

Islam als Problem : Cela Nuri und Ahmed Hilmis (Filibeli) spätosmanischer Materialismusstreit

Autor(en): **Imeri, Enur**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asienengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **74 (2020)**

Heft 1

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-905700>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Enur Imeri*

Islam als Problem: Celal Nuri und Ahmed Hilmi (Filibeli) spätosmanischer Materialismusstreit

Problematizing Islam: The *Materialismusstreit* in the late Ottoman context between Celal Nuri and Ahmed Hilmi (Filibeli)

<https://doi.org/10.1515/asia-2020-0035>

Abstract: The so-called *Materialismusstreit* evolved in the second half of the 19th century as a new genre of popular literature and was carried out as a public debate mainly by German popularisers. In the Ottoman context, however, the reception of the *Materialismusstreit* demonstrates how a universalised perception of the West had already become the main frame of reference among secularly educated Ottoman intelligentsia in the course of late Ottoman modernity. This fact not only constitutively shaped their modern discourse on Islam. Moreover, it brought about at the same time fundamental semantic shifts in concepts holding a prominent role within the Islamicate epistemological tradition. Consequently, the entanglement between this abovementioned frame of reference and concepts inherited from a traditional knowledge order resulted in a conceptual rupture with the traditional epistemologies. In an attempt to exemplify the argument, this paper builds on a less-known dispute on materialism between Celal Nuri and Ahmed Hilmi (Filibeli), and shows the transformation in their usage of epistemic concepts such as *‘ilm*, *fenn*, and *dīn*, as well as their reception of the Orientalist Islam discourse. Prior to the analysis of two core primary sources, the first part of this paper elaborates on the theoretical and methodological modalities of making fruitful the intellectual output of late Ottoman modernity for a globally entangled intellectual history.

Keywords: Materialismusstreit, Islam, Celal Nuri, Ahmed Hilmi (Filibeli), Ottoman modernity, history of ideas

Stichwörter: Materialismusstreit, Islam, Celal Nuri, Ahmed Hilmi (Filibeli), Osmanische Moderne, Ideengeschichte

*Corresponding author: Enur Imeri, Universität Bern, Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie, Lerchenweg 36, 3012 Bern, Switzerland, E-mail: imeri@islam.unibe.ch

1 Einleitung

Der vorliegende Artikel untersucht den ersten Band von Celal Nuris¹ (st. 1938) dreibändigem Werk *Tārīkh-i Istiqbāl (Geschichte der Zukunft)* mit dem Untertitel *Mesā'il-i fikriyye (Intellektuelle Probleme)*² und Ahmed Hilmi (Filibeli) (st. 1914) Buch *Ḥuḍūr-i 'aql-i fenn-de māddiyyūn meslek-i ḍalāletī (Die Irrtumslehre des Materialismus in Anbetracht der wissenschaftlichen Vernunft)*,³ welches als eine direkte Replik auf die Schrift von Celal Nuri deklariert ist. Diesem Diskurs kommt insofern eine für das spätosmanische intellektuelle Klima repräsentative Bedeutung zu, als dass beiden Werken *Europa* und der *europäische* Islamdiskurs als selbstverständlicher epistemischer Referenzrahmen im Sinne einer etablierten Wissensordnung zugrunde liegt, die auch eine schleichende Transformation in der Semantik zentraler Wissenskonzepte herbeiführte. Die Codierung des hier analysierten Diskurses als *Materialismusstreit* in Anlehnung an dessen deutschsprachigen Ur-Kontext geschieht dabei in programmatischer Absicht. Denn aus der Re-Konzeptualisierung des Materialismusstreits zur Denomination eines außereuropäischen Diskurses ergeben sich konzeptuell-methodologische sowie epistemologische Fragen. Diese beziehen sich allesamt auf die Möglichkeit der Untersuchung der Wissensordnungen aussereuropäischer Modernen und zwar in einer Weise, wie aus lokalen Verflechtungen globale Prämissen in Bezug auf die intellektuelle Geschichte der Moderne gewonnen werden können. Darüber hinaus stellt die Klassifizierung der Werke sowie die Porträtierung der beiden Autoren ihrerseits eine sozialhistorische Herausforderung dar und hängt mit den konzeptuellen Überlegungen eng zusammen. In diesem Beitrag werden anhand der Argumentationsstruktur der beiden Texte sowie ihres Referenzrahmens zu zeigen versucht, welche theoretischen und methodologischen Prämissen sich aus der Untersuchung der spätosmanischen Philosophie ergeben, wobei für Letztere eine epistemische Asymmetrie in den Rezeptionsdynamiken charakteristisch war.⁴ Zu diesem Zweck präsentiert der vorliegende Artikel beide Autoren in ihrem Wirken

1 In diesem Artikel werden die Personennamen der Eindeutigkeit und Anschlussfähigkeit an die vorhandene Literatur halber analog zu ihrer Schreibweise im Standardtürkischen wiedergegeben. Zur Transkription der Werktitel werden hingegen die Transkriptionsregeln der DMG herangezogen. Bei den Vokalen arabischer Begriffe wird der Lesbarkeit halber ebenfalls die türkische Variation zwischen a und e beibehalten.

2 Nuri 1331 [1913].

3 Hilmi 1332 [1913/1914].

4 Die Überlegungen in diesem Artikel basieren auf den Resultaten des laufenden, vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) geförderten Dissertationsprojekts *Der Materialismusstreit auf Osmanisch* an der Universität Bern im Rahmen des Forschungsschwerpunkts *Philosophie in der nahöstlichen Moderne*.

als moderne Intellektuelle anhand ihrer Typologisierung in der Forschung. Dieser Punkt soll dazu dienen, einige Gemeinsamkeiten der Vertreter einer intellektuellen Klasse jeglicher Couleur im spätosmanischen Kontext herauszuarbeiten, die sich im Zuge des 19. Jahrhunderts als Resultat der Bildungsreformen und der säkularen Bildungseinrichtungen konstituierte. Diese soziale Klasse gehörte auch zu den Hauptakteuren des Publikationsbooms, der nach der zweiten Konstitutionellen Periode nach 1908 ansetzte und in dessen Kontext die beiden hier analysierten Quellentexte entstanden.⁵

Nicht zuletzt aufgrund seiner Vielschreibertätigkeit zu einem breiten Spektrum an Themen, die den modernen nahöstlichen intellektuellen Diskurs maßgeblich prägten, nimmt Celal Nuri in der spätosmanischen und frührepublikanischen Landschaft der Türkei einen prominenten Platz ein.⁶ Als Vertreter der Verwestlichungslager⁷ mit profunden Kenntnissen der französischen Sprache und seines säkularen Bildungshintergrunds ist Celal Nuri nebst seiner Affirmation europäischer materialistischer⁸ und sozialdarwinistischer⁹ Werke in der Forschung nicht zuletzt auch als *panislamistischer* Autor bekannt.¹⁰ Seinem selbstproklamiert reformatorischen Werk ist neben argumentativen Inkohärenzen respektive Ambivalenzen zudem ein Spannungsverhältnis zur spätosmanischen Öffentlichkeit eigen, in deren Diskurs er sich als elitärer Popularisierer einfügte.¹¹

Ahmed Hilmi wird in der Forschung ebenfalls als *panislamistischer*¹² beziehungsweise als *islamistischer*¹³ Intellektueller wahrgenommen und philosophisch der spiritualistischen Schule zugeordnet.¹⁴ Vermutlich an derselben säkularen Bildungsinstitution wie Celal Nuri ausgebildet, war er später Staatsbediensteter in diversen Funktionen und Aussenposten des Osmanischen Reiches. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts der politischen Dissidenz verdächtigt und nach Fessan verbannt, kehrte er erst nach der Jungtürkenrevolution im Jahre 1908 nach Istanbul zurück. Danach intensiverte sich seine rege intellektuelle und schriftstellerische Tätigkeit, die bis zu seinem abrupten Tod im Jahre 1914 andauerte. Während dieser Zeit entstanden neben Romanen und einer von ihm herausgegebenen Zeitung auch

5 Vgl. Baykal 2019: 43–71.

6 Für detailliertere biografische Angaben und einen Überblick über seine Werke siehe z. B. Buzpınar 2007; Buzpınar 2008; Herzog 1996: 88–92; Kayalı 1997; Uyanık 2004.

7 Vgl. Hanioglu 1997: 43–44.

8 Vgl. Akgün 2005² [1988]: 279–282.

9 Vgl. Doğan 2012 [2006]: 230–233.

10 Vgl. Aydın 2007: 99–104; Landau 1990: 80–84.

11 Vgl. Herzog 1996: 8, 98–104 et passim.

12 Vgl. Landau 1990: 77–79.

13 Vgl. Kara 2017 [1986]: 63–66.

14 Vgl. Zekeriyya 2000; Bolay 1988³ [1967]: 194–197.

Werke mit philosophischem Anspruch sowie an die Jugend adressierte erzieherische Pamphlete.¹⁵

2 Der Materialismusstreit und dessen spätosmanische Aneignung

Der Materialismusstreit¹⁶ bildete ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen Teil des europaweit geführten Diskurses um den epistemologischen Primatsanspruch des szientistischen Positivismus über den jeweiligen Untersuchungsgegenstand der einzelnen Naturwissenschaften hinaus. Sowohl im deutschsprachigen als auch im französischsprachigen Raum war diese Debatte jedoch zusätzlich von einer starken öffentlichen, namentlich populärwissenschaftlichen Dimension begleitet.¹⁷ Dieser populärwissenschaftliche Materialismus reklamierte nicht nur die epistemologische Alleinherrschaft für die Erklärung sämtlicher „Welträtsel“¹⁸ für sich, sondern schloss die Existenz jeglichen Seins ausserhalb seines Geltungsbereiches aus.¹⁹ Während im deutschsprachigen öffentlichen Diskurs Biologen und Mediziner wie Ludwig Büchner (st. 1899), Carl Vogt (st. 1895) oder Ernst Haeckel (st. 1919) den methodischen Materialismus²⁰ der Naturwissenschaften zu einer dogmatischen Weltanschauung²¹ und monistischen Wissensordnung hochstilisierten, formierten sich in der französischen und britischen Wissenschaftsphilosophie konventionalistische sowie antinaturalistische Bewegungen, die öffentlichkeitswirksam die Kontextualität beziehungsweise Sozialität der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber dem positivistischen Absolutheitsanspruch hervorhoben.²² Das Gegenlager in diesem Materialismusstreit legte ein breitgefächertes argumentatives Spektrum entsprechend der jeweiligen disziplinären beziehungsweise epistemologischen Werte der Kontrahenten an den Tag. Im deutschsprachigen akademischen Diskurs kulminierte beispielsweise die Ablehnung der weltanschaulichen Verabsolutierung des

¹⁵ Vgl. Uçman 2010.

¹⁶ Siehe dazu Meschede 1980; Bayertz et al. 2012; Bayertz et al. 2007; Gregory 1977.

¹⁷ Vgl. Daum 1998; Daum 2004.

¹⁸ Vgl. Haeckel 1899.

¹⁹ Vgl. Bayertz et al. 2012: xvii.

²⁰ Vgl. Bayertz et al. 2012: xvi.

²¹ Zum Begriff *Weltanschauung* im Kontext der deutschen intellektuellen Landschaft des 19. Jahrhunderts siehe z. B. Naugle 2002: 55–57.

²² Aus der Rezeption dieser Intervention heraus entwickelte sich auch ein epistemologischer Anspruch der Wissenschaftsgeschichte als Disziplin. Vgl. Brenner 2003: 26; Müller-Wille et al. 2017; Rheinberger 2017; Nasim 2013.

Materialismus und des Geltungsanspruchs der Naturwissenschaften im symbolträchtigen Slogan „Ignoramus et Ignorabimus“ des Physiologen Emil Heinrich du Bois-Reymond (st. 1896).²³

Neben dieser innerakademischen Dimension zeichnete sich der Materialismusstreit auch durch einen öffentlichen Charakter aus; schliesslich wurde die totalitäre materialistische Weltanschauung am wirkmächtigsten in populärwissenschaftlichen Schriften in öffentlichen Medien propagiert. Die Verbreitung der Wissenschaftspopularisierung als literarisches Genre im Europa des 19. Jahrhunderts wird sozialhistorisch gemeinhin mit den bürgerlichen intellektuellen Klassen in Verbindung gebracht.²⁴ So lassen sich im Kontext des damaligen deutschen Bildungsbürgertums beispielsweise die populärwissenschaftlichen Plädoyers für den Materialismus als Resultat des Öffentlichkeitsanspruchs des Bildungsbürgertums respektive als Antwort auf dessen Nachfrage nach dem Zugang zu naturwissenschaftlichem Wissen deuten.²⁵

An dieser Stelle sei vorweggenommen, dass die oben genannten europäischen Kontexte in den hier zu besprechenden Texten als Hauptreferenzrahmen der untersuchten Autoren fungierten. Für die Argumentation der vorliegenden Arbeit ist statt verschiedener Stadien dieser vielschichtigen epistemologischen Debatte zwischen dem materialistischen Naturalismus und den neukantianischen Interventionen²⁶ ein Aspekt hervorzuheben, der zugleich ausführt, in welcher Form der in diesem Artikel untersuchte Diskurs methodologisch erfasst werden kann. Der philosophische Geltungsanspruch der sogenannten Vulgärmaterialisten²⁷ richtete sich unmittelbar gegen die neukantianische Philosophie.²⁸ Der Materialismusstreit tangierte die Stellung der Philosophie als eigenständige Disziplin in beachtlichem Masse und kann daher ohne eine Auseinandersetzung mit dem Diskurs über die Epistemologie und Methodologie der Philosophie im Europa des 19. Jahrhunderts nicht gedeutet werden.

23 Vgl. Bayertz et al. 2012; Bayertz et al. 2007; Gregory 1977: 148–151.

24 Für den französischen Kontext siehe z. B. Béguet 1990; Bensaude-Vincent 1993. Für den englischsprachigen Kontext siehe Dawson 2010. Für den deutschsprachigen Kontext siehe insbesondere Daum 1998; Wittich 1988; Gregory 1977: 149–152.

25 Vgl. Daum 1998: 7.

26 Für die umfassendste Darstellung der Debatte siehe Lange 1887 [1866]. Vgl. auch Gregory 1977: 145–163.

27 Vgl. Bayertz et al. 2012: xi; Hanioglu adaptiert diese marxistische Bezeichnung des Populärmaterialismus des 19. Jahrhunderts auf den spätoosmanischen Kontext. Vgl. Hanioglu 2005: 36–37 et passim. Im französischsprachigen Kontext bezieht sich das Adjektiv *vulgär* lediglich auf die Wissenschaftspopularisierung als Genre. Vgl. Béguet 1990.

28 Vgl. Gregory 1977: 145–163.

Neben dem oben genannten sozialhistorischen Zugang wird das Aufkommen des Materialismus im Kontext des 19. Jahrhunderts aus der Sicht der westlichen Philosophiegeschichte mitunter als Bewusstseinsgeschichte²⁹ respektive als Problemgeschichte³⁰ aufgefasst, welche sich auf der Grundlage der sich immer mehr ausdifferenzierenden Teilgebiete der Naturwissenschaften der empirischen Erklärung und Deutung des Lebendigen annahm. Bei einem solchen Zugang rückt der Materialismus als ein epochen- und disziplinübergreifendes Problem ins Zentrum und fungiert als gemeinsamer Nenner, um in verschiedenen Wissensfeldern das materialistische Moment zu identifizieren.³¹ Im Lichte der Auseinandersetzungen über die Autonomie der Philosophie und ihren Erkenntnisanspruch favorisierte das neukantianische Philosophieverständnis die Philosopheme als zeitlose Einheiten und als roten Faden eines teleologischen Erkenntnisprozesses in der Philosophiegeschichte;³² ein Zugang, dem das Etikett des Historismus und Dogmatismus angehaftet bleibt.³³ Im Kern einer solchen Philosophieauffassung steht – analog zur Positionierung der Wissenschaften – der Anspruch auf Allgemeingültigkeit und folglich die Wissenschaftlichkeit der Philosophie als Disziplin im Geiste des positivistischen Fortschrittdenkens des 19. Jahrhunderts.³⁴

In neueren problemgeschichtlichen Ansätzen rückt anstelle der Vorannahme der Zeitlosigkeit der Probleme ihre Interdisziplinarität in den Vordergrund.³⁵ Die interdisziplinäre Perspektive auf den Materialismusstreit erlaubt, den Blick auf die Rezeption beziehungsweise Aneignungsprozesse sowohl der Argumentationsstrukturen der jeweiligen Positionen als auch der populärwissenschaftlichen Literatur als Genre zu richten und dabei die Extension des Problembegriffs und folglich das Problem im jeweiligen sozialen, politischen und intellektuellen Kontext erst zu definieren. Dies kann aber nur mit einer kontextuellen Lektüre der Philosophiegeschichte geschehen, in der sowohl die Rückbindung der Rezeption an eigene Wissenstraditionen als auch die Aneignungsdynamiken beobachtet werden. Für Ersteres bietet sich ein hybrider, nämlich begriffsgeschichtlich

29 Vgl. Bayertz et al. 2012: xxi.

30 Vgl. Wittkau-Horgby 1998: 18–19. Wittkau-Horgby stützt ihre Konzipierung des Materialismus des 19. Jahrhunderts in Anlehnung an Wolf Lepenies' Werke zur Historischen Wissenschaftsforschung als Problemgeschichte mit der Zelltheorie und deren Implikationen für Ethik und Recht im Zentrum. Vgl. Lepenies 1978: 444.

31 Vgl. Wittkau-Horgby 1998: 19.

32 Vgl. Brelage 1962. Siehe auch Müller/Schmieder 2016: 84–93.

33 Vgl. Gadamer 1987 [1971]; Kerber 2016; Müller/Schmieder 2016: 899.

34 Vgl. Brelage 1962: 387.

35 Vgl. Sgarbi 2010.

stimulierter ideen- bzw. wissensgeschichtlicher Ansatz an,³⁶ in dem einerseits die Transformation der Semantik zentraler Wissensbegriffe im Vordergrund steht und andererseits der Zeit- und Erwartungshorizont³⁷ der Akteure sowie die konstitutive Rolle der sozialhistorischen Einbindung ihrer intellektuellen Leistungen anerkannt werden.³⁸ Für Zweiteres, d. h. für die Erfassung der Aneignungs- und Akkulturationsdynamiken der modernen europäischen Wissensliteratur, stellt sich ausgehend aus diesem kontextuellen Zugang die Frage, in welcher Relation die Verflechtung zu sehen ist und ob dabei neben politischen auch epistemische Machtkonstellationen respektive Asymmetrien konstitutiv sind. Aus der Beobachtung des gleichzeitigen Aufkommens und der globalen Rezeption der populärmaterialistischen Schriften³⁹ drängt sich auf den ersten Blick die Verflechtungsgeschichte zwar als hermeneutischen Ansatz auf. Für sie ist die Vorannahme der Transnationalität, welche die reziproke Konstitution globaler Kontexte zur Grundannahme macht, zentral.⁴⁰ Jedoch stellen die asymmetrischen Aneignungsdynamiken im Kontext der nichteuropäischen Modernen für die Ideengeschichte ein unüberwindbares Problem für den globalgeschichtlichen Anspruch der Verflechtungsgeschichte dar. In Bezug auf den Untersuchungsgegenstand dieses Artikels rührt dieses Problem zum einen von der Unterschiedlichkeit der sozialen Kontexte, in denen der Materialismusstreit öffentlichkeitswirksam ausgetragen wurde. Denn in Bezug auf das spätosmanischen intellektuelle Klima kann nicht von einer analogen Verschränkung der Wissensproduktion in den Naturwissenschaften und deren Verbreitung in populärwissenschaftlichen Schriften mit bildungsbürgerlichen Ansprüchen ausgegangen werden. Zum anderen gibt es keinerlei historische Anhaltspunkte für eine Interaktion zwischen den europäischen Referenzpersonen und den spätosmanischen Rezipienten des Materialismusstreits. Im Unterschied zum europäischen Kontext weist das spätosmanische philosophische Schrifttum zudem Charakteristika einer „Krisenliteratur“⁴¹ auf und war primär sozialrelevanten Fragen gewidmet. Die Rezeption von Philosophie und Wissenschaft war daher primär auf die Überwindung des perzipierten und gleichzeitig von aussen herangetragenen Niedergangs⁴² und auf die Reaktion auf orientalistische

36 Vgl. Sheehan 1978.

37 Vgl. Koselleck 1989⁴ [1979]: 349–375.

38 Vgl. Skinner 1969; Für einen Überblick über begriffs- ideen- und wissensgeschichtlichen Ansätze siehe Müller/Schmieder 2016; Sgarbi 2010: 185–199; Schneider 2010.

39 Vgl. Stern 2018.

40 Vgl. Zimmermann/Werner 2002.

41 Herzog 1996: 6 et passim.

42 Siehe dazu Rothermund 1999; Herzog 1999.

Konstruktionen des Ostens und des Islam ausgerichtet.⁴³ Dies suggeriert eine subalterne⁴⁴ Modalität auf der Ebene der Aneignung, Produktion und dem Transfer von Wissen, welches im breitesten Sinne des Wortes verstanden wird, um einerseits der breiten Semantik dessen arabischen Pendant *‘ilm*⁴⁵ und andererseits wissenschaftlichen Ansätzen Rechnung zu tragen. Bei Letzteren etablierte sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach und nach die Einsicht, dass die Wissenschaften als Teil des gesamtgesellschaftlichen Diskurses nur insofern als spezialisierte Subkulturen existieren, als sie in einem engen, reziproken Austausch mit anderen Gesellschaftsbereichen stehen.⁴⁶ Für den Zweck des vorliegenden Artikels ist hier die Schlussfolgerung relevant, dass die intellektuellen Entwicklungen einer bestimmten Epoche als Teil einer Wissensgeschichte zu verstehen sind, welche neben den einzelnen Wissenschaften auch weitere andere Wissensfelder einschliesst.⁴⁷

Blicken wir auf die akademische Historiografie des osmanischen Materialismustreits, so fällt zunächst auf, dass sie oft mit der Prämisse eines zeit- und kontextunabhängigen Problems operiert und die Diffusion dieses Materialismus dokumentarisch respektive quasi buchgeschichtlich⁴⁸ bis in das frühe 19. Jahrhundert zurückverfolgt,⁴⁹ ohne dabei die Transformationen im Aneignungsprozess zu berücksichtigen.⁵⁰ In einem breiteren Kontext steht diese Literatur im Zentrum der innerakademischen Debatte über die Frage nach der Möglichkeit, Existenz und Modalität einer eigenen nationalen Philosophietradition in der Türkei.⁵¹ Diese akademisch-philosophische Aufarbeitung der spätosmanischen intellektuellen Geschichte konstituiert sich zum einen auf der Grundlage einer Eigenkritik aus den Reihen der akademischen türkischen Philosophie nach der Republikgründung, die einen radikalen Bruch mit der intellektuellen Leistung in der osmanischen Geschichte und mithin den tradierten Wissensordnungen

43 Vgl. Malik 1999.

44 Zum breiten Bedeutungsspektrum dieses auf Antonio Gramsci zurückgehenden Begriffs der Subalternität in der postkolonialen Theorie siehe z. B. Spivak 1988; Bhabha 1994; Chakrabarty 2000; Conrad/Randeria 2002; Heé 2017.

45 Vgl. Rosenthal 2007 [1970]; Akkach 2019. Für den spätosmanischen Kontext siehe Kara 2003.

46 Vgl. Müller-Wille et al. 2017: 2–3.

47 Vgl. Müller-Wille et al. 2017: 3.

48 Zur Buchgeschichte im Allgemeinen siehe Darnton 1982.

49 Neben zahllosen online verfügbaren Qualifikationsarbeiten seien folgende genannt: Akgün 2005² [1988]; Toku 1996; Korlaelçi 1986; Koç 2009.

50 Die bisher indizienreichste Dokumentation des spätosmanischen Materialismus mit Berücksichtigung des populären Charakters der rezipierten Literatur bietet Şükrü Hanioglu in Hanioglu 2005.

51 Vgl. Utku/Kaya 2011; Gürsoy 2006; Alpyağıl 2012.

herbeiführte.⁵² Zum anderen dominierte seit der Mitte des 20. Jahrhunderts eine eklektizistische soziologische Rezeption dieser Literatur zum Zwecke der Untermauerung teleologischer Metanarrative einer türkischen Säkularisierung,⁵³ wobei mitunter die soziologische Betrachtung der intellektuellen Tradition als die einzig legitime postuliert wurde.⁵⁴

Aus dieser knappen methodologischen *Tour d'horizon* lässt sich ableiten, dass die Problematisierung des spätosmanischen Materialismusstreits eine geschichts-epistemologische Herausforderung darstellt. Diese kann nur transdisziplinär und mit einer kontextualistischen Herangehensweise bewältigt werden, in der von der sozialen Konstruktion der Probleme und des Wissens (einschliesslich des wissenschaftlichen und philosophischen) ausgegangen wird.⁵⁵ Gemäss diesem Zugang wird die folgende Textanalyse bereits als Teil des Definitionsprozesses des Problems begriffen, namentlich des Materialismusstreits im osmanischen Kontext. Dabei gilt es zu fragen, wie die Akteure im Aneignungsprozess ihr Problem und ihr Wissen konstituierten, welche diskursiven Dynamiken dabei massgebend waren und welche semantischen Transformationen stattfanden.

3 Materialismus als urislamisches Gebot: Celal Nuris *Geschichte der Zukunft*

Im Vorwort des 1913⁵⁶ (a. h. 1331) erschienenen ersten Bandes des Werks *Tārīkh-i Istiqbāl* (*Geschichte der Zukunft*) mit dem Untertitel *Mesā'il-i fikriyye* (*Intellektuelle Probleme*) läutet Celal Nuri seine Ausführungen mit einem Einblick in seinen Erwartungshorizont ein,⁵⁷ nämlich mit der Erzählung eines Wachtraums, der ihn auf der Suche nach einem vergangenheits-, gegenwarts- und zukunfts umfassenden Grundprinzip erteilte.⁵⁸ In einem altägyptischen Tempel trifft er auf einen betagten Weisen und eröffnet diesem angesichts seiner Besorgnis um sein Volk den Wunsch, eine Geschichte der Zukunft zu verfassen, worauf der Weise, über Celal Nuris von der Geschichte abgekoppelte Zukunftsgewandtheit erstaunt, sich in eine zweiköpfige Statue verwandelt.⁵⁹

52 Vgl. Direk 2014: 25.

53 Vgl. Berkes 1998 [1964].

54 Vgl. Mardin 2008¹⁵ [1964]: 18; Direk 2014: 30.

55 Vgl. Heinssen 2001.

56 Auf dem Titelblatt des Werks figuriert explizit das *hiğri*-Jahr 1331. Hingegen steht unter dem Vorwort das exakte Datum, der 29. August 1329, nach dem *rūmī*-Kalender, was dem 11. September 1913 n. Chr. entspricht.

57 Vgl. Koselleck 1989⁴ [1979]: 349–375.

58 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 6.

59 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 14–15.

Das darauffolgende Kapitel mit dem Titel *Philosophie und ihre Zukunft (felsefe ve istiqbālī)* betont den epistemologischen Primat der positiven Wissenschaft wie folgt:

Es gibt ein einziges Mittel zur Erlangung der Wahrheit (*ḥaqīqat*): die Wissenschaft (*fenn*). Das Mittel, das uns über die Existenz der nicht erreichbaren Wahrheit berichtet oder diese in einer symbolischen (*ramzī*) Weise zeigt, ist jedoch *dīn*. Jede existierende Theorie, jedes Wissensfeld und jede Wissenschaft (*‘ilm ve-fenn*)⁶⁰ sowie jede Philosophie, die von den Rätseln des Universums spricht, ist leer.⁶¹

Die von Celal Nuri im obigen Zitat internalisierte Semantik von zentralen Wissensbegriffen wie *‘ilm*, *fenn* und *dīn* geben einen ersten Hinweis auf den Referenzrahmen, der zugleich die epistemische Bedingung für die logische Konstruktion seiner Argumentation bildet. Letztere geht von einer positivistischen Philosophiedefinition als Vorstadium der Wissenschaft respektive als Summe potenziell künftiger wissenschaftlicher Aussagen aus. Die Philosophie wird hier als das hypothetische Zwischenstadium der künftigen Wissenschaft definiert:

[...] In der Zukunft wird eine wahre und positive (*muthbet*) Philosophie entstehen. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, die Ereignisse zu registrieren, zu erfahren und festzuhalten. Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Gesetze zwischen ihnen zu bestimmen und zwischen den gelösten und noch nicht gelösten Sachverhalten nach einem wissenschaftlichen (*fennī*) und empirischen Grundsatz „Hypothesen“ [H. i. O] zu generieren. Aus dieser Sicht ist die Philosophie die Physiologie der Wissenschaft. Darauf aufbauend werden viele Hypothesen, die heute das Feld der Philosophie ausmachen [...], nach und nach in die Wissenschaft übergehen. Die gegenwärtige positive Philosophie ist die künftige Wissenschaft. In Zukunft wird jedoch dank der Wissenschaft jene Philosophie keinen Platz mehr finden, die sich mit anderen Fragen als den rational beweisbaren auseinandersetzt und beispielsweise das Unendliche zu beweisen oder gar zu erklären sucht.⁶²

Neben dem Primatsanspruch der Wissenschaft ist hier auch die zukunftsweisende dogmatische Festlegung des positivistischen Wissenschaftsbegriffs als ordnungsgebendes epistemisches Gefüge eklatant. Dieses fungiert zugleich als dogmatische Vorgabe dafür, was in Zukunft als Philosophie gelten kann. Die Aufgabe von *dīn* als separatem Wissensfeld ist zudem, solche Aussagen über die Welt zu generieren, die nicht von der Wissenschaft kommen, wobei diese wesensmässig symbolhaft bleiben und keine potenziellen Tatsachenbehauptungen im positivistischen Sinne sein können.

60 Die Semantiken der beiden Wissensbegriffe *‘ilm* und *fenn* im Kontext der spätoosmanischen intellektuellen Literatur sind oft fließend und ihre kopulierte Verwendung dient oft der zusätzlichen Nuancierung des positivistischen Wissensbegriffs. Vgl. Kara 2003.

61 Nuri 1331 [1913]: 17.

62 Nuri 1331 [1913]: 22.

Im anschliessenden Kapitel *Die Methode des Spiritualismus, Materialismus und Monismus (meslek-i, rūḥiyyūn, māddiyyūn, waḥdiyyūn)*⁶³ deklariert er die Kenntnis dieser Richtungen insbesondere für ‘ulamā’ als individuelle Pflicht (*farḍ ‘ayn*) mit der Begründung, in der materialistischen Philosophie sei ein dem Islam inhärentes Prinzip enthalten.⁶⁴ In diesem Kapitel legt er die Übersetzung einer „kürzlich vor seinem Tod“ erschienen Studie von Ludwig Büchner vor.⁶⁵ Interessanterweise konstatiert Celal Nuri einerseits, dass „Professor Büchner“ nicht als der grösste Vordenker des Materialismus im 19. Jahrhundert, sondern als dessen bekanntester Verbreiter und Popularisierer bekannt sei. Andererseits schreibt er der Person Büchners nach wie vor einen autoritativen Charakter zu, obwohl dessen bekanntestes Werk *Kraft und Stoff*⁶⁶ als überholt gelte.⁶⁷

Im Kapitel *Religion und ihre Zukunft (dīn ve-istiqbāli)* liefert Celal Nuri schliesslich folgende Definition von *dīn*:

dīn drückt das Unbekannte mittels eines endgültigen Grundsatzes aus und bringt Begriffe wie Vollkommenheit (*ekmeliyyet*), Gerechtigkeit (*‘adālet*), Gnade (*ra’fet*) und Vorsehung (*ḡāye-i emel*) symbolisch in eine für den Verstand erfassbare Form. In den Feldern, mit denen sie sich beschäftigt, stützt sie sich hinsichtlich des Gebots der empfehlenswerten respektive des Verbots der untersagungswürdigen Dinge auf das erschaffende Wesen (*dāt-i bārī’*), die sie als das Symbol der Vollkommenheit (*remz-i ekmeliyyet*) erachtet [...].⁶⁸

Diese Definition knüpft an die obige Verhältnisbestimmung von *dīn* als eigenem Wissensfeld an. Dabei fällt auf, dass er den symbolischen Charakter dieses Wissensfelds dahingehend ausbuchstabiert, dass *dīn* im Sinne eines *ordre universel* als Ordnungsbegriff neu semantisiert wird.⁶⁹ Gemäss seinen Ausführungen ist *dīn*

⁶³ Vgl. Nuri 1331 [1913]: 25–53. Celal Nuri gibt hier die französischen Übersetzungen dieser Begriffe *spīritwālizm*, *māteryālizm* und *mūnizm* selber an.

⁶⁴ Vgl. Nuri 1331 [1913]: 26.

⁶⁵ Nuri 1331 [1913]: 25. Es handelt sich wohl um das vierte Kapitel *Der Materialismus* von Büchner 1898. Der osmanische Text weicht jedoch in Länge und Wortlaut vom deutschen Original ab und stimmt indes mit dessen französischer paraphrasierender Übersetzung überein. Vgl. Büchner 1901.

⁶⁶ Büchner 1855.

⁶⁷ Nuri 1331 [1913]: 25.

⁶⁸ Nuri 1331 [1913]: 62.

⁶⁹ Aus den Ausführungen Celal Nuris wird nicht klar, ob er den Islam unter dem Einfluss des Comte’schen Drei-Stadien-Gesetzes als den günstigeren Übergangsträger zum positiven beziehungsweise wissenschaftlichen Stadium ansieht oder ob er den Islam gar mit dem positivistischen Ideal der *religion de l’humanité* amalgamiert. Unter den Intellektuellen der Jungtürken war die Idee einer transitionalen Eignung des Islam im Kontext des positivistischen Fortschrittsnarrativs besonders verbreitet, wie dies am Beispiel von Ahmed Rıza, des wohl prominentesten osmanischen Vertreters des Positivismus, zum Vorschein kommt. Siehe dazu Kaynar 2011: 233–247; Kaynar 2020. Ich danke Erdal Kaynar für diesen Hinweis und das Manuskript seiner Dissertation.

insofern nützlich und notwendig, als sie nur innerhalb des ihr zugeteilten Wissensfelds und nur im Gewissen existent ist,⁷⁰ ihren „althergebrachten Konservatismus“ ablegt⁷¹ und nicht mit „positiven Wahrheiten“ im Widerspruch steht.⁷² Daraus folgt aber auch, dass *dīn* bei Celal Nuri dem modernen Religionsbegriff entspricht, wobei diese Re-Semantisierung im Werk bereits vollständig etabliert ist. Im Sinne dieses Religionsbegriffs sieht Celal Nuri im Islam den besten Kandidaten dafür, die „universale Religion“ (*dīn-i ‘umūmī*)⁷³ der Zukunft zu werden, weil er in seinem antiheidnischen Entstehungskontext auf einer empirischen Grundlage gegründet sei.⁷⁴ Dem Islam schreibt er zudem das Verdienst einer einzigen Theologie zu, in welcher sich die Transzendenz aus der Weltimmanenz, d. h. aus den „materiellen Umständen“ heraus abstrahiert habe.⁷⁵ Der Islam gebiete zudem den Fortschritt, dessen Entfaltung bedürfe aber einer Modifikation (*ta‘dīl*) der Dogmen- (*‘aqā‘id*) und Normenlehre (*fiqh*).⁷⁶ Mit dem Verweis auf diese wesensmässige Fortschrittskonzeption des Islam grenzt er seinen Reformdiskurs von der protestantischen Reformation ab und knüpft stattdessen implizit an den islamischen Erneuerungsdiskurs seiner Zeit an.⁷⁷

Als Beleg für die inhärente Fortschrittlichkeit des Islam verweist Celal Nuri im Kapitel *Gedankenfreiheit im Islam (muslumānliqda hürriyyet-i fikriyye)* auf das freie intellektuelle Klima im islamischen Mittelalter, aus dem schliesslich auch die islamische Philosophie hervorgegangen sei, welche während langer Zeit das menschliche Denken geleitet habe.⁷⁸ Entlang der Argumentationslinie von Ernest Renan (st. 1892)⁷⁹ und dessen Niedergangsthese macht er die fehlende Rezeption der Philosophie von Averroes in der *kalām*-Tradition für den intellektuellen

70 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 65.

71 Nuri 1331 [1913]: 66.

72 Nuri 1331 [1913]: 63.

73 Nuri 1331 [1913]: 71.

74 Für die Verbreitung dieses positivistischen Religionsbegriffs in globalen Kontexten sowie unter den Jungtürken siehe Turnaoğlu 2017: 88–91.

75 Nuri 1331 [1913]: 67.

76 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 70–71. Für die *fiqh*-Konzeption der spätosmanischen Intellektuellen siehe Şentürk 2007.

77 Nuri 1331 [1913]: 69–70. Für einen Überblick über die wichtigsten Protagonisten des globalen Erneuerungsdiskurses des Islam siehe Kurzman 2002.

78 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 73.

79 Vgl. Renan 1852; Renan 1863³; Renan 1947. Zur Rezeption von Renans Thesen unter modernen muslimischen Denkern siehe Schäbler 2016; Cündioğlu 1996; von Kügelgen 1994; von Kügelgen 2013.

Niedergang der islamischen Welt verantwortlich.⁸⁰ Zum anderen wiederholt Celal Nuri das antisemitische Postulat Renans in Bezug auf die Unfähigkeit der Araber zu freiem Denken aufgrund ihres Semitentums und Monotheismus.⁸¹ Dabei koppelt er wider Renans essentialisierende Kausalität zwischen Islam und Niedergang den Islambegriff von diesem Inkompatibilitätspostulat ab und betont stattdessen die Blüte der Wissenschaften bei nichtsemitischen Muslimen als Gegenargument.⁸² Darüber hinaus leitet er gerade aus diesen Ausführungen Renans zur nichtarabischen Ethnizität der mittelalterlichen Philosophie eine positive Kausalität zwischen Islam und Wissenschaft ab, welche derjenigen Renans entgegengesetzt ist.⁸³ Indem Celal Nuri das gesamte Werk von Averroes als Auseinandersetzung mit und Korrektiv der Positionen der frühen islamischen intellektuellen *kalām*-Tradition am Beispiel von Ikhwān Al-Ṣafā, Avicenna sowie der Mu‘tazila kontextualisiert, versucht er, das freie Denken aus der islamischen Wissenstradition heraus zu legitimieren und deutet folglich das Niedergangspostulat als Bruch zwischen der frühen und späteren *kalām*-Tradition. Die spätere intellektuelle Leistung der *kalām*-Literatur als totalitäre Wissensordnung setzt er mit der Geschichte der osmanischen Herrschaft in Verbindung, die er als „Despotismus“ (*istibdād*) im Sinne eines Epochenbegriffs bezeichnet.⁸⁴ Dass Celal Nuri diesen Despotismus primär als epistemische Dominanz statt nur eines politischen Herrschaftsstils semantisiert⁸⁵ und diesen für die fortschritthemmende Totalität der Wissensordnung verantwortlich macht, zeigt sich daran, dass er das Aufkommen der *kalām*-Literatur und den ‘*ulamā*’ als ihrem Träger kausal mit dem Despotismus verknüpft und die dogmatische und legalistische Literatur als die niedrigsten Wissensfelder bezeichnet, welche die islamische Tradition je hervor gebracht habe.⁸⁶ Die Errungenschaft von *istibdād* ist demnach die spätere *kalām*-Tradition, welche für ihn als Haupthindernis für das Fortschrittsideal gilt.

80 In der jüngeren Forschung wurde dieser (fehlende) Averroismus des muslimischen Mittelalters und der Moderne von Mourad Wahba als „Averroes-Paradox“ konzeptualisiert. Dieses besagt, dass die Philosophie von Averroes, welche aus der islamischen geistigen Tradition heraus entstanden war, von ebendieser Tradition nicht rezipiert wurde, während sie für die Renaissance und Aufklärung im Westen konstitutiv war. Vgl. Wahba 1980; von Kügelgen 1994; Wild 1996.

81 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 80. Siehe auch Schäßler 2016: 22–23; Renan 1863³.

82 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 75–77. Vgl. auch Renan 1947; Schäßler 2016: 22–23.

83 Vgl. Renan 1947: 955.

84 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 75–76.

85 Für einen allgemeinen Überblick über die Verwendung des Begriffs *istibdād* im spätosmanischen Kontext siehe Turnaoğlu 2020. Diesem Beitrag bleibt diese epistemische Dimension des Begriffs fremd, obwohl er den Anspruch erhebt, eine umfassende Begriffsgeschichte von *istibdād* zu sein.

86 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 77–78.

Diesem Aspekt stellt Celal Nuri im Kapitel *Neue Dogmen* (*yenī ‘aqā’id*) eine Konzeption des Islam als „wahre Religion“ (*dīn-i ḥaqīqī*) gegenüber, welche das als wahr anerkennt, was wissenschaftlich, empirisch und rational wahr ist.⁸⁷ Celal Nuri umreisst die spekulativtheologischen Debatten in der islamischen Dogmatik und behauptet, dass die traditionelle islamische Dogmenlehre keine Ausnahme in der althergebrachten anthropomorphistischen Gottesvorstellung darstelle. Jedoch habe die islamische Philosophie mit dem Notwendig-Seienden (*wādhib el-wudjūd*) auch ein Vollkommenheitssymbol hervorgebracht,⁸⁸ welches der Gottesvorstellung in der zeitgenössischen Philosophie dahingehend entspreche, dass sie von primitiven anthropomorphen Qualitäten abstrahiert sei.⁸⁹ Aus dieser Gottesvorstellung leitet Celal Nuri sodann die Funktion von Religion ab:

Die Aufgabe der Religion (*dīn*) ist es, dieses grossartige Rätsel (*sirr-i ‘azīm*) [...] in Form eines Gottheitssymbols den einfachen Gemütern zu zeigen. Innerhalb dieses Rahmens kann die Religion keinen Widerspruch (*tenāquḍ*) zur Wissenschaft (*fenn*) darstellen. Die Religion führt das Unbekannte auf ein Grundprinzip (*dustūr*) zurück, löst es aber nicht auf. Die Wissenschaft beschäftigt sich hingegen damit, was danach kommt. Die Philosophie (*felsefe ve-ḥikmet*) hingegen, welche sich auf die elementaren Prinzipien bezieht, besteht nur aus einer Physiologie der Religion. So betrachtet sind sowohl die Religion als auch die Wissenschaft wahr. Besteht ein Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft, dann haben bestimmt beide die Grenze überschritten. Nur solange sich die Religion damit begnügt, auf das Unbekannte hinzudeuten, befindet sie sich nicht in einem Konkurrenzverhältnis zur Wissenschaft. Genauso wird die Wissenschaft nur dann nicht zur Zielscheibe der Religion, solange sie sich mit der Deutung des „Wissbaren“ („*ma ‘lūm*“) [H.I.O.] befasst.⁹⁰

Nebst Celal Nuris⁹¹ elitärer Haltung in Bezug auf die Funktion der Religion fällt eine relative Autonomie auf, die er diesem Wissensfeld einräumt.⁹² In diesem Geltungsbereich der Religion hat jedoch die herkömmliche *kalām*-Tradition keine Existenzberechtigung mehr. Innerhalb der Einflussphäre der Religion bedingt die Gottesvorstellung als Vollkommenheitssymbol auch die dogmatische Festhaltung an der Ewigkeit von Materie und Kraft sowie deren Unerschaffenheit, wobei der Rest in die Sphäre der Wissenschaft gehört. Hatte Celal Nuri innerhalb der definierten Grenzen beider Sphären, namentlich der Religion und der Wissenschaft, zwar ihren getrennten Geltungsbereich zugesprochen, so zeigt seine Präzisierung

⁸⁷ Vgl. Nuri 1331 [1913]: 106–107.

⁸⁸ Vgl. Nuri 1331 [1913]: 115. Für die konstitutive Rolle dieser pan(en)theistischen Gottesvorstellung in der osmanschen intellektuellen Tradition siehe Şeker 2013.

⁸⁹ Vgl. Nuri 1331 [1913]: 117.

⁹⁰ Nuri 1331 [1913]: 119.

⁹¹ Vgl. Herzog 1996: 88–135.

⁹² Für einen Überblick über die Kompatibilitätsthese zwischen Wissenschaft und Religion im modernen nahöstlichen Kontext siehe von Kügelgen 2017.

wenig später, dass diese Autonomie der Religion eine relative, schliesslich der Erhaltung der positivistischen Wissensordnung dienliche ist:

Ausserhalb der Wissenschaft gibt es keine Wahrheit. Jede Wahrheit ist gemäss der beschriebenen Weise mit dem Islam kompatibel. Der Islam kann nur Bestand haben, wenn er parallel zur Wissenschaft, dem Intellekt und der Zivilisation aufsteigt.⁹³

Die anthropologischen Implikationen des materialistischen Weltbildes expliziert Celal Nuri anhand undeckelter Paraphrasen aus Büchners Werken⁹⁴ im Kapitel *Wissenschaft und ihre Zukunft (fenn ve-istiqbāli)*.⁹⁵ So bezeichnet er die Physiologie als eine zukunftsversprechende Wissenschaft, welche den Menschen dazu verleiten könnte, auch sich selbst physiologisch zu begreifen.⁹⁶ Sie habe ans Tageslicht gebracht, dass die Seele keine übernatürlichen Qualitäten besitze, sondern diese abschliessend mit physiologischen Funktionen des Gehirns erklärt werden könnten.⁹⁷

Im letzten Kapitel *Erzeuger der Gegenwart (zamān-i ḥāḍirin muwellidleri)* manifestiert sich Celal Nuri Perzeption der Gegenwart als „periodologischen Oppositionsbegriff“⁹⁸ zum epochal verstandenen Despotismus. Der Fortschrittsbegriff fungiert dabei als massgebliches Kriterium der Verzeitlichung und als Referenz für den Besitz einer Geschichte respektive einer Zeit, die jedoch von vornherein als eine *neue* Zeit semantisiert wird.⁹⁹ Im Gegensatz zur östlichen besitze die westliche Welt nämlich ein „Adjunktum der Geschichte“ (*ḥumūle-i māḍī*)¹⁰⁰ und alle nichtwestlichen Völker gälten nur in dem Masse als fortgeschritten, als sie an der Geschichte des Westens teilgenommen hätten. Dabei unterteilt Celal Nuri diese westliche Neuzeit in zwei Epochen, an denen die islamische Welt überhaupt nicht beteiligt gewesen sei: Erstere beginnt mit der Renaissance und geht mit der Reformation weiter, wobei Letztere, die Französische Revolution, als epochale Schwelle zur Gegenwart aufgefasst wird.¹⁰¹

93 Nuri 1331 [1913]: 120.

94 Vgl. die französische Übersetzung von *Am Sterbelager des Jahrhunderts* in Büchner 1901: passim. Für die französische Übersetzung von *Die Stellung des Menschen in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* siehe Büchner 1869; Büchner 1870: passim.

95 Einen Überblick über die neueren Diskussionen zur islamischen Anthropologie liefert Hirji 2013.

96 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 134.

97 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 131.

98 Koselleck 1989⁴ [1979]: 317.

99 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 151.

100 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 151.

101 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 152. Siehe auch Koselleck 1989⁴ [1979]: 320–345.

Die epistemischen Implikationen des Zeithorizonts von Celal Nuri werden daran deutlich, dass er die Normenlehre – verstanden als islamische Spielart der scholastischen Wissensordnung, welche gänzlich auf der Textüberlieferung basiere – für das Fehlen des Fortschritts und mithin der Teilhabe an der Wissenschaft verantwortlich macht.¹⁰² Die Reformation als Protestbewegung gegen die Scholastik ist demnach keine kontingente historische Erscheinung, sondern als Teil der westlichen Geschichte universal und daher normativ bindend. Die „islamische Religion“ (*dīn-i islām*) jedoch sei wesensmässig auf der Reformidee gegründet.¹⁰³ Diese Universalisierung der Neuzeit verknüpft Celal Nuri nun auch mit dem Niedergangs- und Transmissionsnarrativ bezüglich der griechischen Philosophie via deren arabischen Überlieferern, dank welchen in der Renaissance die scholastische Wissensordnung überwunden worden sei, während sich die Muslime im Lauf der Geschichte vom wesensmässig reformatorischen Geist des Islam abwandten.¹⁰⁴

Die Französische Revolution universalisiert Celal Nuri ebenfalls, indem er den Fortschritt vom Grad der Akzeptanz ihres politischen Slogans „Freiheit“ (*hürriyyet*), „Gleichheit“ (*musāwāt*) und „Brüderlichkeit“ (*ukhuwwet*) abhängig macht. Diese Elemente seien nicht nur wesensmässig im Islam enthalten; vielmehr sei das islamische öffentliche Recht viel weiter gegangen als die Französische Revolution, indem es den Kalifen die Pflicht für ihre Verwirklichung auferlegt habe.¹⁰⁵ Indem der Slogan der Französischen Revolution als Teil der normativen Universalisierung der westlichen Geschichte islamisiert wird, wird gleichzeitig auch die politische Ladung in der Semantik der Wissenskonzepte deutlich, welche eng mit den gleichlautenden Slogans der Jungtürkenrevolution von 1908 verknüpft sind.¹⁰⁶ Diese universalistische Deutung der Französischen Revolution und die Rückbindung der Ereignisse von 1908 an sie rekapituliert das epistemische Projekt der Französischen Revolution, in deren Kontext an die Philosophie den Anspruch herangetragen wurde, einen alternativen Herrschaftsstil zum Despotismus zu denken.¹⁰⁷

Im folgenden Zitat am Schluss des ersten Bands von Celal Nuris *Geschichte der Zukunft* kommt zudem die Umdeutung der osmanischen Herrschaft als Despotismus primär epistemischer Natur erneut zum Vorschein:

102 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 158.

103 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 165–166.

104 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 154–155.

105 Vgl. Nuri 1331 [1913]: 169.

106 Siehe dazu Kansu 2000; Kansu 1997; Hanioglu 1995; Zürcher 1997.

107 Vgl. Yuva 2016: 111–112, 161–162.

Unsere sechshundertjährige osmanische Geschichte reicht uns nicht aus. Darin finden wir nicht die erforderlichen Inhalte, um unsere Zukunft zu garantieren. Auch wenn uns der Islam diese Inhalte bereitstellt, haben wir durch Ignoranz und die Leute des Despotismus (*istibdād*) den Islam beschädigt und an dessen Stelle ein auf Unwissenheit und Absolutismus (*muṭlaqiyyet*) gegründetes und dem Katholizismus des Mittelalters ähnliches Überlieferungssystem etabliert.¹⁰⁸

Bevor im Folgenden auf die Reaktion von Ahmed Hilmi als einem weiteren oppositionellen Intellektuellen auf die einzelnen verschiedenen Aspekte der Argumentation von Celal Nuri eingegangen wird, sollen hier kurz deren zentralen Prämissen kommentierend zusammengefasst werden.

Der in der Einleitung vom Autor selbst gewährte Einblick in seinen auf eine offene Zukunft ausgerichteten Erwartungshorizont ist ein Produkt neuzeitlicher Geschichts- beziehungsweise Zeitauffassung; für diese ist auch der Fortschrittsbegriff als terminologische Ablösung von und geschichtssemantische Alternative zu theologischen Zeitdeutungen charakteristisch.¹⁰⁹ Durch die Festlegung eines materialistischen Dogmas als Garant für die fortschrittskonforme Zukunft wird deren Differenz zur überkommenen Erfahrung auf epistemischer Ebene vollzogen. Der Wissenschaftsbegriff dient dabei als normative Stütze für die Verabsolutierung derjenigen Wissensordnung, die aus der Rezeption der populärmaterialistischen Schriften generiert wird. Hierbei wird auch *dīn* im Sinne des modernen Religionsbegriffs semantisiert, wobei der europäische Referenzrahmen auch an der Universalisierung der Reformation erkennbar ist, indem der Islam als Reformreligion bezeichnet wird. Diese konzeptuelle Einbettung des Islam in das semantische Feld des modernen Religionsbegriffs geschieht dabei unausgesprochen.¹¹⁰

Letztlich vermengt Celal Nuri den Geltungsanspruch dieser monistischen Wissensordnung mit der orientalistischen Wissensproduktion und steht dabei als lokaler, hybrider Akteur in einem mimetischen Verhältnis zu ebendieser.¹¹¹ Das orientalistische Superioritäts- beziehungsweise Inferioritätsnarrativ wird dabei in Bezug auf das Verhältnis zwischen Islam und Wissenschaft zum einen affirmativ reproduziert und zum anderen dahingehend modifiziert, dass das positivistische Ideal einer Universalreligion auf den Islam projiziert wird. Somit wird der Islam als moderne Religion neu semantisiert und von seiner eigenen Wissenstradition in Gestalt der *kalām*-Literatur abgekoppelt. Letztere wird zusammen mit ihren Trägern, namentlich der *‘ulamā’*, für die postulierte Geschichtslosigkeit der

108 Nuri 1331 [1913]: 170.

109 Vgl. Koselleck 1989⁴ [1979]: 362–375.

110 Siehe dazu Mandair/Dressler 2011; Wijzen/von Stuckrad 2016.

111 Siehe dazu King 1999; Bhabha 1994.

osmanischen Epoche verantwortlich gemacht, die sich am neuzeitlichen Massstab der Fortschrittlichkeit misst.

4 Die Inkohärenz des islamischen Materialismus: Ahmed Hilmi Replik

Genauso wie Celal Nuri zum Schluss seines Werks die Jungtürkenrevolution als Schwelle zur Fortschrittlichkeit umrahmt hatte, knüpft Ahmed Hilmi in der Einleitung seiner Replik an das politische Klima nach 1908 an und hebt positiv die Meinungsfreiheit hervor. Dieser freien Epoche sei nebst dem Werk von Celal Nuri auch zu verdanken, dass die intellektuellen und wissenschaftlichen (*‘ilmī ve-fennī*) Ideen aus Europa artikuliert und kritisiert werden können, selbst wenn diese in Europa mitunter allgemeinbekannt geworden seien.¹¹² Ahmed Hilmi stellt die Frage, ob Celal Nuris Ausführungen Resultat einer soliden Philosophie oder eines Dogmatismus seien. Dabei definiert Ahmed Hilmi explizit die Werke europäischer Intellektueller als einzigen Referenzrahmen mit der Begründung, das Werk von Celal Nuri sei „aus verdorbenen Ideen zusammengesetzt“, welche von europäischen Popularisierern (*vulgarizātörler*) verbreitet worden seien und mittlerweile als überholt gälten.¹¹³ Ein Merkmal der Dogmatiker (*düğmātīqler*) im Allgemeinen und der Populärmaterialisten wie ihm im Besonderen sei ihr „vulgärer Glaube“ (*īmān-i ‘āmiyāne*) an ihre eigenen Postulate und Ideen, der für sie zu einem zentralen methodischen Vorgehen avanciert sei. Diesen Dogmatismus attestiert Ahmed Hilmi auch Celal Nuri.¹¹⁴ Eine zentrale Frage, die er an das Werk von Celal Nuri richtet, betrifft die Version des Islam, für welchen dieser plädiert. Obwohl Celal Nuri seine vielseitige Kritik lediglich gegen die Formen des Islam in der Geschichte und nicht gegen sein Wesen gerichtet habe, machten ihn seine Ausführungen lediglich zur Metapher für den Materialismus und ersetze folglich eine *dīn* durch eine andere.¹¹⁵ Dies führe dann zur Annahme, dass niemand ausser den Materialisten die Seele des Islam begriffen habe. Seine durchaus berechtigten Kritikpunkte in Bezug auf die islamische Dogmenlehre des Islam würden zugleich Celal Nuris mangelnden Kenntnisstand über die islamische Geistesgeschichte belegen, indem er die Erschaffenheit der Welt als das islamische Dogma

112 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 4.

113 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 5.

114 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 7.

115 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 9–10.

schlechthin anschau und dabei insbesondere die sufische Tradition ignoriere, welche die Ewigkeit der Welt predige.¹¹⁶

Ahmed Hilmi rekonstruiert das Gesamtargument von Celal Nuri in Form einer Inferenz mit drei Prämissen und zwei Schlussfolgerungen. Demnach sei der Materialismus eine wissenschaftliche und empirisch begründete Wahrheitslehre (*medheb-i haqīqat*) (P1) und alles, was dieser Lehre widerspreche, sei falsch (P2). Die *dīn* des Islam sei wahr (P3). Folglich könne der Islam dem Materialismus nicht widersprechen (K1) und wer das Gegenteil behaupte, habe das Wesen des Islam nicht begriffen (K2). Eine solche Inferenz führe schliesslich nicht zu einer Reform (*işlāh*) des Islam, sondern zu dessen Ablösung durch ein anderes Denksystem (*manzūme-i fikriyye*).¹¹⁷

Neben der Affirmation weiterer Thesen von Celal Nuri wie z. B. der Reformbedürftigkeit des Islam und des Primats einer fortschrittsorientierten Wissensordnung stimmt Ahmed Hilmi auch der Niedergangsthese zu. Er räumt ein, dass die islamische *dīn* ebenfalls solche sozialen Normen enthalte, die in kausaler Relation zum Niedergang stünden und angesichts der zeitgemässen Fortschritte überdenkt werden müssten, was aber nicht bedeute, dass durch die gesamthafte Auflösung eines Denksystems notwendigerweise der Fortschritt (*terāqqī*) eintreten würde.¹¹⁸ Einen kausalen Zusammenhang zwischen der Verbreitung des Materialismus und dem Fortschrittsgrad eines Volkes sei empirisch nicht belegbar. Sowohl der Fortschritt als auch der Niedergang eines sozialen Gebildes bedürften mehrerer Faktoren. Daher sei es unzulässig, den Fortschritt der ganzen islamischen Welt von der Akzeptanz des Materialismus abhängig zu machen, welcher auf einer Handvoll Prinzipien und Postulaten gegründet sei.¹¹⁹

In seiner Kritik des Kapitels *Philosophie und ihre Zukunft* attestiert Ahmed Hilmi der Semantik des Wissenschaftskonzepts von Celal Nuri einen dogmatischen Charakter, indem dieser die Wissenschaft zum einzigen Mittel zur Erlangung der Wahrheit mache.¹²⁰ Dabei fungiert für Ahmed Hilmi die europäische konzeptuelle Wissenschaftsdiskussion als Referenzrahmen. Mit Verweis auf Henri Poincarés (st. 1912) Werk¹²¹ greift er die konventionalistischen Prämissen in der französischen Wissenschaftsphilosophie des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf und betont, dass die positiven Wissenschaften notwendigerweise auf Hypothesen

116 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 15.

117 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 10–11.

118 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 12.

119 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 14–15.

120 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 21.

121 Ahmed Hilmi nennt zwei Werke von Poincaré. Siehe Poincaré 1911; Poincaré 1902.

(*farāḍiyye*) gegründet sind und selbst unter Wissenschaftlern einen relativen Stellenwert haben:

Diejenigen, die der Wissenschaft (*fenn*) einen absoluten (*muṭlaq*) und definitiven (*qaṭʿī*) Stellenwert zubilligen, sind falsche Wissenschaftler oder Dogmatiker, die nicht der Wissenschaft zugehören, keine wissenschaftliche Mentalität (*dhihniyyet*) demonstrieren können, oder [solche], die das grossartige Wort „Wissenschaft“ [H. i. O.] gegenüber Laien (*ʿawām*) verwenden, um einige Gedanken aufzuoktrojieren.¹²²

Im obigen Zitat scheinen einerseits das Kernargument der Gegenposition im Materialismusstreit und andererseits die herrschende wissenschaftstheoretische respektive epistemologische Debatte über die Normativität des Wissenschaftsbegriffs selbst durch. Weiter schwingt darin der Vorwurf einer elitären, manipulativen Verschleierungshaltung mit. Aus Ahmed Hilmi Hauptkritikpunkt, wonach Celal Nuri die positivistische Wissensordnung zu einem materialistischen Dogma stilisiere, geht auch hervor, dass es ihm um die Legitimität weiterer epistemischer Ordnungen geht. Dies wird daran deutlich, dass er die Fortschrittsteleologie von Celal Nuri mit dem Gegenargument zurückweist, dass gerade in der Philosophie die einzelnen Stadien einander nicht ablösen, sondern gerade auf den vorherigen aufgebaut und von diesen inspiriert seien. Einzig der Materialismus betrachte diese tradierten Wissensordnungen als lediglich von historischem Wert oder komplett überwunden.¹²³ Celal Nuri bereite seine Leserschaft auf die Annahme der materialistischen Dogmen vor, indem er den früheren Stadien der Philosophie jeglichen Wahrheitsanspruch und wissenschaftlichen Stellenwert abstreite und der Philosophie die einzige Aufgabe zuteile, eine Verbindung zwischen den gelösten und noch nicht gelösten Sachverhalten zu generieren.¹²⁴ Anschliessend diagnostiziert er Celal Nuri dasselbe argumentative Vorgehen wie in den Werken der Materialisten. Indem diese sich auf den autoritativen zeitgenössischen Stellenwert der Wissenschaft stützen, tun sie jedes nicht empirische Wissensfeld als leer ab und positionieren die Philosophie als Bindeglied zwischen bestehenden und potenziellen empirischen Wissensinhalten. So würden Unkundige dazu verleitet, den Materialismus anzunehmen, der das Sein ohne Rückbezug auf einen Gott zu erklären versucht.¹²⁵

Die für Populärmaterialisten im Allgemeinen charakteristische elitäre Haltung bei Celal Nuri konstatiert Ahmed Hilmi auch in Bezug auf die funktionale Definition von *dīn*, nämlich auf die symbolische Rolle, die ihr zugeschrieben wird.

¹²² Hilmi 1332 [1913/1914]: 23.

¹²³ Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 26–27.

¹²⁴ Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 29–30.

¹²⁵ Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 30–31.

Die Inkohärenz einer solchen epistemischen Begrenzung von *dīn* auf eine symbolische Sphäre bestünde in erster Linie darin, dass Celal Nuri nicht explizit mache, ob das Wissensfeld von *dīn* als Träger der jenseits des Positivismus stehenden Wahrheiten ebenfalls mit Vernunft gewusst werden könne oder nicht. Ist dies der Fall, so hebt sich die Dualität zwischen den beiden Wissensfeldern auf, da sie beide denselben Ursprung hätten.¹²⁶

In seiner umfangreichen Kritik des Kapitels *Die Methode des Spiritualismus, Materialismus und Monismus*, das etwa die Hälfte seiner Replik ausmacht, weist Ahmed Hilmi Büchners Autorität für die Wahrheit des Materialismus zurück, da dieser selbst ein Materialist war.¹²⁷ Bezeichnend für die Argumentation in diesem Kapitel ist zudem der häufige Wechsel zwischen den Adressaten von Kritik. Diese richtet sich an den Stellen von Celal Nuris Werk, an denen Büchners Werke paraphrasiert werden, sowohl direkt an die Argumente von Büchner als auch an deren Rezeption durch Celal Nuri, wobei er nebst Émile Boutroux (st. 1921)¹²⁸ auch britische Naturalismusgegner und Spiritualisten wie William Thomson (st. 1907) und Oliver Lodge (st. 1940) heranzieht, um die Kontingenz der Gesetzmässigkeiten in den Wissenschaften zu betonen.¹²⁹

Ein weiteres Argument von Ahmed Hilmi gegen Büchners Materialismus betrifft die Unmöglichkeit einer Weltimmanenz bei der Erklärung der Natur aus ihr selbst heraus. Denn sobald man einen Untersuchungsgegenstand innerhalb einer Disziplin analysiere, bestehe noch keine Gefahr für die Gültigkeit metaphysischer Aussagen. Würde die Betrachtung jedoch auf die Natur als Ganzes ausgeweitet, mache dies ein bestimmtes Mass an Abstraktion und Verallgemeinerung notwendig, welche den Wissenschaftler schliesslich über die weltimmanente Betrachtungsweise hinausführt. So würden die Gesetze einer partikulären Wissenschaft zu allgemeinen Gesetzen hochstilisiert und folglich die für positive Wissenschaft zentrale empirische Methode verlassen.¹³⁰ Das Wesen und folglich der Ursprung und das Ende der Materie seien unbekannt und deshalb nicht Gegenstand der partikulären Naturwissenschaften, die von der Beobachtung des Vorhandenen ausgehen und keine generalisierbaren Aussagen über die Materie zulassen.¹³¹ Genau wegen dieses Überschreitens der Sphäre des wissenschaftlich Zulässigen entlarve sich der Materialismus als eine neue Metaphysik, welche sich von den früheren Metaphysikkonzeptionen dadurch unterscheide, dass sie der

126 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 24–25.

127 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 32–33.

128 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 95. Ahmed Hilmi nennt folgendes Werk von Boutroux explizit: Boutroux 1921⁹ [1874].

129 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 69–70. Zu den beiden Letztgenannten siehe z. B. Bowler 2001.

130 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 45–46, 72–80.

131 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 73–74.

Wissenschaft sowie den rationalen und logischen Prinzipien, auf der sie gegründet sei, zuwiderlaufe.¹³²

Gestützt auf die vielen Argumente gegen den Materialismus, die ihren Ursprung allesamt in der Rezeption europäischer Wissenschaftsliteratur haben, kritisiert Ahmed Hilmi nicht zuletzt auch die Schlussfolgerungen, die Celal Nuri aus dem Materialismus zieht, namentlich die Annahme einer theologischen Konzeption: Die Vorannahme der Möglichkeit einer immanenten Erklärung der Welt mache die Idee eines Notwendig-Seienden (*wadjib al-wudjūd*) obsolet.¹³³ Ahmed Hilmi richtet alle Kritikpunkte, die er gegen den Materialismus als dogmatische Weltanschauung richtete, auch an dessen Implikationen für die angeborene menschliche Veranlagung zur Entdeckung und zum Glauben. Der Materialismus mache sich genau diese Veranlagung zunutze, wenn sie die Transzendenz ablehne und an deren Stelle einen metaphysischen und unwissenschaftlichen Materie- und Energiebegriff etabliere.¹³⁴ In einem weiteren Schritt verallgemeinere der Materialismus die weltimmanenten Gesetzmässigkeiten dieser Begriffe, stilisiere sie zu einer übergreifenden Philosophie und legitimiere sie durch die Rückbindung an die Wissenschaft.¹³⁵ Mit diesem Selbstwiderspruch, das heisst einerseits der Verleugnung der Metaphysik in Anlehnung an die Wissenschaft und andererseits dem Versuch, sich über die Prämissen der Wissenschaft hinwegsetzend eine neue Metaphysik zu begründen, stelle der Materialismus eine Lehre des Irrtums (*ḍalālet meslekī*) dar. Zentral sei dabei der ständige Verweis auf die positive Wissenschaft (*fenn*) und die Berufung auf ihre Autorität gegenüber einem nicht wissenschaftsaffinen Adressatenkreis.¹³⁶

Ahmed Hilmi bedient sich durchgehend einer polemischen Sprache gegen seinen Kontrahenten. Dabei fällt auf, dass er den Anspruch hat, den Celal Nuri attestierten Dogmatismus auch in Bezug auf die unreflektierte Wahl des Referenzrahmens darzulegen. In einem Klima des intellektuellen Vakuums würden solche „Don Quijotes“¹³⁷ wie Celal Nuri den öffentlichen Diskurs dominieren, die jene Positionen unreflektiert und dogmatisch als ihre eigene philosophische Urteilsfindung wiedergäben, die sie zufällig in französischsprachigen Büchern vorfänden und denen sie einen Nutzen für die Allgemeinheit zubilligen. Die Verbreitung des Materialismus und der Populärphilosophie im osmanischen Kontext steht für Ahmed Hilmi in einer nahezu kausalen Verknüpfung mit dem Fehlen

132 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 72–74.

133 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 72.

134 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 75.

135 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 77.

136 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 93.

137 Hilmi 1332 [1913/1914]: 96.

eines modernen philosophischen Diskurses, der aus der Reflexion über die positive Wissenschaft ausgehe und in dem die Unschlüssigkeit populärer Philosophien aufgedeckt und neutralisiert würde.¹³⁸ In diesen Kontext ordnet er Celal Nuris Werk *Geschichte der Zukunft* ein:

Der Autor schwingt mit seinem Schwert um sich herum. Seiner Meinung nach bleiben in der Folge des Wettstreits weder Philosophie noch Religion (*dīn*) noch Finalität (*ḡā'iyāt*) zurück. Der Autor merkt nicht, dass das Schwert in seiner Hand ein Spielzeug aus Holz ist. Er merkt nicht, dass er eine Philosophie und eine Religion (*dīn*) angreift, die lediglich in seiner Vorstellung existieren, und dass er der wahren Religion (*ḥaqīqī dīn*) und Philosophie mit einem Holzsword nichts antun kann. [...] Der Autor hat keine eigene Meinung, die ausgehend aus besonderen Forschungen zu zeitgenössischen Wissenschaften (*'ulūm ve-funūn*) und philosophischen Schulen gebildet wurde. Des Weiteren ist es der Artikulation überflüssig, dass er mit den Werken islamischer Gelehrter (*'ulemā-i islāmiyye*) nicht vertraut ist. Aber er hat Glauben (*īmān*) an die Schule der Materialisten. Auch dem Naturalisten (*dehrī*) Büchner gegenüber hat er Respekt und Glauben (*i'tiqād*). Was diese Person und diese Schule verkündet, nimmt für den Autor den Stellenwert für die Informationen ein, die über die Wissenschaften gewusst werden müssen.¹³⁹

Auch die Ansichten von Celal Nuri über die muslimischen Gelehrten wie Al-Ghazālī, Averroes, Avicenna usw. bezeichnet Ahmed Hilmi bissig als „illegal importierte fremde Ware“, da sie von Orientalisten stammen würden. Mit diesen Quellen versuche Celal Nuri schliesslich, die Religion des Islam (*dīn-i islām*) durch den Materialismus zu ergänzen. Was jedoch der osmanischen Öffentlichkeit fehle, sei die Verbreitung der positiven Wissenschaft und zwar einer solchen, die den materiellen und wirtschaftlichen Fortschritt herbeiführen.¹⁴⁰

Im Kapitel *Religion und ihre Zukunft* greift Ahmed Hilmi schliesslich Celal Nuris Konzeptualisierung von *dīn* als Symbol auf. Gemäss dieser Definition würde *dīn* ihrer Rückbindung an ein höheres und besonderes Prinzip beraubt.¹⁴¹ Mit der Zuschreibung eines symbolischen Werts spreche Celal Nuri der Religion auch ab, abstrakte und mit Vernunft erfassbare Begriffe wie Gerechtigkeit, Vollkommenheit usw. verständlich zu machen. Des Weiteren konstatiert Ahmed Hilmi dieselbe elitäre Haltung bei Celal Nuri auch in Bezug auf seine direkten Ausführungen zu und seiner Definition von *dīn*. Denn da solche Abstrakta durchaus mit Vernunft erfassbar seien, wolle Celal Nuri eigentlich sagen, dass der Religions- und Gottesbegriff lediglich einer weniger intellektuellen Masse als Symbol für die Begriffe diene, die sie intellektuell nicht erfassen könne.¹⁴² Der Materialismus führe letzten

138 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 97.

139 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 98–99.

140 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 99.

141 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 107.

142 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 107–108.

Endes dazu, dass die Religion keine wahre Existenz und mit ihr zusammen jede höhere Philosophie (*felsefe-i 'āliyye*) keinen Existenzgrund haben könne. In dieser Logik kann die Religion nichts anderes als eine Sammlung symbolischer Aussagen über die Tatsachen sein und sich an diejenigen Menschen richten, die sich diese anderswie nicht erklären können. Vor diesem Hintergrund hinterfragt Ahmed Hilmi die Funktionalität des Religionsbegriffs, den Celal Nuri vorschlägt.¹⁴³ Im Endeffekt sei der von Celal Nuri verstandene Islam der Zukunft lediglich ein anderer Begriff für den Materialismus.¹⁴⁴

Im Kapitel *Gedankenfreiheit im Islam* kritisiert Ahmed Hilmi Nuris Renan-Rezeption. Bereits die Kompatibilitätsthese, auf die sich Celal Nuri in Reaktion auf den orientalistischen Islamdiskurs vor dem Hintergrund der Niedergangsthese stützt, sei eine unzulässige Vermischung der Sphären der Religion (*dīn*) und der Wissenschaft (*fenn*).¹⁴⁵ Indem Celal Nuri nämlich den Islam als fortschrittlich und mit dem positivistischen Wissenschaftsparadigma kompatibel darstelle, verkenne er die getrennten Ausgangspunkte von Wissenschaft und Religion. Erstere gehe von Unbekanntem aus und schreite zu einem sich stetig wandelnden Prinzip voran. Umgekehrt stellten postulierte, nicht wandelbare Prinzipien den Ausgangspunkt jeder Religion (*dīn*) und auch des Islam dar.¹⁴⁶ Das Prinzip des Letzteren sei der Monotheismus, wobei selbst das detaillierte Verständnis davon dem Wandel unterworfen sei.¹⁴⁷ Auch die Bezugnahme auf Averroes als Beleg für eine Epoche des geistigen Freidenkertums in der islamischen Geschichte sei unzulässig, da die Werke der muslimischen Aristoteliker wie Avicenna und Averroes weder von ihnen selbst noch von den Rezipienten als islamisch respektive religiös aufgefasst worden seien.¹⁴⁸ Entsprechend sei es auch unrechtmässig, diese Philosophien und selbst diejenige von Averroes mit dem Attribut *islamisch* zu versehen.¹⁴⁹

Ahmed Hilmi greift auch die Verwendung des Begriffs *istibdād* als Epochenbegriff für das intellektuelle Erstarren in der islamischen Geschichte beziehungsweise für die Niedergangsthese auf.¹⁵⁰ Es sei falsch, diesen Niedergang im Mittelalter zu suchen, da dieses nicht durch eine antagonistische Haltung der Religion gegenüber der Wissenschaft gekennzeichnet gewesen sei. Die Ursache für das Erstarren des philosophischen Denkens läge vielmehr darin, dass nach den

143 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 109.

144 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 110.

145 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 111.

146 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 112.

147 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 113.

148 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 115–118.

149 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 119.

150 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 123.

Angriffen von Al-Ghazālī auf die arabische Rezeption der griechischen Philosophie das Interesse daran abgenommen habe.¹⁵¹ Des Weiteren hinterfragt Ahmed Hilmi die Re-Semantisierung des Despotismus als primär epistemischen Ordnungsbe-
griff anstatt seiner Verwendung als epochale Bezeichnung für politische Herr-
schaft. Die Verantwortlichkeit der *kalām*-Tradition als intellektuelle Leistung
dieser Wissensordnung für den Niedergang kritisiert er mit dem Verweis auf die
historischen Notwendigkeiten im islamischen Mittelalter, welche auch die *kalām*-
Literatur hervorgebracht hätten.¹⁵² Weiter sei es genauso unzulässig, die aristo-
telische Philosophie als islamisches Wissen (*‘ilm-i islāmī*) darzustellen, wie es
unzulässig wäre, die wissenschaftlichen Beiträge von Darwin, Haeckel, Newton,
Lavoisier als christlich zu bezeichnen.¹⁵³ Entsprechend sei auch die Behauptung,
dass der Materialismus islamisch sei, genauso absurd, wie zu behaupten, dass
Büchner, Demokrit usw. islamische Gelehrten (*‘ulemā’-i islāmiyye*) seien.¹⁵⁴

Celal Nuris Position in Bezug auf die Gleichsetzung der Religion mit positiver
Wissenschaft greift Ahmed Hilmi in seiner Besprechung des Kapitels *Neue Dogmen*
auf und konstatiert auch für diesen Aspekt einen Widerspruch. Dieser rühre daher,
dass Celal Nuri der Religion einerseits nur dann eine Existenzberechtigung
zubillige, insofern sie sich nicht in die Sphäre der Wissenschaft einmische.
Andererseits mache er die positive Wissenschaft zum Prüfstein für die Religion.¹⁵⁵
Dagegen hält Hilmi erneut die wissenschaftsphilosophische Kontingenzauffas-
sung vor. Gemäss der Wandelbarkeit der wissenschaftlich wahren Aussagen und
mithin der Kontingenz der Wissenschaft sei die postulierte Nützlichkeit der Reli-
gion aus wissenschaftlicher Sicht ebenfalls nicht zeitlos und nur innerhalb der
aktuell geltenden Standards für Wissenschaftlichkeit gültig.¹⁵⁶

Im Fazit hält Ahmed Hilmi schliesslich fest, dass Celal Nuri nach oberfläch-
licher Lektüre einer willkürlichen Auswahl von Texten und ohne grosse Reflexion
über sie einige Ideen entwickelt habe, die ohne wissenschaftlichen oder philoso-
phischen Wert seien.¹⁵⁷ Das primäre Ziel des ersten Bands von *Geschichte der*
Zukunft sei aber, das religiöse Gefühl (*ḥiss-i dīnī*) zu zerstören und an dessen Stelle
im Namen von Wissenschaft und Philosophie den Materialismus zu etablieren.¹⁵⁸

151 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 124. Zu Al-Ghazālī's Einwänden gegen die Philosophie, die den
Auftakt zur sogenannten *tahāfut*-Literatur gaben, siehe Griffel 2010.

152 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 126.

153 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 126–127.

154 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 127–128.

155 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 137.

156 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 138.

157 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 153.

158 Vgl. Hilmi 1332 [1913/1914]: 156.

Ahmed Hilmi's Ausführungen zielen, zusammengefasst, auf die Aufdeckung der Inkohärenzen in der Argumentation und Begrifflichkeit von Celal Nuri. Mit dieser Eigenschaft suggeriert dieses Werk eine Kontinuität zur *tahāfut*-Tradition, die seit al-Ghazālī einen zentralen formellen Rahmen der metaphysischen Disputation und ein wesentliches Genre der osmanischen theologischen Tradition bildete.¹⁵⁹ Seine Kritik des Werks von Celal Nuri richtet sich an die Totalität des epistemischen Vokabulars und des Referenzrahmens des Autors. In Bezug auf die affirmative Rezeption von Büchner und des Populärmaterialismus unterstreicht Ahmed Hilmi wiederholt den populären und wissenschaftlich nicht haltbaren Charakter von diesen Postulaten. Um diese fehlende Wissenschaftlichkeit des Materialismus zu belegen, bedient er sich ausschliesslich europäischer wissenschaftsphilosophischer Diskurse, allen voran des französischen konventionalistischen und den britischen antinaturalistischen. In seiner Materialismuskritik ist der Referenzrahmen von Ahmed Hilmi als hybridem Akteur somit ebenfalls ausschliesslich europäisch. Dabei zielt seine Rezeption darauf ab, die Dogmatik hinter dem Schleier der Wissenschaftlichkeit zu entlarven, auf die Celal Nuri als ordnungsgebende Grösse und als letztes Prinzip zurückgreift. An Ahmed Hilmi's Kritik an Celal Nuri's Versuch, den Materialismus und dessen verabsolutierte monistische Wissensordnung als urislamische Notwendigkeit darzulegen, wird zudem klar, dass *dīn* bei ihm ebenfalls gänzlich im Sinne eines modernen Religionsbegriffs semantisiert ist. Diese Semantik ist nicht nur seiner Reaktion auf die orientalistische Wissensproduktion über den Islam in Gestalt der Renanschen Niedergangsthese inhärent, sondern kommt auch in Bezug auf den Zeithorizont von Celal Nuri zum Vorschein, der von einer Geschichtslosigkeit der islamischen intellektuellen Tradition vor dem Hintergrund der Neuzeit ausging.

5 Fazit und Ausblick

Anhand der obigen Textanalyse und den vorangegangenen methodologischen Prolegomena lässt sich nun eine hypothetische Antwort auf die Frage nach dem Problem des spätosmanischen Materialismustreits im problemgeschichtlichen Sinne formulieren. In der Analyse wurden durch die unterschiedlichen Positionen beider Akteure auf argumentativer Ebene auch diverse formelle und semantische Gemeinsamkeiten offengelegt. Diese Textanalyse liefert daher bereits Hinweise darauf, in welchem methodologischen, theoretischen und heuristischen Rahmen die spätosmanische intellektuelle Literatur gelesen werden kann. Im Folgenden seien diese ausblickartig angedeutet.

¹⁵⁹ Vgl. Şeker 2013.

Die Referenzialität auf europäische Wissensdiskurse beschränkte sich nicht auf die philosophischen Werke des frühen 20. Jahrhunderts. Stattdessen war die Rezeption partikulärer disziplinärer Wissensinhalte bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts Usus, und gerade im Zuge der Reformwelle nach der sogenannten *Tanzīmāt*-Ära im 19. Jahrhundert waren affirmative Haltungen gegenüber der europäischen *mission civilisatrice* sehr verbreitet, deren Islamdiskurs für die Entstehung eines modernen islamischen Universalismus konstitutiv war.¹⁶⁰ In dem hier untersuchten Disput kommt die assymetrische Relation dieser Verflechtung zum Vorschein und zwar dadurch, dass für beide Autoren der Rekurs auf europäische Werke entlang der Argumentationslinie eher der Autoritätsmethode¹⁶¹ und nicht als Resultat eines Austausches oder gar reziproken Kenntnisnahme stattfindet. Bei Celal Nuri äusserte sich dies in Form einer autoritativen Berufung auf die Popularität von Büchner und die von ihm proklamierte Wissenschaftlichkeit des Materialismus, wie dies auch im Urkontext des Materialismusstreits artikuliert wurde. Bei Ahmed Hilmi hingegen war markant, dass er die europäische wissenschaftsimmanente Kritik am Populärmaterialismus aufs Feld führte und sich auf die Autorität des Konventionalismus bezog, der sich gegen die Verabsolutierung der positivistischen Wissensordnung richtete.

Die obige Textanalyse zeigte aber auch, dass der Transfer respektive die Zirkulation¹⁶² des Materialismusstreits im spätoosmanischen Kontext eine eigene diskursive Dynamik aufweist, die im ursprünglichen Kontext nicht enthalten war. Diese äussert sich in der Kombination des Materialismusstreits mit dem orientalistischen Islamdiskurs, an dessen lokalen Reproduktion und folglich an der orientalistischen Konzeptualisierung des Islam als moderner Religion, an welcher beide Autoren ihrer argumentativen Warte entsprechend beteiligt sind.¹⁶³ Bei beiden führt die Akkulturation dieser Wissensproduktion zu bruchartigen semantischen Transformationen in zentralen Wissenskonzepten, die mit der Etablierung einer neuen Wissensordnung einhergehen. Dabei wird nicht zuletzt auch die Rolle der Religion – einschliesslich der Transformation der Semantik von *dīn* und der Konstruktion des Islam als Religion – ausgehandelt.¹⁶⁴ Dieser Neuaushandlungsprozess des Verhältnisses von Religion und Wissensordnung in einer Zeit zerbrochener Tradition¹⁶⁵ äussert sich im Falle von Celal Nuri im Versuch, dem Islam auf seinem Weg in die Neuzeit eine modernitätstfähige Biegung zu geben,¹⁶⁶

160 Vgl. Aydın 2007: 15–18; Aydın 2017; Göçek 1996: 117–137.

161 Siehe dazu Peirce 1877.

162 Siehe dazu Raj 2013.

163 Vgl. Al-Azmeh 1993.

164 Vgl. Mandair/Dressler 2011; King 1999: 35–61.

165 Assmann 2018⁸ [1992].

166 Vgl. Assmann 1995.

die sowohl seinem progressiven Geschichtsverständnis als auch der postulierten monistischen Wissensordnung entspricht. Demgegenüber führt Ahmed Hilmi diese semantischen Transformationen in der Weise weiter, dass er sowohl den europäischen Wissenschaftsdiskurs als auch die orientalistische Wissensproduktion über den Islam mit denselben Wissensbegriffen wie Celal Nuri weiterführt, ohne seine Argumentation an die eigene intellektuelle respektive epistemologische Tradition zurückzubinden.

Die Niedergangsthese und folglich der orientalistische Islamdiskurs waren für die spätosmanische intellektuelle Literatur folglich in der Weise massgebend, dass deren wie auch immer geartete Rezeption mit den unterschweligen semantischen Transformationen von herkömmlichen Wissensbegriffen verknüpft war. Dieser Aneignungsprozess führte auch zu einer Abkoppelung der intellektuellen Literatur aus der osmanischen Geschichte. Vor diesem Hintergrund entstand unter osmanischen Intellektuellen ein Islamdiskurs, welcher insofern säkular war, als er die Religion als soziales Problem mitdefinierte.¹⁶⁷ Dieses Problem, welches das Kernproblem des osmanischen Materialismusstreits darstellt, war aus der Rezeption des und der Reaktion auf den europäischen Islamdiskurs hervorgegangen und schöpfte sich argumentativ innerhalb genau dieses Rahmens aus. Dies wiederum belegt, dass der europäische Rahmen für den modernen Islamdiskurs konstitutiv war.¹⁶⁸

Eine methodologische Implikation der hier vorliegenden Analyse ist, dass die Probleme in anderen Verflechtungskontexten bei einer Untersuchung selbst definiert werden müssen. Das Problem des Materialismus im osmanischen Kontext deutet nicht zwingend auf dasselbe philosophische Problem hin wie im deutschen oder französischen respektive britischen Kontext. Schreibt man also eine globale Geschichte des Materialismusstreits – oder eines beliebigen Philosophems –, so müssen die Verflechtungskontexte transdisziplinär in der Weise analysiert werden, dass sie zum einen das reflexive wissensgeschichtliche Potenzial der historischen Epistemologie globalisieren und zum anderen die epistemischen Asymmetrien in globalen Aneignungs- respektive Zirkulationskontexten beleuchten. Die Probleme der Philosophiegeschichte werden künftig globale Probleme mit je regionaler Ausprägung sein und das philosophische Staunen über sie setzt folglich eine disziplinenübergreifende Offenheit voraus.

167 Vgl. Dressler 2019.

168 Vgl. Dallal 2018: 2.

Literatur

- Akgün, Mehmet (2005²): *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Akkach, Samer (Hrsg.) (2019). *'Ilm: Science, Religion and Art in Islam*. Adelaide: University of Adelaide Press.
- Al-Azmeh, Aziz (1993): *Islams and Modernities*. London: Verso.
- Alpyağıl, Recep (Hrsg.) (2012). *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-eki Kurmaya Çalışmak*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Assmann, Aleida / Zentrum für interdisziplinäre Forschung (ZiF) der Universität Bielefeld (1995). *Fluchten aus der Geschichte: Die Wiedererfindung von Tradition vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. [https://www.uni-bielefeld.de/\(de\)/ZiF/Publikationen/Jahresberichte/1994-Assmann.pdf](https://www.uni-bielefeld.de/(de)/ZiF/Publikationen/Jahresberichte/1994-Assmann.pdf) (letzter Zugriff am 01.09.2020).
- Assmann, Jan (2018⁸): *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H.Beck.
- Aydın, Cemil (2007): *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press.
- Aydın, Cemil (2017): *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. London et al.: Harvard University Press.
- Bayertz, Kurt et al. (Hrsg.) (2007). *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert: Der Ignorabimus-Streit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bayertz, Kurt et al. (Hrsg.) (2007). *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert: Der Materialismus-Streit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bayertz, Kurt et al. (Hrsg.) (2007). *Der Ignorabimus-Streit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bayertz, Kurt et al. (Hrsg.) (2012). *Der Materialismus-Streit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Bayertz, Kurt et al. (2012): „Einleitung“. In: *Der Materialismus-Streit*. Hrsg. von Kurt Bayertz et al. Hamburg: Felix Meiner Verlag, ix–xxxiv.
- Baykal, Erol A.F. (2019): *The Ottoman Press (1908-1923)*. Leiden & Boston: Brill.
- Béguet, Bruno (Hrsg.) (1990). *La science pour tous: Sur la vulgarisation scientifique en France de 1850 à 1914*. Paris: Bibliothèque du Conservatoire National des Arts et Métiers.
- Béguet, Bruno (1990): „La vulgarisation scientifique en France de 1855 à 1914: contexte, conceptions et procédés“. In: *La science pour tous: Sur la vulgarisation scientifique en France de 1850 à 1914*. Hrsg. von Bruno Béguet. Paris: Bibliothèque du Conservatoire National des Arts et Métiers, 6–29.
- Bensaude-Vincent, Bernadette (1993): „Un public pour la science : l'essor de la vulgarisation au XIXe siècle“. *Réseaux* 11.58: 47–66.
- Berkes, Niyazi (1998): *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bolay, Süleyman Hayri (1988³): *Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Boutroux, Émile (1921⁹): *De la contingence des lois de la nature*. Paris: Félix Alcan.
- Bowler, Peter J. (2001): *Reconciling Science and Religion: The Debate in Early-Twentieth-Century Britain*. Chicago et al.: The University of Chicago Press.
- Brelage, Manfred (1962): „Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16.3: 375–405.
- Brenner, Anastasios (2003): *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Büchner, Louis (1870): *L'homme selon la science, son passé, son présent, son avenir*. Paris: C. Reinwald et Cie, Libraires-Éditeurs.
- Büchner, Louis (1901): *A l'aurore du siècle : coup d'oeil d'un penseur sur le passé et l'avenir*. Paris: Schleicher Frères, Éditeurs.
- Büchner, Ludwig (1855): *Kraft und Stoff: Empirisch-naturphilosophische Studien*. Frankfurt am Main: Meidinger Sohn.
- Büchner, Ludwig (1869): *Die Stellung des Menschen in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Leipzig: Verlag von Theodor Thomas.
- Büchner, Ludwig (1898): *Am Sterbelager des Jahrhunderts. Blicke eines freien Denkers aus der Zeit in die Zeit*. Gießen: Verlag von Emil Roth.
- Buzpinar, Tufan Ş. (2007): „Celal Nuri's Concepts of Westernization and Religion“. *Middle Eastern Studies* 43.2: 247–258.
- Buzpinar, Tufan Ş. (2008): „Celal Nuri'nin Batılılaşma ve İslam Anlayışları Üzerine Notlar“. *Muhafazakâr Düşünce* 16-17: 215–232.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Conrad, Sebastian / Randeria, Shalini (2002): „Einleitung“. In: *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Hrsg. von Sebastian Conrad und Shalini Randeria. Frankfurt & New York: Campus Verlag, 9–49.
- Cündioğlu, Düccane (1996): „Ernest Renan ve "reddiyeler" bağlamında İslam-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı“. *Divan* 2: 1–94.
- Dallal, Ahmad S. (2018): *Islam without Europe*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Darnton, Robert (1982): „What Is the History of Books?“. *Daedalus* 111.3: 65–83.
- Daum, Andreas W. (1998): *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert: Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit*. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Daum, Andreas W. (2004): „Wissenschaft and knowledge“. In: *Germany, 1800-1870*. Hrsg. von Jonathan Sperber. New York: Oxford University Press, S.137–161.
- Dawson, Gowan (2010): „Science and its Popularization“. In: *The Cambridge Companion to English Literature, 1830–1914*. Hrsg. von Joanne Shattock. Cambridge: Cambridge University Press, 165–183.
- Direk, Zeynep (2014): „Secular Turkish Philosophy, Theology, and Post-Modernism“. *Transcultural Studies* 10.1: 23–39.
- Doğan, Atila (2012): *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Dressler, Markus 2019. Modes of Religionization: A Constructivist Approach to Secularity. Leipzig University / HCAS “Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“.
- Gadamer, Hans-Georg (1987): „Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie“. In: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 78–94.
- Göçek, Fatma Müge (1996): *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire*. Oxford University Press.
- Gregory, Frederick (1977): *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany*. Dordrecht & Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Griffel, Frank (2010): *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Gürsoy, Kenan (2006): *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?* İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Haeckel, Ernst (1899): *Die Welträthsel: Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. Bonn: Strauß.
- Hanioğlu, M. Şükrü (1995): *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press.

- Hanioğlu, M. Şükrü (1997): „Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic“. *Studia Islamica* 86: 133–158.
- Hanioğlu, M. Şükrü (2005): „Blueprints for a future society: Late Ottoman materialists on science, religion, and art“. In: *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. Hrsg. von Elisabeth Özdalga. London & New York: RoutledgeCurzon, 28–116.
- Heé, Nadin (2017): „Postkoloniale Ansätze“. In: *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*. Hrsg. von Marianne Sommer et al. Stuttgart: J. B. Metzler, 80–92.
- Heinssen, Johannes (2001): „Ein Indikator für die Probleme der Problemgeschichte: Kulturkritische Entdifferenzierung am Ende des 19. Jahrhunderts“. In: *Das Problem der Problemgeschichte*. Hrsg. von Otto Gerhard Oexle. Wallstein Verlag, 39–84.
- Herzog, Christoph (1996): *Geschichte und Ideologie: Mehmed Murad und Celal Nuri über die historischen Ursachen des osmanischen Niedergangs*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Herzog, Christoph (1999): „Die Entwicklung der türkisch-muslimischen Presse im Osmanischen Reich bis ca. 1875“. In: *Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion*. Hrsg. von Dietmar Rothermund. München: R. Oldenbourg Verlag, 15–44.
- Hilmi, Ahmed (1332 [1913/1914]): *Huḍūr-i 'aql-i fennde māddiyyūn meslek-i ḍalāletī: Tāriḫ-i istiḡbālīn birindjī djildinī teshkīl īden „mesā'il-i fikriyye“ nin tenqīdī*. İstanbūl: H̱ikmet maḡba'a-i isāmiyyesī.
- Hirji, Zulfikar (2013): „Anthropology in Islam“. In: *Encyclopedia of Sciences and Religions*. Hrsg. von Anne L. C. Runehov und Lluís Oviedo. Dordrecht: Springer, 108–110.
- Kansu, Aykut (1997): *The Revolution of 1908 in Turkey*. Leiden et al.: Brill.
- Kansu, Aykut (2000): *Politics in Post-Revolutionary Turkey, 1908–1913*. Leiden et al.: Brill.
- Kara, İsmail (2003): „Les notions de "science" (*ulūm, fūnūn*) et d'"art" (*sanat*) à l'âge des Réformes ottomanes“. In: *Médecins et ingénieurs ottomans à l'âge des nationalismes*. Hrsg. von Méropi Anastassiadou-Dumont. Paris: Maisonneuve & Larose, 31–47.
- Karalsmail (Hrsg.) (2017). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler / Kişiler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kayalı, Hasan (1997): *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire*. Berkeley et al.: University of California Press.
- Kaynar, Erdal. 2011. *Ahmed Rıza (1858-1930): Histoire d'un vieux Jeune Turc*. Dissertation, Paris: École des hautes études en sciences sociales.
- Kaynar, Erdal (2020): *L'héroïsme de la vie moderne: Ahmed Reza (1858-1938) en son temps*. Leuven: Peeters Publishers.
- Kerber, Hannes (2016): „Der Begriff der Problemgeschichte und das Problem der Begriffsgeschichte. Gadamer's vergessene Kritik am Historismus Nicolai Hartmanns“. *International Yearbook for Hermeneutics* 15: 294–314.
- King, Richard (1999): *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and the Mystic East*. London et al.: Routledge.
- Koç, Emel (2009): „Klasik Materyalizm ve Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Yansımaları“. *T.C. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)* 1.2: 75–96.
- Korlaelçi, Murtaza (1986): *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Koselleck, Reinhard (1989⁴): *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kurzman, Charles (Hrsg.) (2002). *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford et al.: Oxford University Press.
- Landau, Jacob M. (1990): *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford et al.: Oxford University Press.

- Lange, Friedrich Albert (1887): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn und Leipzig: Verlag von J. Baedeker.
- Lepenes, Wolf (1978): „Wissenschaftsgeschichte und Disziplingeschichte“. *Geschichte und Gesellschaft* 4.4: 437–451.
- Malik, Jamal (1999): „Koloniale Dialoge und die Kritik am Orientalismus“. In: *Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion*. Hrsg. von Dietmar Rothermund. München: R. Oldenbourg Verlag, 161–182.
- Mandair, Arvind-Pal S. / Dressler, Markus (2011): „Introduction: Modernity, Religion-Making, and the Postsecular“. In: *Secularism and Religion-Making*. Hrsg. von Arvind-Pal S. Mandair und Markus Dressler. Oxford et al.: Oxford University Press, 3–36.
- Mardin, Şerif (2008¹⁵): *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meschede, Klaus (1980): „Materialismusstreit“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Hrsg. von Joachim Ritter et al. Basel: Schwabe Verlag, 868–869.
- Müller-Wille, Staffan et al. (2017): „Wissenschaftsgeschichte und Wissensgeschichte“. In: *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*. Hrsg. von Marianne Sommer et al. Stuttgart: J. B. Metzler, 2–18.
- Müller, Ernst / Schmieder, Falko (2016): *Begriffsgeschichte und historische Semantik: Ein kritisches Kompendium*. Berlin: Suhrkamp.
- Nasim, Omar W. (2013): „Was ist historische Epistemologie?“. In: *Digital Humanities*. Hrsg. von David Gugerli et al. Zürich: Diaphenes, 123–144.
- Naugle, K. David (2002): *Worldview: The History of a Concept*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Nuri, Celal (1331 [1913]): *Tārīkh-i Istiqbāl*. İstanbul: Yenī ‘uthmānī maṭba‘a ve-kutubkhānesī.
- Peirce, Charles Sanders (1877): „The Fixation of Belief“. *The Popular Science Monthly* 12: 1–15.
- Poincaré, Henri (1902): *La Science et l’Hypothèse*. Paris: Ernest Flammarion, Éditeurs.
- Poincaré, Henri (1911): *La Valeur de la Science*. Paris: Ernest Flammarion, Éditeurs.
- Raj, Kapil (2013): „Beyond Postcolonialism... and Postpositivism“. *Isis* 104: 337–347.
- Renan, Ernest (1852): *Averroes et l’averroïsme*. Paris: Auguste Durand, Libraire.
- Renan, Ernest (1947): „L’islamisme et la science, conférence faite à la Sorbonne, le 29 Mars 1883“. In: *Œuvres complètes d’Ernest Renan, édition définitive établie par Henriette Psichari*. Hrsg. von Ernest Renan. 945–965.
- Renan, Ernest (1863³): *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Paris: Michel Lévy Frères.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2017): „Historische Epistemologie“. In: *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*. Hrsg. von Marianne Sommer et al. Stuttgart: J. B. Metzler, 32–45.
- Rosenthal, Franz (2007): *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E. J. Brill.
- Rothermund, Dietmar (Hrsg.) (1999). *Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion*. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Schäbler, Birgit (2016): *Moderne Muslime: Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schneider, Ulrich Johannes (2010): „Über das Stottern in Gedanken: Gegen die Begriffsgeschichte“. In: *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*. Hrsg. von Riccardo Pozzo und Marco Sgarbi. Felix Meiner Verlag, 125–132.
- Şeker, Fatih M. (2013): *Osmanlı Entelektüel Geleneği*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Şeker, Fatih M. (2013): *Osmanlı İslâm Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Şentürk, Recep (2007): „Intellectual Dependency: Late Ottoman Intellectuals between *Fiqh* and Social Science“. *Die Welt des Islams* 47.3/4: 283–318.
- Sgarbi, Marco (2010): „Umriß der Theorie der Problemgeschichte“. In: *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*. Hrsg. von Riccardo Pozzo und Marco Sgarbi. Felix Meiner Verlag, 185–199.
- Sheehan, James J. (1978): „Begriffsgeschichte: Theory and Practice“. *The Journal of Modern History* 50.2: 312–319.
- Skinner, Quentin (1969): „Meaning and Understanding in the History of Ideas“. *History and Theory* 8: 3–53.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): „Can the Subaltern Speak?“. In: *Marxism and the Interpretations of Culture*. Hrsg. von Cary Nelson und Lawrence Grossberg. Chicago: University of Illinois Press, 271–313.
- Stern, Eliyahu (2018): „Scientific Materialism“. In: *Jewish Materialism*. Hrsg. von Eliyahu Stern. Yale University Press, 85–113.
- Toku, Neşet (1996): *Türkiye’de Anti-Materyalist Felsefe (Spiritüalizm)*. Istanbul: Beyan.
- Turnaoğlu, Banu (2017): *The Formation of Turkish Republicanism*. Princeton et al.: Princeton University Press.
- Turnaoğlu, Banu (2020): „Despotism (*İstibdad*) in Ottoman Political Thought“. *History of Political Thought* 41.1: 16–42.
- Uçman, Abdullah (2010): „Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (1865-1914)“. In: *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Hrsg. von. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 424–425.
- Utku, Ali / Kaya, M. Cüneyt (2011): „Türkiye’de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Bir Literatür Değerlendirmesi“. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9.17: 11–48.
- Uyanık, Necmi (2004): „Baticı bir Aydın Olarak Celâl Nuri İleri ve Yenileşme Sürecinde Fikir Hareketlerine Bakışı“. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15: 227–274.
- Von Kügelgen, Anke (1994): *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden et al.: Brill.
- Von Kügelgen, Anke (2013): „‘Progressiver Islam’ im ausgehenden Zarenreich: Das Plädoyer des St.Petersburger Imams und Regierungsbeamten Ataulla Bajazitov (1846-1911) für die Partizipation der Muslime an der modernen Zivilisation“. *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 67.3: 927–964.
- Von Kügelgen, Anke (2017): „Konflikt, Harmonie oder Autonomie“. In: *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Religionskritische Positionen um 1900*. Hrsg. von Anke Von Kügelgen. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 30–120.
- Wahba, Mourad (1980): „The Paradox of Averroes“. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 66.2: 257–260.
- Wijsen, Frans / Von Stuckrad, Kocku (Hrsg.) (2016). *Making Religion*. Leiden et al.: Brill.
- Wild, Stefan (1996): „Islamic Enlightenment and the Paradox of Averroes“. *Die Welt des Islams* 36.3: 379–390.
- Wittich, Dieter (1988): „Popularisierung von Wissenschaft und demokratische Bewegung“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 36.9: 840–843.
- Wittkau-Horgby, Annette (1998): *Materialismus: Entstehung und Wirkung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Yuva, Ayşe (2016): *Transformer le monde ? L’efficace de la philosophie en temps de révolution France-Allemagne, 1794–1815*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l’homme.

Zekeriyya, Uludağ (2000): *Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*. İstanbul: Akçağ Yayınları.

Zimmermann, Bénédicte / Werner, Michael (2002): „Vergleich, Transfer, Verflechtung: Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen“. *Geschichte und Gesellschaft* 28.4: 607–636.

Zürcher, Erik Jan (1997): *Turkey: A Modern History*. London: I.B. Tauris.