliya*, die sich mit der Begründung begnügt, das göttliche Gebot zu erreichen, beharrt die *Aḥbārīya* auf der Notwendigkeit einer Maßnahme zum Erhalt einer zuverlässigen Methode zur Erlangung des Göttlichen Gebots.

Vertrauenswürdige sind eine Gruppe von Externalisten, die allein in der Form, dass die Überzeugung aus einer Quelle glaubwürdigen Ursprungs stammt, diese als berechtigt anerkennen. In diesem Ansatz ist das Bewusstsein von ihrer Rechtfertigung und Darlegbarkeit nicht erforderlich. Dieser Ansatz gilt hinsichtlich der traditionellen Analysen als eine große Wendung. In der traditionellen Erkenntnistheorie beziehen sich erkenntnistheoretische Fragen auf Logik und Systematik, aber die Vertrauenswürdigen bestehen, anstatt auf die Gründe, weswegen eine Person eine Überzeugung hat, zu betonen, auf Kenntnis. Und zwar wird die Kenntnis erstens und grundsätzlich in Verbindung mit den Kausalzusammenhängen erkannt. Wie herausgearbeitet, führt die Betonung der Rolle des Motivs in der Rechtfertigung der Überzeugung, die Erkenntnistheorie in die Richtung einer externalistischen Perspektive (Mobinī 2002, S. 84).

Liegt der Grund für die Entstehung des Externalismus in der Erkenntnistheorie in dem Zweifel, ob das, was akzeptiert wurde, die notwendige Verbindung zum Wahren garantiert? Dieser Zweifel ergibt sich auch aus der Möglichkeit, dass unsere Überzeugungen unreal sind. Demnach müssen wir zusätzlich zu dem was wir wissen, auch die Vertrauenswürdigkeit des Mechanismus der Begründung der Überzeugung berücksichtigen.

Am Anfang dieses Kapitels wurde herausgearbeitet, dass Esterābādī als Verfechter der *Aḥbārīya* die Einteilung des unfehlbaren Glaubens in einen unfehlbaren Glauben konform mit der Realität und einen unfehlbaren Glauben nicht konform mit der Realität als irrig und falsche Interpretation der Worte der *ahl al-bait* (Friede sein mit ihnen) erkennt. Gewissheit wird bei der *Aḥbārīya* nur von einem Sinn oder Dingen mit einem Sinn nahe zusammengebracht, andere existierende Wege, wie philosophische Argumente, werden auf Grund des Nichtvertrauens in das Ergebnis nicht mehr als bloße Annahme sein. Das Ergebnis der Überlegung ist, dass die *Aḥbārīya* an die Deontologie glaubt, aber nicht wie die *Uṣūliya* internalistisch ist und mehr externalistische Neigungen in der Art der Vertrauenswürdigkeit hat.

Aus den Worten der *Aḥbārīya* werden zwei Dinge herausgestellt. Erstens, dass aus der Ansicht der *Aḥbārīya* die rationale Methode keine

vertrauenswürdige Perspektive ist, um sich der Realität anzunähern. Der zweite Punkt ist, dass die Endgültigkeit die einzige Beschreibung des Zustandes der Wissenschaft innerhalb des verstehenden Subjekts ist. Wenn aus rationalen Prämissen aufgrund ihres Nichtrealismus bei der *Aḥbārīya* kein definitives Ergebnis erreicht wird, heißt das, dass das Erreichen der Endgültigkeit abhängig von dem Realismus ist. Realismus wird auch mit Wissenschaft erreicht. Letztendlich wird eine Endgültigkeit nur in Form der Verwirklichung der verpflichtenden Wissenschaft konstituiert. Das Zuwider der *Aḥbārīya* mit einer zu früh erreichte Endgültigkeit besteht auch aufgrund des Nichtvertrauens in die Methode zum Erhalt der Endgültigkeit (oder der Realität).

Vertrauenswürdigkeit wohnt kein Widerspruch inne zum Verantwortungsbewusstsein und der Deontologie, welche mehr in der internalistischen Wiedergabe der Kenntnis betont wird. Auch im Externalismus bedarf es des Verantwortungsbewusstseins für die Rechtfertigung einer Erkenntnis, mit dem Unterschied, dass sich im Externalismus die erkenntnistheoretische Bewertung aus dem Vertrauen (dem Augenmerk auf dem Grund jeder Überzeugung) zum Inhaber der Überzeugung (Vertrauen des verstehenden Subjekts auf einen zulässigen Prozess) verändert. Die zugehörige Rechtfertigung des Externalisten (in der ersten Stufe) sind die rationalen Tugenden oder die Charakteristika eines Verhaltens des verstehenden Subjekts. Diese rationale Tugenden (in der zweiten Stufe) gelten auch als Quelle der plausiblen Überzeugungen der Person (Code 1987: S. 44)

Die Zuwendung zu der Ähnlichkeit der Grundlagen der *Aḥbārīya*, zu dem was in der westlichen Philosophie vorgebracht wurde, hat einen Präzedenzfall und ist bereits früher auch von Seiten mancher der *Uṣūliya* besprochen worden. Šahīd Šadr hält die Ansicht von Ayatollah Borūġerdī über die Durchdringung des Empirismus und Empfindsamkeit aus der westlichen Philosophie in das islamische Denken aus Gründen der zeitlichen Symmetrie der beiden Traditionen als unmöglich (al-Hāšemī aš-Šāhruđī 1996/4: S. 125) und vielmehr gesteht er, dass die *Aḥbārīya* aus zeitlicher Perspektive früher als die empirische Philosophie des Westens anzusiedeln ist (as-Šadr 1975/1: S. 44).

Obwohl der Einfluss westlicher Empfindsamkeit zu einem der Faktoren des Auftretens der *Aḥbārīya* gezählt wird, obgleich der existierenden Gemeinsamkeit in den erkenntnistheoretischen Hypothesen zwischen der empiristischen Bewegung in Europa und der *Aḥbārīya* im Islam, wird auch ein wichtiger und markanter Unterschied zwischen beiden Strömungen beobachtet. Die Unachtsamkeit der Vernunft gegenüber sowie dem Sinn und der Empirie Authentizität zu geben, führte in Europa zu Ketzerei und Atheismus, aber dieses Urteil trat im Islam und zwischen den Anhängern der Denkweise der *Aḥbārīya* mit dem Ziel hervor religiös zu handeln und religiöse Kenntnisse zu beleben (as- Ṣadr 1395/1: S. 44).

### 2.3.3. Ein lokaler Skeptizismus in einem Zweig der *Uṣūliya*

Am Ende dieses Kapitels ist ein Hinweis auf die erkenntnistheoretischen Quellen der Strömung der *ensedādi* bei der *Uṣūliya* nicht uninteressant. Im Skeptizismus sagt das verstehende Subjekt nicht: „Ich habe keine Erkenntnis, sondern er kann es nicht wissen.“ Dies ist hier keine Diskussion über das Vorkommen der Erkenntnis, es ist die Rede von der Möglichkeit der Erkenntnis. Seine Behauptung betrifft die Unmöglichkeit des Verständnisses der Erkenntnis und nicht die Unmöglichkeit von deren Vorkommen. Seine Behauptung der Unmöglichkeit des Verständnisses der Erkenntnis ist bei dieser Strömung als Unwissenheit zu verstehen und sie glaubte auch an die Unfähigkeit im Wissen. Das ist genau die skeptizistische Behauptung. In der zeitgenössischen Erkenntnistheorie wohnt dem Skeptizismus eine universelle, populäre und globale Diskussion inne, die im Gegensatz zu einem dezidierten und lokalen Skeptizismus vorgebracht wird (Moḥammadzāde 2009: S. 136). Islamische Rechtsgelehrte dieser Strömung, die auf dem Gebiet der Jurisprudenz und der Göttlichen Gebote Zweifel hatten, waren tatsächlich von einem lokalen Skeptizismus überzeugt.

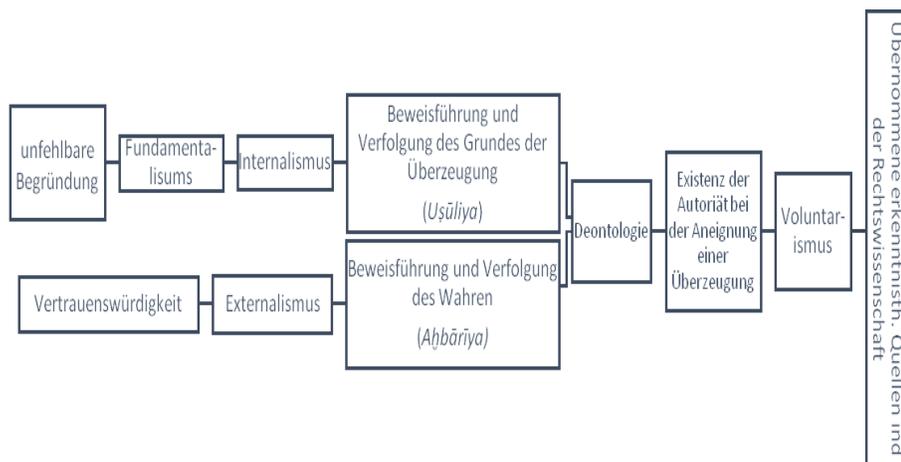


Abb. 2: Schaubild der erkenntnistheoretischen Grundlagen der islamischen Rechtswissenschaft

### 3. Die Theorie der „subjektiven Geburt“ von Šahīd aṣ-Šadr

Wie bereits formuliert wurde, ist eine der erkenntnistheoretischen Theorien, die in der islamischen Tradition ausgearbeitet wurden, die Theorie der „subjektiven Geburt“ von Šahīd aṣ-Šadr. Sie existiert unter anderem in dem Bemühen die Ablehnung der Methoden der vorherigen Gelehrten in der Feststellung der Autorität für jede Gewissheit, durch die Kalkulation der offenbaren, heutigen Möglichkeiten zusammen mit der Begründung der richtigen Weise für die Erringung der Gewissheit für die verpflichtete Person vorzulegen.

Šahīd aṣ-Šadr hat in seiner Theorie für die Induktion und die Erringung der Gewissheit aus dieser zwei Stufen, nämlich die objektive und die subjektive Geburt herausgearbeitet. Er teilte die Gewissheit in drei Gruppen: logisch, subjektiv und objektiv und versucht die erhaltene Gewissheit aus der Induktion zu begründen. Nach der Ansicht von Šahīd aṣ-Šadr ergibt sich der Hauptteil der Erkenntnis und Gewissheit des Menschen aus der Induktion.

Natürlich ist Šahīd aṣ-Šadr kein Vordenker der Begründung der erhaltenen Erkenntnis aus der Induktion gewesen, sondern Empiriker tätigten die ersten Bemühungen in Richtung einer Ablehnung der Annahmen der Rationalisten, welche allein durch den Weg der Deduktion schlussfolgern (Aristoteles 1980: S. 28; Ḥoramšāhī 1991/ 8: S. 79-93). Šahīd aṣ-Šadr hat unterdessen in dem Buch *‘al-āṣas ‘al-manṭiqīyah* mit der

Ablehnung der Theorien der Rationalisten (Bezugnahme der Induktion auf Analogien zur Kreation von Wissenschaft) und der Empiriker (als Beispiel die Theorie der geistigen Gewohnheit von David Hume über Induktion), versucht, eine neue Erklärung des Problems der Induktion und der richtigen Methode zum Erhalt einer schnellen Überzeugung, die in der *uṣūl-e feqh* rechtmäßige Autorität hat, vorzustellen (aṣ-Ṣadr 1985: S. 113).

Er formulierte seine Ansicht in gleicher Weise in seinem anderen Buch *falsafatunā*.

Das Hauptproblem affirmativer Erkenntnis ist das, worauf die Humanwissenschaft aufgebaut wird. Was ist der Ursprung menschlichen Wissens hinsichtlich der Strukturen berechtigter Überzeugungen und das, was zur Kassation der Wahrheit von anderem als ihr selbst führt? Darüber gibt es zwei Denkschulen. Die Schule der Vernunft, die auch die islamische Philosophie bestimmt. Die Schule der Empirie, welche eine materielle Philosophie ist, wie im Fall des Marxismus. Die subjektive Schule ist der Schule der Vernunft, in der Nichtausschließlichkeit der Erkenntnis in Empirie und Empfindsamkeit, gleichgesetzt. Im Gegensatz den Rationalisten aber, hält sie das Aufkommen der Erkenntnis, neben der objektiven Geburt, auch in der subjektiven Geburt für möglich (aṣ-Ṣadr 1980: S. 84). In Anbetracht dessen, was vorgebracht wurde, steht die Theorie von Šahīd aṣ-Ṣadr zwischen Rationalismus und Empirismus.

Das grundlegende Problem in der Wissenschaft als Folge der Induktion ist, dass vielleicht das daraus erhaltene Ergebnis in vielen Fällen allein in den überprüften semantischen Extensionen wahr ist und die allgemeine Regel bezüglich aller Fälle, mit der besonderen Art der Überprüfung, falsch ist. Das ist der bedeutendste Mangel der Begründung der Induktion, die ein Nichtvorzeigen logischer Ergebnisse verursacht.

Daher wird jede Induktion allein mit der Akzeptanz und Berücksichtigung der folgenden Punkte Wissenschaft kreieren wird.

- Jedes Phänomen bedarf einer Ursache.
- Man muss den Hauptgrund von zufälligen Ursachen in jedem Phänomen unterscheiden. Beispielsweise muss festgestellt werden, dass die Ursache der Ausdehnung von Eisen Wärme ist. (Es ist möglich, dass das

Ereignis der Ausdehnung des Eisens während einer Erwärmung zufällig geschieht.)

- Diese Kausalität könnte sich auch in Zukunft fortsetzen.

Existiert aber eine Gewähr für die Erreichung dieser Bedingungen bei jeder Induktion?

Diese Frage nach dem Problem ist als der Begriff „Induktion“ bekannt geworden. Šahīd aṣ-Šadr hat in seiner Theorie danach gesucht, mit der Beibehaltung der erkenntnistheoretischen Begründung und der direkten Beobachtung einiger Beweismittel von jeglicher Art, den Mechanismus der Bildung von begründeter Gewissheit beim Menschen zu erreichen.

Nach seiner Klassifikation haben die Humanwissenschaften drei Kategorien:

1. rationelle und apriorische Erkenntnis, wie das Prinzip der Nicht-Gegensätzlichkeit

2. sekundäre Erkenntnisse, die mittels primärer Kenntnis durch wahre Geburt gewonnen werden, wie die theoretischen Probleme der euklidischen Geometrie

3. sekundäre Erkenntnisse, die mittels primärer Kenntnis in Form der subjektiven und individuellen Geburt entstehen, wie allgemeine Folgerung aus der Induktion, in denen keine logische Verbindung zwischen Empirie und der allgemeinen Folgerung zur Erringung von Erkenntnissen innewohnt. An dieser Stelle hat eine individuelle oder subjektive Geburt stattgefunden. Alle Erkenntnisse, die der Verstand aufgrund der subjektiven Geburt hervorgebracht hat, müssen zwei Stufen passieren:

a) Am Anfang passieren sie die wahre und objektive Geburt mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung. In dieser Stufe erhält man nur die Steigerung der Wahrscheinlichkeit, und die Annahme der Konsequenz von der Induktion wird nicht zur Gewissheit umgewandelt (aṣ-Šadr 1985: S. 133).

b) In der folgenden Stufe erhält man mit der subjektiven Geburt aus der Induktion die Gewissheit (aṣ-Šadr 1406: S. 133).

Im Folgenden sind die Stufen zum Erhalt der Gewissheit durch die Induktion ausführlich herausgearbeitet.

### 3.1. Die erste Stufe in der Induktion für den Erhalt einer berechtigten Gewissheit

Die Induktion der ersten Stufe (objektive Geburt) gelangt, nach wahrer Folgerung, ohne das Stadium der Vermutung zu durchschreiten, zur Gewissheit und zum Erhalt der höchsten Stufe der Wahrscheinlichkeit.<sup>4</sup> An dieser Stelle versucht Šahīd aṣ-Šadr für die Erklärung von „Wahrscheinlichkeit“, während der Wiedergabe einiger gebräuchlicher Beschreibung dieser, seine Definition von „Möglichkeit“ mit der allgemeinen Wissenschaft in der *uṣūl-e feqh* zu untermauern.

Wahrscheinlichkeit besteht in der gängigen Folgerung aus der Teilung der wünschenswerten Anzahl der Mittel durch die Gesamtheit der möglichen Mittel. Diese Definition ist auf einige Probleme, wie der Ferne der Beschreibung (bei der Definition der Wahrscheinlichkeit, wurde Wahrscheinlichkeit verwendet) und des Nicht-universellen Charakters (alle Mittel von identischer Wahrscheinlichkeit) getroffen (aṣ-Šadr 1985: S. 157-164). Aus diesem Grund stellt Šahīd aṣ-Šadr die Definition und einige Bedingungen Wahrscheinlichkeit mit Hilfe der allgemeinen Wissenschaft in der *uṣūl-e feqh* dar, um vor den hervorgebrachten Problemen in Sicherheit zu sein (aṣ-Šadr 1985: S. 165)

Šahīd aṣ-Šadr erinnert am Anfang an den Umstand des Prozesse bei den Babis, nämlich der Notwendigkeit der Umwandlung jeder allgemeinen Wissenschaft mit einer kompatiblen Umgebung (die Wahrscheinlichkeit des Vorkommens zweier oder mehrerer Richtungen zu gleicher Zeit ist vorstellbar) zu einer allgemeinen Wissenschaft mit einer inkompatiblen Umgebung (Es ist nur die Möglichkeit des Auftretens allein einer Richtung

---

4. Wenn wir eine Münze einmal in die Luft werfen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass Kopf kommt 50 %. Wenn das zweimal wiederholt wird, beträgt die Wahrscheinlichkeit für Kopf 25%. Wird es dreimal wiederholt, ist die Wahrscheinlichkeit 12,5 %. Wenn es viermal wiederholt wird, liegt die Wahrscheinlichkeit bei 6,25 %. Wenn es zehnmal wiederholt wird, ist die Wahrscheinlichkeit bei  $1:2^{10}$  (1024 Zustände). Wenn wir die Münze einhundertmal in die Luft werfen, ist nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die Wahrscheinlichkeit, dass einhundertmal Kopf kommt  $1:2$  mit der Potenz 100. Je öfter die Münze geworfen wird, ist nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die Möglichkeit gegeben, dass der Wert vom Erhalten des Kopfes nie Null erreicht.

vorhanden.). Seine Definition der Wahrscheinlichkeit ist aufgrund der allgemeinen Wissenschaft mit der Umgebung inkompatibel.

### Erste Definition

Jede Wahrscheinlichkeit deren Wertigkeit man festlegen kann, ist ein Teil der Summe der Wahrscheinlichkeiten, die sich in der Symmetrie mit der Summe der Umgebung der allgemeinen Wissenschaft befindet. Wenn die Wertigkeit der Gewissheit „a“ und die Anzahl der Personen „b“ ist, ist die Wertigkeit der Wahrscheinlichkeit jeder Richtung identisch mit „a“ durch „b“ ( $\frac{a}{b}$ ). Nach dieser Definition ist Wahrscheinlichkeit weder die reelle Verknüpfung zweier Geschehnisse, noch die Frequenz einer Summe im Bezug zu einer anderen Summe, sondern unsere unzulängliche Bestätigung mit einem bestimmten Grad.

### Zweite Definition

Die Wahrscheinlichkeit jedes Ereignisses, ist eine Bruchrechnung, dessen Divisor die Anzahl der Umgebungen des allgemeinen Wissens und dessen Nenner die Anzahl der günstigen Zustände des Ereignisses sind. In diesem Fall wird die Wahrscheinlichkeit keine Verknüpfung mit Graden menschlicher Bestätigung aufweisen (aṣ-Ṣadr 1985: S. 177-178).

Die zweite Definition entspricht der klassischen Interpretation der Wahrscheinlichkeit und die erste Definition ist ähnlich der geistigen Interpretation von Wahrscheinlichkeit.<sup>5</sup>

Demnach steht die Wahrscheinlichkeit bei Šahīd aṣ-Ṣadr immer auf der Basis der allgemeinen Wissenschaft und der wahrscheinliche Grad jeder

---

5. Klassische Interpretation: Wahrscheinlichkeit bedeutet der Quotient aus Anzahl der wünschenswerten Zustände durch die Anzahl der möglichen Zustände. Wenn beispielsweise ein Würfel geworfen wird, ist die Wahrscheinlichkeit, dass eine gerade Zahl gewürfelt wird  $\frac{1}{2}$ , weil die Anzahl der wünschenswerten Zustände drei (2,4,6) und die Anzahl der möglichen Zustände sechs ist.

Geistige Interpretation: Die Wahrscheinlichkeit einer Aussage entspricht dem Grad der Überzeugung, die ein bestimmtes Individuum zu dieser Aussage hat. Nach der geistigen Interpretation besteht nicht die Notwendigkeit, dass alle vernünftigen Menschen den gleichen Grad der Überzeugung teilen, sondern es ist möglich, dass sogar mit der Vermutung identischer Indizien die Vehemenz der Überzeugung voneinander divergiert (Morwārid 2009: S. 44-45).

Theorie ist gleich den Unterstützern zur Anzahl der Gesamtheit der Glieder der allgemeinen Wissenschaft (aṣ-Ṣadr 1985: S. 223-224).

Die Induktion erhöht in der ersten Stufe die Wahrscheinlichkeit der Verallgemeinerung und führt sie zu einer ausgezeichneten Stufe der Bestätigungswahrscheinlichkeit. Dieser Punkt ist auch eines der Prinzipien der Wahrscheinlichkeitstheorie. Tatsächlich ist der Grund der Induktion in der deduktiven Stufe und der objektiven Geburt nichts weiter als die Durchführung der Wahrscheinlichkeitstheorie.

### **3.2. Die zweite Stufe der Induktion für den Erhalt begründeter Gewissheit**

Die deduktive Stufe in jeder Induktion belegt nicht eine Wahrheit, sondern allein den Grad der Bestätigung, kleiner als die Gewissheit zu dem, dass „a“ der Grund von „b“ ist, in Form eines großen Quantum der Wahrscheinlichkeit, das sich aus Summe der Anzahl vieler Wahrscheinlichkeiten ergibt (aṣ-Ṣadr 1985: S. 321-322).

Aber wie verwandelt sich die Wahrscheinlichkeit in der zweiten Stufe zur Gewissheit? Šahīd aṣ-Ṣadr gibt für die Gewissheit drei Bedeutungen an:

- logische Gewissheit in dem Sinn, dass Wissen zu einem Fall und Wissen zu einer Veränderung eines Zustandes diesem zuwider ist

- subjektive Gewissheit in dem Sinn als das Unzweifelhafte zu einem Fall, in der Weise, dass das verstehende Subjekt Zweifel oder Wahrscheinlichkeit entgegen dem Unzweifelhaften nicht akzeptiert, aber die Veränderung des Zustandes der Wahrscheinlichkeit entgegen dem Unzweifelhaften keine Notwendigkeit hat

- objektive Gewissheit, dessen Zielsetzung begründete und bewiesene Gewissheit durch objektive und äußere Indizien ist (aṣ-Ṣadr 1985: S. 322-324).

Ihm zufolge hat jede Gewissheit ein abhängiges Objekt und einen Grad an Bestätigung. Dementsprechend kann man zwei Arten menschlicher Bildung definieren, nämlich die Wahre und die Falsche. Das Wahre und Falsche bezüglich eines Falles, dessen Bestandteil die Gewissheit ist. Das Kriterium dieser Art von Wahrem und Falschem ist die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des Falles mit der Realität. Das zweite Wahre

und Falsche existiert bezüglich des Grades an Bestätigung in der Gewissheit. Wenn ein gutgläubiges Individuum eine Münze in die Luft wirft und unzweifelhaft glaubt, dass die Seite der Zahl erscheinen wird und es zufällig auch wird, ist hier die Bestätigung der Gewissheit des Falles, obwohl sie wahr und konform zur Wirklichkeit ist, nicht korrekt. Das verstehende Subjekt, darf nicht bezüglich des Erhaltens der Zahlseite der Münze, stärkere Bestätigung finden. Diese hat in der realen Welt einen bestimmten Grad an Bestätigung, der nach denselben äußeren Fakten definiert werden muss.

Der Unterschied zwischen subjektiver und objektiver Gewissheit besteht darin, dass subjektive Gewissheit den höchsten Grad an möglicher Gewissheit genießt, ohne dass die äußere Tatsache diese beweist. Aber die objektive Gewissheit wird, zusätzlich zum höchsten Grad der Bestätigung, auch durch die äußere Realität bekräftigt (aṣ-Ṣadr 1985: S. 325).

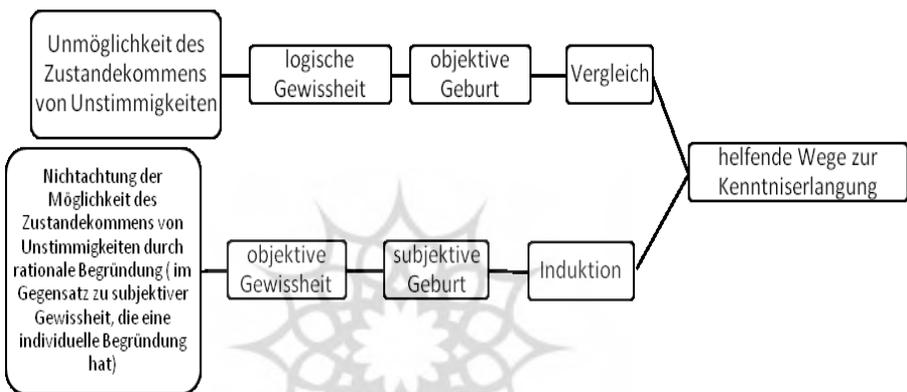
Die Absicht von Šahīd aṣ-Ṣadr von der Umwandlung des Verdachts zur Gewissheit in der zweiten Stufe der Induktion (keine logische Gewissheit im Sinne der Unmöglichkeit des Zustandekommens von dessen Unstimmigkeit) ist die objektive Gewissheit.

Wenn eine Umgebung der allgemeinen Wissenschaft aufgrund der Ansammlung vieler Mengen von Wahrscheinlichkeit, einen großen Wahrscheinlichkeitswert besäße, wird dieser zahlreiche Wahrscheinlichkeitswert – unter bestimmten Bedingungen – zur objektiven Gewissheit umgewandelt (aṣ-Ṣadr 1985: S. 333).

Die Wahrscheinlichkeit, dass beim zehnmaligen in die Luft werfen einer Münze, sie immer auf der Kopfseite landet, ist sehr unwahrscheinlich, denn das Erhalten der Kopf- oder Zahlseite bewirken Faktoren, wie zum Beispiel die Kraft der Hand, die Wetterbedingungen und wie die Münze auf der Hand platziert ist; weil diese Faktoren nicht gleich sind, wird das Ergebnis des Zustandes nicht gleichartig sein; an dieser Stelle existieren auch zwei allgemeine Wissenschaften. Eine, die die Wahrscheinlichkeitstheorien bezüglich der beiden Münzseiten enthält, und eine, die auf die Faktoren und Bedingungen des Auftretens der Zahl- oder Kopfseite hinweist. Die zweite allgemeine Wissenschaft genoss bezüglich zur ersten allgemeinen Wissenschaft mehr Wahrscheinlichkeiten und die größere Summe an

Wahrscheinlichkeitswerten wird die Zerschlagung von weniger wahrscheinlichen Werten verursachen (aṣ-Ṣadr 1985: S. 355-60).

Die Vernachlässigung der kleineren Anzahl und die Umwandlung der größeren Wahrscheinlichkeitswerte in Gewissheit, ist die Erfordernis der natürlichen Bewegtheit menschlicher Erkenntnis. Diese Art von unzerstörbarer Gewissheit, findet jeder gemäßigte Mensch in sich, im Gegensatz dazu kann die subjektive Geburt, die aus dem Grunde, dass sie mit mangelnder Unterstützung erzielt wird, verfallen (aṣ-Ṣadr 1985: S. 333-



334).

Schaubild 3: Arten von Erkenntnis in der Wahrscheinlichkeitsrechnung von Šahīd aṣ-Ṣadr

### 3.3. Die Struktur der erkenntnistheoretischen Begründung in der Theorie von Šahīd aṣ-Ṣadr

Nach Ansicht von Šahīd aṣ-Ṣadr existieren zwei grundlegende Punkte der menschlichen Erkenntnis, nämlich der Erste die Herkunft der Erkenntnis und der zweite die Art seines Anwachsens betreffend (aṣ-Ṣadr 1985: S. 123-124).

Alle diese folgenden Themen stellt er „In der Interpretation des Wachstums der Erkenntnis; d.h. wie kann aus der Erkenntnis der ersten Stämme neue Erkenntnis entstehen?“ zur Diskussion. Von dieser Interpretation (der Begriff des Wachstums des Erkenntnis) ist definiert, dass Šahīd aṣ-Ṣadr auch die Struktur der Begründung der Erkenntnis, wie andere unter der *Usūliyya*, fundamentalistisch erkennend und im Bemühen

war, zusätzlich zur objektiven Geburt (logische Gewissheit), auch die subjektive Geburt (objektive Gewissheit) als andere Quelle der Erkenntnis aufzuwerfen.

Vielleicht lässt sich der Ausdruck so erklären, dass obwohl Šahīd aṣ-Ṣadr in der Struktur der Begründung von Überzeugungen innerhalb der objektiven Geburt ein rationeller Fundamentalist war und diese Thematik zugab, dass die Aussagen zwar rationell und nicht empirisch sind, aber seine Theorie der „subjektiven Geburt“, passt von der Struktur der Begründung in keines der gängigen Schemata (erkenntnistheoretischer Fundamentalismus, Kohärenztheorie, Reliabilismus). Die Zielsetzung von der subjektiven Geburt ist, wie aus dem Namen schon hervorgeht, die Zunahme der Wissenschaft und der Erkenntnis aus der Essenz einer Aussage (ob rationell oder empirisch) ohne die Verwendung anderer Aussagen; Derweil passiert im Gegensatz zur subjektiven Geburt, in der objektiven Geburt eine wahre Herleitung aus zweien oder mehreren Aussagen.

#### 4. Schlussfolgerung

Die aufgegriffenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen mittels zweier Gruppen, der *Uṣūliyya* und der *Aḥbārīya*, in der *uṣūl-e feqh* werden die Einordnung dieser zwei Denkschulen in die zwei unterschiedlichen Interpretationen von Erkenntnis (Externalismus und Internalismus) voraussetzen. Es ist natürlich, dass mit der Berücksichtigung und Bereitstellung der rationellen Mittel dieser erkenntnistheoretischen Grundlagen und ihrer Anwendung zur Erringung der begründeten Überzeugung (Gewissheit), Verpflichtungen von mehr erkenntnistheoretischer Rechtfertigung und höchstmöglichem Realismus erfolgreich auferlegt werden.

Mit anderen Worten führt das Hervorgehen anderer äquivalenter Themen aus dem erkenntnistheoretischen Internalismus und Externalismus und die Bereitstellung ihrer rationellen Mittel, wie Zielstrebigkeit, moralische Pflicht, Moral des Glaubens und dem Streben nach Wahrheit zur Verwendung der Erkenntnistheorie im korrekten *ḡtihād*.

Die Wissenschaft der *uṣūl-e feqh* muss sich auf eine Art erkenntnistheoretischer Ordnung stützen, die in der Beschäftigung mit der

Verdeutlichung des Buch Gottes, den Hadithen und Signifikanz ihrer Ratschläge gerecht wird. Eine Wissenschaft, deren Werkzeug *iğtihād* und deren Ergebnisse Fatwas wären. Ein Großteil davon bedarf der Entwicklung einer erkenntnistheoretischen Sichtweise in der Definition von Wissenschaft und Vernunft; ihre Macht und Position ist es, die durch den Vergleich anderer erkenntnistheoretischer Mittel mit Grundsatzfragen zu ermöglichen sein wird.

Auf der anderen Seite ist Šahīd aš-Šadr in der Theorie der subjektiven Geburt, bei der Erklärung der objektiven Gewissheit bemüht auf eine Art der Begründung hinzuweisen, die auf äußerlichen und objektiven Indizien beruhen. Er hat versucht mit der Trennung von Gewissheit in eine subjektive und eine objektive zwischen erkenntnistheoretischen Gründen und Indizien bzw. Kontexten in den Unterschied zwischen objektiver Gewissheit und psychologischen Gründen in der subjektiven Geburt einzuwilligen. Aus diesem Grund (in Anlehnung an äußere Indizien) könnte man seine Bemühungen einschlägig als epistemologischer denn psychologisch deklarieren; Hilfestellung erhält diese Eindruck durch die Einteilung des Wahren in zwei Kategorien, nämlich in eine propositionale und eine affirmative Wahrheit im Denken des verstehenden Subjekts.

In Anbetracht der andauernden Bemühungen westlicher Denker zur Lösung der Schwierigkeit der Induktion, gelten die Ausführungen vom Wahren in zwei konstruierten und neuen Strukturen der Rechtfertigung, mit dem Namen „subjektive Geburt“, als eröffnender Anlass für neue Horizonte in der westlichen Welt, bezüglich der Frage des Wahren und der Rechtfertigung in der zeitgenössischen Erkenntnistheorie.

## Literaturverzeichnis

### arabische und persische Literatur

Arestū, (1980), *manṭeq-e Arestū, taḥqīq-e ʿAbdulraḥman Bedawī*, Bayrūt: dar al-qalam.

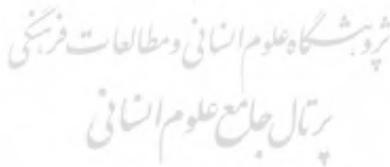
al-ʿAstarābādī, Muḥammad ʿAmīn, (2005), *al-fawā'id al-mudanniyat, al-muḥaqqiq, aš-šaiyḥ raḥmatu allahu raḥmatī al-ārākī*, čap-e dowom, Qom: mu'assasat an-našru al-'islāmī.

Isfahānī, Muḥammad Ġarawī, (1993), *nihāyatu ad-dirāyati fī šaraḥa al-kafāyiah*, čap-e awal, Qom: mū'assasat al-bait lāhīyā` at-turaṭ.

- Hā'erī, 'Abdelkarīm, (1997), *durur al-farā'idi*, čap-e pangom, Qom: mu'assasat an-našr al-'islāmī.
- al-Ḥaidarī, Sa'id 'Alī Naqī, (1991), *ušūl al-āstinbāt*, čap-e awal, Qom, lağanah ādāra al-ḥawzah li'alimah biqam al-muqadisah.
- Ḥoramšāhī, Bahā' ad-Dīn, (1991), *tarğomey-e tāriḥ-e felsafe Frederick Charles Copleston*, čap-e awal, Tehrān, entešārāt sorūš.
- Šarīfī, Aḥmad, ('aql az dīdgāh-e šī'eh), *mağaley-e šī'eh-e šenāsī, sāl-e dowom*, Nr. 6, tābestān 2004.
- aš-Šadr, as-Sayyid Muḥammad Bāqir, (1975), *al-mu'ālim al-ğadīda lil-ušūli*, čap-e dowom, Tehrān, maktabat an-nağāḥ.
- aš-Šadr, as-Sayyid Muḥammad Bāqir, (1985), *al-usus al-maṅtaqa lil-istiqrā'*, aṭ-ṭab'ih al-ḥāmisuh, Bayrūt (Lubnān), dār at-ta'āruf lil-maṭbū'āt.
- aš-Šadr, as-Sayyid Muḥammad Bāqir, (1989), *falsafatunā, dār al-kitāb āl-islāmī*.
- Ṭabātabā'ī wa dīgerān, (1962) *bahšī darbārey-e marğ'aiyat wa rūḥāniyat*, čap-e awal, Tehrān, šerkat-e šahāmī entešār.
- al-'Āmilī, Zayn ad-Dīn bin 'Alī, (aš-šahīd aṭ-ṭānī), (1997), *ma'ālim ad-dīn wa malāz al-muğtahidīn*, čap-e awal, Bayrūt (Lubnān), mū'assasat al-fiqḥ lilṭabā'ihī wa an-našer.
- Qāyīnī, 'Alī Fāḍil, (1956), *'ilm al-ušūl tāriḥan wa taṭawuran*, čap-e dowom, Qom: daftar-e tabliğāt-e eslāmī ḥūze-ye 'elmīye Qom.
- Qomī, Abū 'l-Qāsem, (1958), *qawānīn al-ušūl*, čap-e dowom, Tehrān, ḥuğariye-ye qadīme.
- al-Kāzimī, Muḥammad 'Alī, (1985), *fawā'id al-ušūl*, nosḥe ġeyr mošāḥaḥe, Qom: mū'asese-ye našr-e eslāmī.
- Mobinī, Muḥammad 'Alī, (2002), *barūngerāyi wa mo'arefatšenāsī-ye Alvin Goldman*, S. 84, pažūhešhā-ye felsafī - kalāmī, Nr. 13, S. 82-115.
- Morwārīd, Muḥammad (2009), „Šahīd aš-Šadr wa ušūl-e mūzū'e-ye nazariye-ye eḥtemālāt“ *fašelnāme-ye naqd wa nazar*, pa'iz 2009, Nr. 55, S. 44.
- Mohammadzāde, Rezā, (2009), *yek moqadame bar nazariye-ye šenāḥt, tarğome-ye mo'arefatšenāsī-ye Louis B. Poiman*, , čap-e awal, Tehrān: entešārāt-e dānešgā Emām Šādeq ('alayhi as-salām).
- Muzafar, Muḥammad Rezā, (1991), *ušūl-e feqḥ*, čap-e čahārom, Qom: markaz-e entešārāt daftar-e tabliğāt-e eslāmī ḥūze-ye 'elmīye.
- al-Hāšemī aš-Šāhrūdī, as-Sayyid Muḥammad, (1996), *buhūṭ fi 'ilm al-ušūl*, čap-e dowom, Qom: markaz al-ğadir lil-darāsāt al-islāmīyah.

## englische Literatur

- Audi, Robert, (1998), *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London and New York: Routledge.
- Bonjour, Laurence, (2010), *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*, 2nd ed, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Chisholm, Roderick M., (1977), *Theory of knowledge*, 2nd Edition, Prentice-Hall.
- Code, Lorraine, (1987), *Epistemic Responsibility*, Brown University Press by University Press of New England.
- Conee Earl and Richard Feldman, „evidentialism“, *philosophical studies*, (1985), 48, pp 15 - 34.
- Feldman, Richard, „Justification is internal“ , in *Contemporary Debates in Epistemology*, ed. by Steup, Matthias, & Sosa, Ernest, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, 270-285.
- Greco, John, „Justification is not Internal“, in *Contemporary Debates in Epistemology*, ed. by Steup, M., & Sosa, E., Oxford: Blackwell Publishing, 2005, PP, 257-270.
- Goldman, Alvin, (1979), *what is justified belief? In justification and knowledge*, George Pappas (ed), D. Reidel Publishing Company.
- Plantinga, (1993), *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press.
- Sosa, Ernest, Steup, Matthias, (2013), *Contemporary Debates in Epistemology*, second edition, Wiley Blackwell Publishing.





پښتونستان د علومو او مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علومو انسانی