

Teil I:

Konzepte ethischer Reflexion aus der vormodernen
islamischen Tradition

Ethik „mit Leib und Seele“

Das Konzept Ṭāšköprīzādes in seinem *Šarḥ al-Ahlāq al-‘Adudiyya*

Fatma Akan Ayyıldız

1. Einleitung

Werke, die sich mit der Tugendlehre und dem Charakter (*al-ahlāq*) befassen, haben in der muslimischen Tradition eine lange Geschichte. Insbesondere muslimische Philosophen haben einen starken Bezug zu Aristoteles über arabische Übersetzungen seiner *Nicomachischen* und *Eudemischen Ethik* gepflegt. Jedoch sind diese Bemühungen zum größten Teil auf theoretischer Ebene geblieben und fanden wenig Resonanz bei der Allgemeinheit der muslimischen Gelehrten. Denn in den Reihen der islamischen Theologen stießen die ristotelische Philosophie im Allgemeinen, aber auch seine Ethikkonzepte nur sehr begrenztes Interesse. Abweichend von der philosophischen Methode wurden in der Theologie koranische und prophetische Überlieferungen herangezogen, um ethische Werte und Normen abzuleiten. Schließlich wird im Koran der Prophet selbst als Wächter der hohen Tugenden (Sure 68:4) und als Vorbild schlechthin (Sure 33:21) präsentiert und die Gläubigen dazu angehalten, ihn zum Vorbild zu nehmen. Der Prophet wird in all seinen Handlungen als vollkommen und ideal wahrgenommen. Deshalb bestand für Theologen wenig Anlass, sich mit systematischer Ethik nach spätantikem Vorbild zu befassen. Vielmehr setzten sich Theologen in vielen theologischen Disziplinen, die sich mit der Zeit etabliert haben, darunter Rechtswissenschaften (*fiqh*), *kalām*, Hadithwissenschaften und Koranexegese (*tafsir*), aber auch Bewegungen wie die Askese (*zuhd*), mit ethisch relevanten Fragen auseinander. Ihnen ging es darum, Werke zu verfassen, in denen konkrete moralische Normen in Anlehnung an Überlieferungen formuliert werden konnten. Zumeist beziehen sich diese Werke auf bestimmte Bereiche im Leben wie die Familie, die Politik etc.¹

1 Kaya, „Aristo“, III:375–378; Topkara, *Umrisse einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam*, 25–26, 29.

Die erste einschneidende Entwicklung in Bezug auf divergierende Methoden in der Philosophie und der Theologie wird mit dem islamischen Philosophen Ibn Miskawayh (gest. 421/ 1030) und seinem *Tahdīb al-ahlāq* verbunden. Es ist das erste systematische Werk² in der islamischen Ideengeschichte, das wesentliche Ethikfragen mit dem Anspruch anspricht, aristotelische Elemente aufzunehmen und diese in ein islamisches Gerüst einzugliedern. Die endgültige Struktur nimmt diese Art von Ethikliteratur mit Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī (gest. 672/ 1274) an. Der iranische Philosoph und Theologe erweiterte den Inhalt, indem er neben der personalen Ethik auch gesonderte Kapitel zur Haushaltsführung und politischen Ethik, also zwei Bereichen des sozialen Lebens, hinzufügt und sein Werk, das *Aḥlāq-i Nāṣīrī*, systematisch konzipiert. Zusätzlich zu aristotelischem Gedankengut wird hier das Konzept mit mystischen *aḥlāq*-Lehren vermengt, wobei starke Bezüge zu sufischen Theorien von Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 505/ 1111) bestehen.³

Zur Verbreitung dieser systematischen Ethik nach aristotelisch-neuplatonischem Vorbild auch innerhalb der islamischen Theologie trug das *Risālat al-Aḥlāq*⁴ von ‘Aḍud ad-Dīn al-Īğī (gest. 756/ 1355) bei. Al-Īğī ist ein einflussreicher Gelehrter, der unter ilhanidischer Herrschaft Anfang des 14. Jh. gelebt hat. Er führte die bisher philosophisch geprägte Ethik in die Theologie ein. Obwohl sein summarisches Werk eine gekürzte Fassung des *Aḥlāq-i Nāṣīrī* zu sein scheint, hat al-Īğī eigenständige Revisionen im Rahmen der Ethikdiskussion unternommen.⁵ Es ist gerade der Lapidarstil, der zusammenfassende Charakter seines Werkes, der die verbreitete Anwendung in der theologischen Lehre förderte⁶ und Raum für neue Interpretationen

2 Das *Tahdīb al-ahlāq* ist zwar als das erste systematische Werk zur philosophischen Ethik in der islamischen Welt bekannt (vgl. Topkara, Umrisse einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam, 15, 40), jedoch hat Ibn Miskawayh eine ganz eigene Art der „Systematik“, geprägt durch eine oberflächliche Struktur, Unstimmigkeiten und fehlende analytische Aufbereitung; siehe Topkara, 60–61, 137, 227.

3 Taştan, „Nasreddin Tüsî'nin Ahlak-ı Nâsırî Adlı Eserindeki Görüşleri ve Günümüz Toplumlarına Yansımaları“, 175.

4 Das Werk wurde in osmanischen Quellen unter verschiedenen Titeln rezipiert. Bekannt ist das Werk auch unter *al-Aḥlāq al-‘Aḍudiyya*. Siehe dazu Arıcı, „Adududdin el-Īçî'nin Ahlak Risalesi“, 139.

5 Vgl. Arıcı, „Adududdin el-Īçî'nin Ahlak Risalesi“, 143–148.

6 Für die „mobile Lehre“, so wie sie in dieser Epoche der ilhanidischen Dynastie üblich war, eigneten sich komprimierte Werke sehr gut und waren sogar von Vorteil. Siehe dazu Salem, „Taşköprüzâde Ahmed Efendi's Commentary on the Ethical Philosophy of ‘Aḍud al-Dīn al-Īğî“, 143.

öffnete. So haben über Jahrhunderte hinweg Gelehrte das Werk kommentiert, interpretiert und mit originalen Beiträgen inhaltlich erweitert,⁷ wobei unterschiedliche philosophische, mystische und theologische Aspekte berücksichtigt wurden.

Zu den wichtigsten Kommentatoren der *Risāla* al-İğīs gehört der osmanische Gelehrte Tāşköprīzāde ‘Işām ad-Dīn Ahmēd Muṣṭafā (gest. 968/1516).⁸ Er berichtet in seiner Einleitung, dass die *Risāla* aufgrund von Vernachlässigung (*ihmāl*) oder sogar fahrlässigem Übersehen (*iğfāl*) geradezu in Vergessenheit geraten sei. Dabei sei es ein Werk, das großen Ruhm verdiene. Diese Beobachtung deutet auf einen möglichen Populäritätsverlust der *Risāla* auf osmanischem Boden hin, dem Tāşköprīzāde entgegenwirken will. Daher möchte sich Tāşköprīzāde diesem Werk widmen und erklärbungsbedürftige Stellen erläutern sowie mit Referenztexten in den autoritativen Quellen (*an-naşş*, *an-naql*), mit bekannten Überlieferungen aus der Sunna (*as-sunna al-maşhūra*) und anerkannten Überlieferungen (*al-hadīt al-maqbūl*) im Allgemeinen ergänzen.⁹ Al-İğī hatte mit dem Ziel, kurz und bündig das Wesentliche zu schreiben, auf theologische Quellen gänzlich verzichtet. Mit diesen Ergänzungen soll sich das Werk, so Tāşköprīzāde, zum „Glanz an der Stirn der Zeit und zu einer Perle an der Krone des Zeitalters“ entfalten.¹⁰ Mit Sicherheit lässt sich sagen, dass mit der auf al-İğī zurückgehenden Tradition, zu der Tāşköprīzāde einen erheblichen Beitrag geleistet hat, sich ein neues Genre in der theologischen Ethiktradition etabliert hat, das in vielerlei Hinsicht Möglichkeiten für gegenwärtige Ethikdiskurse öffnet. Der vorliegende Beitrag setzt eben hier an. Er hat zum Ziel, zu analysieren, welches Verhalten bei Tāşköprīzāde aus ethischer Perspektive relevant erscheint und wie diese epistemologisch und ontologisch einzuordnen ist. Indessen wird die Frage nach der Verantwortung des Menschen behutsam nachverfolgt. Abschließend wird darauf eingegangen, wie Tāşköprīzāde ethische Urteile formuliert und Wege aufzeigt, mit dem das Gute zu erkennen ist.

⁷ Arıcı, „Adududdin el-İç’nin Ahlāk Risalesi“, 140–141, 149–152.

⁸ Tāşköprīzāde berichtet in seinem *Miftāh as-sa’āda*, dass er in seiner Jugend einen Kommentar zu dem Ethikwerk von al-İğī geschrieben habe und dass dieser erfolgreich geworden sei. Siehe Arıcı, „Adududdin el-İç’nin Ahlāk Risalesi“, 150.

⁹ Tāşköprīzāde, *Şarḥ*, 54.

¹⁰ Ebd., 55.

2. Tāşköprīzāde und sein historischer Kontext

Tāşköprīzāde Ahmed Efendī gehört zu einer Gelehrtenfamilie, die Anfang des 13. Jh. nach Anatolien gezogen ist und sich im heutigen Kastamonu (in der Provinz Taşköprü) in der Türkei niedergelassen haben. Viele Mitglieder der Familie, darunter sein Großvater, Vater und sein Onkel, haben sich der Lehre und dem Verfassen von Werken auf verschiedenen Feldern gewidmet. Sein Vater, Muşlıh ad-Dīn Muşṭafā, war Lehrer Şehzāde Selims, des späteren osmanischen Sultans Selim I. Geboren 901/1495 in Bursa, war Tāşköprīzāde selbst, bis er im Alter von 63 Jahren seine Sehkraft verloren hat, in der Lehre als *mudarris* tätig. Zunächst in Dimetoka (Didymoticho; 931/1525) und Skopje (936/1530), lehrte er in den folgenden Jahren in Istanbul und Edirne an anerkanntesten Schulen (*madrasa*) wie Koca Mustafa Paşa, Şahn-i Tamān (Tamāniyya), Üç Şerefeli und Beyazit.¹¹ Des Weiteren war er in Bursa (952–954/1545–1547) und Istanbul (958–961/1551–1554) als Richter (*qādī*, Kadi) tätig. In zahlreichen Werken beschäftigte er sich mit systematischer Theologie, Recht, Koranexegese, Logik, Ethik, Medizin, Linguistik, Biografien und Wissenschaftsgeschichte, wobei er ausschließlich in Arabisch schrieb, der gängigen Sprache in der Lehre.¹² Er lebte zu einer Zeit, in der das osmanische Herrschaftsgebiet expandierte. Folglich kam es zu einem regen Austausch mit unterschiedlichen Kulturen.¹³ Sultane wie Mehmed II (gest. 886/1481) hatten ein erhöhtes Interesse an griechischer Philosophie,¹⁴ das auch ein gesteigertes Interesse der Theologen und Wissenschaftler jener Zeit nach sich zog.¹⁵ Die Rezeption griechischen Erbes erfolgte damals nicht auf direktem Wege. Man zitierte nicht Aristoteles selbst; aristotelische Konzepte wurden über Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 339/950), Ibn Miskawayh (gest. 421/1030), Ibn Sīnā (gest. 428/1037) oder Naṣr ad-Dīn at-Tūsī (gest. 672/1274) rezipiert.¹⁶ Auf dieselbe Weise pflegt

11 Die Şahn-i Tamān war Teil des Komplexes der heutigen Fatih Moschee. Die anderen Medreses gehörten zu den Moscheen, die heute noch mit dem gleichen Namen existieren.

12 Arıcı, „Prosopografik Bir İnceleme“, 8–16, 25–38; Yavuz, „Taşköprizāde Ahmed Efendi“, XL:151–152; İpsırılı, „Taşköprizādeler“, XL:154; Kalın, „Taşköprüzade“, 476.

13 Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 3–4.

14 İhsan Fazlıoğlu berichtet u.a. von dem sog. „*muḥākamāt*- Projekt“, das von Mehmed II gefördert sein soll. Siehe Fazlıoğlu, „XVI. Yüzyılda Osmanlı Ülkesi’nde Felsefe-Bilim Geleneği ve Taşköprülüzāde“, 193–196.

15 Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 6.

16 Vgl. Eichner, „Die Avicenna-Rezeption. Das Phänomen der enzyklopädischen Darstellungen“, 52.

auch Tāšköprīzāde Umgang mit dem peripatetischen Erbe. Indessen war er mit dem rein philosophischen Ansatz nicht zufrieden. Dies sei ein Irrtum (*dalāla*), da solche Ansätze Elemente hätten, die dem Islam widersprüchen. Für ihn kommt es aber auch nicht in Frage, dass man die Philosophie gänzlich außer Acht lässt. Denn er ist sich bewusst, dass in der Philosophie durchaus Ansätze enthalten sind, die keineswegs im Widerspruch zur Religion stehen.¹⁷ Konzepte zur Ethik, die ursprünglich aus der Spätantike stammen, scheinen bei Tāšköprīzāde zu jenem Bereich der Philosophie zu gehören, die man berücksichtigen könne. Unkritisch ist er dabei wiederum nicht. Er versucht philosophische Konzepte in ein theologisches Gerüst einzubetten, indem er, wie noch zu zeigen sein wird, fast ausnahmslos zu jedem Thema koranische und prophetische Überlieferungen sowie Narrative von religiösen Autoritäten wie ‘Alī vorlegt, die bezeugen sollen, dass diese Konzepte genuin islamisch sind. Namentliche Verweise gibt es zu Gelehrten wie al-Ğazālī, die die theologische Relevanz seiner Ausführungen unterstreichen sollen.

Kommen wir noch einmal zum Kontext von Tāšköprīzāde zurück. Das 16. Jh. zeichnet sich auch dadurch aus, dass mystische Bewegungen weitgehend institutionalisiert wurden. Die Institutionalisierung führte zur größeren Relevanz, Sichtbarkeit und Anerkennung mystischen Gedankenguts. Dies zeigt sich auch in den Werken des 16. Jahrhunderts; theologische und sufische Inhalte laufen ineinander.¹⁸ Ob Tāšköprīzāde selbst einen Bezug zum *taṣawwuf*, der islamischen Mystik, gehabt hat, ist umstritten,¹⁹ er nimmt aber auch sufische Konzepte in sein Werk zur Ethik auf. In dieser Hinsicht scheint er von al-Ğazālī und Ğalāl ad-Dīn ad-Dawwānī (gest. 908/ 1502), dem Autor des persischen Ethikwerkes *Aḥlāq-i Ğalālī*, stark beeinflusst zu sein.

Geprägt ist das Werk von Tāšköprīzāde durch den Eklektizismus²⁰, der in seiner Zeit gängig war: Theologische, philosophische und mystische

17 Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 23. Ähnlich bei Abū Ḥamīd al-Ğazālī; siehe al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah- Incoherence of the Philosophers*, 6–10.

18 Vgl. Arıcı, *İnsan ve Toplum*, S. 8. Ein guter Beitrag dazu: Türker, „Müşâhede ve Nazar Yöntemlerinin Sınırlarında Taşköprülüzâde Metafiziği“, in *Taşköprülüzâde’de Bilgi, Bilim ve Varlık*, 287–301.

19 Yavuz, „Taşköprizâde Ahmed Efendi“, XL:151–152; Kalın, „Taşköprüzâde“, 476; Arıcı, „Prosopografik Bir İnceleme“, 40–44.

20 Der Terminus wird häufig abwertend genutzt. Ein Ansatz, wie der „Eklektizismus“ in dieser Epoche verstanden werden kann, findet sich in Türker, „Müşâhede ve Nazar Yöntemlerinin Sınırlarında Taşköprülüzâde Metafiziği“, 287–301.

Konzepte konnten ineinander eingeflochten werden. Auch seine Herangehensweise, ein Vorlagenwerk zu kommentieren, ist zeittypisch. Selbst wenn größtenteils Bezug auf bereits bestehende Werke und bereits diskutierte Probleme genommen wird, zeichnen sich die Arbeiten im 16. Jh. doch durch ihre Tiefe in der Analyse aus.²¹ Das *Şarḥ al-Aḥlāq al-Ādūdiyya*, das Tāšköprizāde im Jahr 1540 verfasst hat,²² ist ein nahezu Zehnfaches des Hauptwerkes, in dessen Rahmen er nicht nur die konzisen Aussagen al-Īğīs erklärt, sondern einen eigenständigen innovativen Ansatz entwickelt. Ferner rezipiert das Werk die bis dato vorzufindenden Werke auf diesem Gebiet, so etwa das *Tahdīb al-ahlāq* von Ibn Miskawayh, das *Aḥlāq-i Nāṣīrī* von at-Tūsī und das *Aḥlāq-i Ḍalālī* von ad-Dawwānī. Es ist somit in dieser Traditionslinie zu verorten, in der er nicht nur als Tradent auftritt, sondern zu deren Fortschreibung er beiträgt.²³

Das Kommentarwerk ist in vier Abschnitte unterteilt: Im ersten Teil untersucht Tāšköprizāde die theoretische Ethik, im zweiten Abschnitt geht er der Frage nach, wie die Läuterung der Seele²⁴ von Lastern vollzogen werden kann. Die letzten beiden Abschnitte befassen sich mit der praktischen Ethik, konkret der häuslichen und politischen Verwaltung. Die folgende Darstellung in diesem Artikel bezieht sich auf den ersten Teil, die theoretische Ethik.

3. Die Leib-Seele-Dichotomie

Tāšköprizāde begründet die Verpflichtung zum moralischen Verhalten mit Rücksicht auf die Leib-Seele-Dichotomie. Der Ausgangspunkt dabei ist ein Menschenbild, das jenseits des leiblichen eine immaterielle Entität (*an-nafs, ar-rūh*) postuliert. Man muss bedenken, dass bis in das 5./11. Jh. die islamischen Philosophen von einer immateriellen Seele ausgegangen waren, wohingegen die Mehrheit der muslimischen Theologen die Seele materiell

21 Arıcı, *İnsan ve Toplum*, 6.

22 Arıcı, „Adududdīn el-Īcī'nin Ahlāk Risalesi“, 150.

23 Salem, „Taşköprüzade Ahmed Efendi's Commentary on the Ethical Philosophy of 'Aḍud al-Dīn al-Ījī“, 9, 23.

24 Tāšköprizāde spricht hier von „Heilung“ (genauer *li-yu'āliğa*) einer „seelischen Krankheit“ (*maraḍun rūhāniyyūn*), da er angelehnt an al-Īğī eine ähnliche Vorgehensweise empfiehlt, wie sie in der damaligen Medizin zur Heilung von körperlichen Krankheiten verfolgt wurde. Tāšköprizāde, *Şarḥ*, III. Siehe auch Arıcı, „İcī'de Ahlāk Felsefesinin Temel Meseleleri“, 548–549.

verstanden hatten.²⁵ Tāšköprīzāde orientiert sich somit an der philosophischen Auffassung der Seele. Die Annahme einer immateriellen Seele muss sich innerhalb des Ethikdiskurses als nützlicher erwiesen haben.²⁶ Aufbauend auf diese Dichotomie, nimmt er eine dualistische Handlungszuweisung vor: Der Mensch sei zwar gehalten, das „Äußere“ (den Leib) mit gewissen Verpflichtungen und Belastungen (*at-takālīf wa-l-maššāq*) zu schulen (genauer *tahliya*, „schmücken“).²⁷ Es gibt seiner Auffassung nach aber überdies eine Verpflichtung, die das Innere betrifft und die Läuterung (*tahliya*, „räumen“)²⁸ von lasterhaften Charaktereigenschaften und Gemütszuständen (wörtl. *radā'il al-ahlāq*) erzielen soll. Nur dann sei das ewige Glück, das bei Tāšköprīzāde Ziel der Ethik ist, gesichert.²⁹

Einer der zentralen Begriffe in diesem System ist *huluq* (Pl. *ahlāq*; zu Dt. etwa „Charakter“), Kernbegriff islamischer Ethikdiskurse, der mit den ersten Übersetzungen der *Nikomachischen Ethik* als *Kitāb al-ahlāq*³⁰ seinen Weg in islamische Ethikwerke gefunden hat. Bereits eine Analyse der Definition dieses Begriffs gibt Aufschluss über das Ausmaß und die Art und Weise, wie peripatetisch-neuplatonische Gedankengänge in die islamische Ethik, in unserem Zusammenhang durch Tāšköprīzāde in die osmanische Ethiklehre eingebunden wurden. Daher ist ein näherer Blick auf den Begriff *huluq* notwendig.

4. Begriffsbestimmung des *huluq* und Habitualisierung des Charakters

Im Hinblick auf die oben erwähnte Dichotomie von Leib und Seele unternimmt Tāšköprīzāde zunächst die Aufteilung von Handlungen in na-

25 Shihadeh, „Classical Ash'arī Anthropology“, 433- 477.

26 Vgl. Shihadeh, „Classical Ash'arī Anthropology“, 475.

27 Tāšköprīzāde, *Šarḥ*, 53.

28 Wortspiele wie hier mit *tahliya* und *tahliya* sind ganz typisch für Tāšköprīzādes äußerst poetischen Stil. Tāšköprīzāde, *Šarḥ*, 53.

29 Tāšköprīzāde, *Šarḥ*, 53. Diese Abgrenzung von „Äußerlichem“ (*zāhir*) zu „Innerlichem“ (*bātin*) erinnert an das bereits in frühen sufischen Werken propagierte Differenzierungsmerkmal, das *taṣawwuf* von anderen Disziplinen unterscheiden soll. Siehe z.B. as-Sarrāğ, *Kitāb al-Luma'*, 61–62. In der Folge würde dies heißen, dass man die Ethik bzw. die Charakterbildung ausschließlich dem Untersuchungsfeld der Disziplin des *taṣawwuf* zuschreiben würde, was nicht selten geschieht. Doch Tāšköprīzāde versucht sich in *Šarḥ al-Ahlāq*- trotz gelegentlicher Entsprechung mit dem *taṣawwuf*- von dieser Haltung zu distanzieren.

30 Topkara, *Umrisse einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam*, 68.

türliche und seelische. Im Gegensatz zum natürlichen Verhalten (*al-afāl ət-ṭabīyya*, auch als Reflexe zu verstehen), die nur auf eine bestimmte Weise und unbewusst verlaufen, sei seelisches Verhalten (*al-afāl al-nafsāniyya*) bewusst (*bi-šūr*) und vielfältig (*mutafāwita*) in seiner Erscheinung (s.u. Abb. 1).³¹ Damit macht Tāshköprizāde recht früh in seinem Werk deutlich, dass, sobald man nicht über instinktives Verhalten spricht, er dem Menschen die Fähigkeit zuspricht, sein Verhalten zu überdenken, bevor er auf Triebreize, die er als Körperempfindungen affektiv erfasse, reagiere. An diesem Punkt gesteht Tāshköprizāde dem Menschen Variationsmöglichkeiten in seinem Verhalten zu. Ethisch bewertbares Verhalten gehen ihm zufolge von der „Seele“ (*nafs*) aus, die er als Instanz der Vernunft versteht.³² In den Folgeüberlegungen Tāshköprizādes hat daher nur seelisches Verhalten eine Relevanz. Es folgt eine weitere Differenzierung: Manches Verhalten, das bewusst vollzogen werde, sei von vorübergehender Art. Anders als dieses gelegentliche Verhalten, das Tāshköprizāde „Zustand“ (*ḥäl*) nennt,³³ verhalte es sich mit jenen, die durch oftmalige Wiederholungen in der menschlichen Seele Beständigkeit gewinnen und deren Abgewöhnung ebenfalls Zeit in Anspruch nehme (s.u. Abb. 1). Diese nennt er *malaka* (wörtl. Fertigkeit, Fähigkeit, als *terminus technicus*: Habitus).³⁴

Diese systematische Gliederung, in der deutliche Differenzierungen von reflexartigem zu bewusstem und dann zu beständigem Verhalten zu finden sind, dient Tāshköprizāde als Grundlage dafür, al-İğis Definition von *huluq* in seine Systematik einzubauen. Diese lautet in der Rezeption von Tāshköprizāde im arabischen Wortlaut wie folgt: *al-huluqu malakatun taṣduru ‘anhā [an an-nafs] al-afālu n-nafsāniyyatu bi-suhūlatin [min ḡayri rawiyyatin]*.³⁵ Sinngemäß lässt sich die Definition so wiedergeben, dass der Charakter in habitualisierten seelischen Handlungen besteht, die mit Leichtigkeit und ohne vorausgehende Reflexion ausgeführt werden können. Diese Bedeutung ergibt sich, wenn die Definition innerhalb der Rezeptionsgeschichte gelesen wird, die ich in diesem Kapitel in der Begriffsbestimmung dienlichem Maße anschneiden werde. Für die erwähnte

31 Tāshköprizāde, *Şarḥ*, 60.

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Ebd. Ähnliche Ausführungen zu *ḥäl* und *malaka* finden sich auch in dem ersten uns bekannten Kommentarwerk von Muhammad b. Yusuf al-Kirmānī (gest. 786/1384); vgl. Topalcık, Kirmānī'nin Şerh-u Ahlāk-ı Adūdiyye Adlı Eseri, 9–10. Es ist möglich, dass Tāshköprizāde sich auch an diesen Ausführungen orientiert hat.

35 Tāshköprizāde, *Şarḥ*, 60.

Übersetzung ist es unentbehrlich auf as-Sayyid aš-Šarīf al-Ǧurğānī (gest. 816/1413) zurückzugreifen. Er hat in seinem *Şarḥ al-Mawāqif* die *huluq*-Definition von al-İğī ebenfalls interpretiert.³⁶ Wir müssen bedenken, dass al-Ǧurğānīs Kommentare in osmanischen Gelehrtenkreisen stark verbreitet waren und einige sogar größeren Ruhm als die ursprünglichen Texte genossen haben.³⁷ Auch Tāšköprizāde kam sehr früh mit den Kommentaren, insbesondere dem *Şarḥ al-Mawāqif*, in Kontakt und hat sich intensiv mit diesen Schriften auseinandergesetzt.³⁸ Daher liegt es nahe, dass Tāšköprizāde al-Ǧurğānīs Deutung der *huluq*-Definition im Sinn hat, wenn er sich mit ihr beschäftigt. Bei al-Ǧurğānī, aber auch bei näherer Lektüre bei Tāšköprizāde selbst, wird deutlich, dass die Präposition *hā* in der oben angeführten Definition sich auf *an-nafs*, also die Seele bezieht³⁹ und nicht auf *malaka* oder *huluq* zurückgeht. Laut al-Ǧurğānī lässt sich aus der Definition auf drei Merkmale von *huluq* schließen: 1. *huluq* ist Habitus [bezieht sich auf *al-huluqu malakatun*]; 2. *huluq* ist ursprünglich (*mabda'an*) seelische (keine körperliche) Handlung [das bezieht sich auf *tasduru 'anhā*, und auch hier wird die Zuordnung der Präposition auf *an-nafs*, also der Seele, erkennbar] und 3. damit ist keine Anstrengung und Überlegung verbunden [bezieht sich auf *bi-lā/ min ḡayri rawiyyatin*].⁴⁰ Tāšköprizāde sagt in seiner Definition zwar nur *bi-suhūlatin* (zu Dt. „mit Leichtigkeit“), verwendet diesen Ausdruck aber in seinen weiteren Ausführungen entsprechend dem o.a. dritten Merkmal im Sinne von *min ḡayri rawiyyatin* (zu

36 Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkif*, II:533.

37 Gümüş, „Cürcânî“, VIII:134–136.

38 Tāšköprizāde hat bereits in jungen Jahren einen Kommentar (genauer eine *ḥāsiya*) zu *Şarḥ al-Mawāqif* vervielfältigt und mit seinem Vater gegengelesen (sog. *muqābala*); vgl. Arıcı, „Prosopografik Bir İnceleme“, 28. Aus den Quellen kann man entnehmen, dass er das *Şarḥ al-Mawāqif* auch mit seinen Studenten gelesen hat. Tāšköprizāde kennt aber auch andere Kommentare von al-Ǧurğānī: Er hat die Kommentare zu *Şarḥ aš-Šamsiyya*, *Tawâli' al-anwâr*, *Maṭâli' al-anzâr* und *Tasdîd al-Qawâ'id* studiert. Arıcı geht davon aus, dass Tāšköprizāde in seiner Autobiographie nicht alle Werke aufgezählt habe, die er studiert hat. Während seiner Lehrtätigkeit hat Tāšköprizāde mit seinen Studenten al-Ǧurğānīs Kommentare u.a. zu *al-Mîsbâḥ al-misbah*, *Şarḥ at-Tağrid* und *al-Kaşşâf* gelesen; vgl. ebd. 27–31. Die letzten beiden Kommentare hat Tāšköprizāde selbst ebenfalls kommentiert. Nicht zuletzt hat Tāšköprizāde sich in seinem *Masâlik al-ḥalâṣ* mit dem Dissens zwischen al-Ǧurğānī und at-Taftâzânî auseinandergesetzt; Gümüş, „Cürcânî“, VIII:134–136.

39 Al-Ǧurğānî sagt: *al-huluqu malakatun taṣduru 'anhā ay 'an an-nafs bi-sababihā*; Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkif*, II:533. Tāšköprizāde schreibt: *wa-l-malakatu tusammā huluqan in kâna şudûruhâ 'an an-nafsi*; Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 60.

40 Cürcânî, *Şerhu'l- Mevâkif*, II:533.

Dt. „ohne Reflexion“),⁴¹ wie es in der Definition von al-İğī vorkommt. Beachten wir die korrekte Zuordnung der Präposition und die Erkennbarkeit dieser drei Merkmale, scheint die oben angegebene Übersetzung dem Sinn entsprechend korrekt zu sein. Sie ist allerdings noch erklärungsbedürftig. Daher werde ich sie im Folgenden im Rahmen seiner Rezeption näher untersuchen.

Diese Definition geht ursprünglich auf die von Galen (oder Ġalīnūs, gest. zwischen 200–216 [?]) zurück, so wie wir sie in der arabischen Übersetzung *Muhtaṣar min Kitāb al-Aḥlāq*⁴² entnehmen können.⁴³ In der islamischen Welt wird sie durch die Rezeption von Ibn Miskawayh und Ibn Sīnā berühmt, die allerdings wesentliche Revisionen entsprechend aristotelischer Systematik an der arabischen Übersetzung vorgenommen haben. Auch al-İğī und folglich seine Kommentatoren orientieren sich an der miskawayhschen und avicennischen Version der Definition. Wie die Umdeutung der galenischen Definition zu verstehen ist, soll im Folgenden dargestellt werden.

Galen versteht unter Charakter (*huluq*; im Originaltext womöglich *ethos*⁴⁴) etwas Angeborenes, das kaum verändert werden kann.⁴⁵ Aufgrund der Entsprechung mit der lexikalischen Bedeutung des Begriffes von *halq* (Erschaffung, Schöpfung), muss *huluq* seitens der Übersetzer von Galens *Muhtaṣar min Kitāb al-Aḥlāq* als adäquate Übersetzung von *ethos* empfunden worden sein. Schließlich sind Galen zufolge Menschen entweder von Geburt aus gut oder von Geburt aus böse bzw. von Geburt aus teils gut und teils böse.⁴⁶ Erziehung und Übung haben im galenischen Verständnis nur äußerst beschränkten Einfluss auf die Charakterbildung und können dem Charakter seine endgültige Form nicht geben.⁴⁷ Die oben angeführten islamischen Philosophen jedoch verstehen *huluq* nicht nur als etwas Angeborenes (dem *halq* entsprechend), sondern *huluq* sollte auch willentlich

41 „[...] ay bi-ḥayṭu lā yaḥṭāḡu fī taḥṣīlīhā ilā itābi fikrin wa-iṁāli rawiyyatin“; Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 60.

42 Dieser Text liegt uns heute nur im Arabischen vor.

43 *Huluq* ist „ein Zustand (*ḥäl*) der Seele, wodurch seelische Handlungen ohne Reflexion (*bi-lā rawiyya*) und Vorzug (*bi-lā iḥtiyār*) ausgeübt werden“. Siehe Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 117–119.

44 Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 122, 258.

45 Ebd., 120–121.

46 Ibn Miskawayh, *Tahdīb al-ahlāq*, 266.

47 Laut Galen kann Erziehung angeborene Laster abschwächen, sie aber niemals in eine Tugend umwandeln, genauso wie ein Kranke durch Sport seinen Körper stärken, aber niemals heilen könne; Özturan, *Ēthostan Ahlāka*, 199–200.

und bewusst Erwerbbares umfassen.⁴⁸ Es ist offensichtlich, dass sie sich dabei dem aristotelischen Konzept verpflichtet haben. Aristoteles versteht nämlich die an der Vernunft orientierte Tätigkeit der Seele (*psychē*),⁴⁹ die dem *huluq* gleichkommt, als eine durch Übung erworbene Gewohnheit (*ethos*)⁵⁰, wodurch eine Standfestigkeit (*hexis*) im Verhalten entwickelt wird. Neben der Gewöhnung beachtet Aristoteles zwar auch natürliche Anlagen (*physikē aretē*) des Menschen, die als Prädispositionen verstanden werden können. Prägend in der Charakterbestimmung sei jedoch die vernünftige Einsicht, die zur natürlichen Anlage hinzutrete.⁵¹

Entsprechend der aristotelischen „Standfestigkeit“ (*hexis*) haben al-İğī und Tāškōrīzāde den Begriff *malaka* (Habitus) in die Definition von *huluq* eingebaut. *Malaka* ist ein Eingriff Ibn Sīnās in die arabischen Übersetzungen der galenischen Definition. Özturan geht davon aus, dass Galen im verschollenen griechischen Originaltext den Begriff *hexis* („Standfestigkeit“ oder „Habitus“) gebraucht haben müsste, der ins Arabische zunächst als *ḥäl* (wörtl. Zustand) übersetzt und auf diese Weise rezipiert wurde. Ibn Sīnā müsste erkannt haben, dass *malaka* der Definition von Galen als Übersetzung eher gerecht wird, weshalb er die Änderungen vorgenommen habe.⁵² Auch Aristoteles scheint einen ähnlichen Unterschied zwischen Zustand und *hexis* gesehen zu haben. Laut Höffe unterscheidet sich *hexis* „vom Zustand [im Arabischen *ḥäl*, Ergänzung von F.A.] dadurch, dass sie bleibender und dauerhafter ist, während Zustände auch Qualitäten sind, die sich leicht verändern.“⁵³ Ibn Sīnās Umbenennung erscheint zwar im ersten Augenblick als eine lexikalische Korrektur. Es soll damit jedoch die Erkenntnis unterstrichen werden, dass Charakter nicht aus gelegentlich ausgeübtem Verhalten abgeleitet werden kann, sondern durch gewollte Aneignung etwas „Verankertes“ und Beständiges beschreiben soll. Es ist also kein bloßer Zustand.

48 Ibn Miskawayh, *Tahdīb al-ahlāq*, 265; Özturan, *Ēhostan Ahlāka*, 202.

49 Höffe, Aristoteles- Lexikon, 77.

50 Ebd. Es besteht auch ein etymologischer Zusammenhang zwischen *ethos* (Gewohnheit) und *ēthos* (Charakter); Siehe Höffe, *Aristoteles- Lexikon*, 212, 214.

51 Rohls, *Geschichte der Ethik*, 267.

52 Özturan, *Ēhostan Ahlāka*, 118- 119, 123. Obwohl in der miskawayhschen Version weiterhin *ḥäl* gebraucht wird, lässt sich auch aus Ibn Miskawayhs Erläuterungen darauf schließen, dass er nicht von einem vergänglichen „Zustand“ spricht, sondern von Beständigem ausgegangen ist, zumal er am Ende seines Paragraphs ebenfalls den Begriff *malaka* verwendet; Ibn Miskawayh, *Tahdīb al-ahlāq*, 265. Siehe auch Arıcı, „Adududdin el-Îcî'nin Ahlak Risalesi“, 143.

53 Höffe, *Aristoteles-Lexikon*, 252.

Blicken wir wieder zurück auf Tāšköprizādes Ausführungen. Wir sehen, dass er der bisher beschriebenen Umdeutungen folgt. Wenn Tāšköprizāde aber auch der Auffassung folgt, dass der Habitus (*malaka*) im Wesentlichen nicht aus der Veranlagung resultiert, sondern nach aristotelischem Sinne etwas Erworbenes sein soll, so müssen wir dem nachgehen, was genau der Zusatz „ohne Reflexion“ (*min ḡayr rawiyyatin*) bedeutet.

Ein Indiz für eine Erklärung finden wir in al-Īḡīs *al-Mawāqif*, wo er anhand eines Beispiels deutlich zu machen versucht, was „ohne Reflexion“ (*bi-lā rawiyya*) heißen soll. Für al-Īḡī gehören das Schreiben, ohne dabei über die Buchstaben nachzudenken und das Musizieren, ohne dabei an Noten denken zu müssen, zu solchen Handlungen.⁵⁴ Demnach verhält sich die Charakterbildung wie mit dem Erlernen einer Kunstfähigkeit: Am Anfang tut sich der Mensch daran schwer, die Handlung zu vollziehen. Er muss jeden Schritt wohl überlegen und kalkulieren. Doch sobald er die Kunst sich zu eigen gemacht und verinnerlicht hat, kann er die Handlung ohne weiteres Überlegen vollziehen. Dieser Erklärung schließt sich Tāšköprizāde an. So führt er auf ähnliche Weise anhand der Schreibkunst bzw. Schreibfertigkeit Schritt für Schritt aus, wie sich *ḥäl* (Zustand) in eine *malaka* (einen Habitus) entwickelt.⁵⁵ Korrespondierend mit der Entwicklung von *ḥäl* zu *malaka* meint der Zusatz *min ḡayri rawiyya* kein *unreflektiertes* Verhalten. Vielmehr bezeichnet er ein Verhalten, über das der Mensch *nicht mehr* reflektieren muss, weil es durch stetige Übung zu eigen geworden, ja sogar fester Bestandteil der Seele ist. Dies stimmt mit der Systematik von Aristoteles überein. In den arabischen Übersetzungen seiner *Nikomachischen Ethik* kommt *rawiyya* ebenfalls vor und entspricht *bouleusis/boulē* (Erwägung, Überlegung).⁵⁶ Als Grundbegriff der aristotelischen Handlungstheorie heißt *boulē* „das Erwägen geeigneter Mittel für ein gegebenes Ziel.“⁵⁷

Gehen wir nun mit diesem Wissen zurück zu Tāšköprizāde und al-Īḡī, können wir festhalten: Gemäß den Korrekturen an der galenischen Defini-

54 As-Sayyid aš-Šarif al-Ġurğānī erklärt in seinem Kommentar zu *al-Mawāqif*, dass man in folgenden Fällen nicht von *ḥuluq* sprechen könne: Wenn a) das Verhalten nicht als *malaka* ausgeprägt ist, b) es kein seelisches (sondern ein leibliches) Verhalten ist und c) damit Anstrengung und Überlegung gekoppelt ist; Cürcānī, *Şerhu'l- Mevākit*, II:533.

55 Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 61.

56 Özturan, *Ēhostan Ahlāka*, 224;

57 Höffe, *Aristoteles- Lexikon*, 100. *Boulē* ist kein Streben nach dem Ziel an sich; dieses gibt eher der Begriff *boluēsis*, das Wünschen, wieder; Höffe, *Aristoteles- Lexikon*, 101.

tion weist Tāšköprīzāde darauf hin, dass nicht jedes Verhalten, das der Seele zugeordnet wird, den Charakter eines Menschen prägt. Gelegentliches Verhalten (*ḥāl*) wird von der Charakterbestimmung ausgeschlossen und der Fokus auf das Beständige (*malaka*), den Habitus, gesetzt, das bzw. den der Mensch sich angeeignet hat. Zusammenfassend erklärt Tāšköprīzāde, dass vom Charakter (*huluq*) also erst dann die Rede sein kann, wenn das Verhalten, das habitualisiert wurde, nun ohne Anstrengung (*bi-lā taġṣim*), Zeitverzögerung (*tamahhul*), mit Leichtigkeit (*bi-suhūla*) und ohne Reflexion (*bi-lā rawiyya*), genauer gesagt mit abgeschlossener Abwägung gelingt.⁵⁸ Mit anderen Worten ist Charakter (*huluq*) keine reflektierte Handlung, aber ihr gehen Stadien voraus, die bewusste Prozesse wie Reflexion, Wille und Abwägung beinhalten. Das Resultat der Summe aller beschriebenen Stadien führen zu einem ausgeprägten Charakter.

Aus dem bis hierher Erörterten lässt sich zusammenfassend sagen, dass in der islamischen Tradition „Charakterzüge Disposition der Seele“ sind.⁵⁹ Die Ausführungen bei Tāšköprīzāde zur Zuweisung von ethisch relevantem Verhalten an die Seele bestätigen diesen Gedanken. Doch greift diese Beschreibung mit Blick auf das Konzept vol al-Īğī zu kurz. Wir werden im Folgenden daher Tāšköprīzādes Bemühungen nachgehen, die Charakterbildung als ein Phänomen darzustellen, das neben seelischen Prozessen auch leibliche einbezieht. Insofern müssen wir unseren Blick auf die Schilderung der Veranlagung (*mizāğ*) und der damit in Zusammenhang stehenden natürlichen Sittlichkeit lenken.

5. Die Veranlagung (*mizāğ*) und die natürliche Sittlichkeit

Tāšköprīzāde setzte, wie wir oben sahen, den Fokus zunächst auf den Abwägungsprozess, der zur Habitualisierung von Verhalten führen soll. Seine Ethik beschränkt sich aber nicht nur auf Handlungen, die verantwortungsvoll ausgeübt wurden. Er beachtet auch angeborene Motive, die der Charakterbildung eine gewisse Grundlage bieten und nennt sie *mizāğ* (etwa Temperament, Veranlagung). Ich möchte nun diesem Konzept nachgehen und die folgenden Fragen stellen: Welchen Wert hat die Veranlagung des Menschen in der Charakterentwicklung, wenn Tāšköprīzāde dem

58 Tāšköprīzāde, *Šarḥ*, 60.

59 Ferrari, „Antike Tugendethik in der mittelalterlichen Philosophie der islamischen Welt“, 111.

Menschen dezidiert die Fähigkeit zuspricht, sein Handeln auf alternative Möglichkeiten zu überdenken? Kann also *mizāğ* zu dissonantem Verhalten führen? Und zweitens; kann die Veranlagung moralische Benachteiligung für jene Menschen bedeuten, die aufgrund dessen weniger erfolgreich in der Ausprägung von Tugenden bzw. Läuterung von Fehlverhalten sind?

Es ist wahrscheinlich, dass das Konzept des *mizāğ* auf die Humoralpathologie in arabischen Übersetzungen der Werke des griechischen Arztes Hippokrates von Kos (gest. 370 v. Chr.) zurückgeht. Seinen Weg in die Ethikdiskussionen hat es aber durch Galen gefunden. Dieser nutzte die Temperamentenlehre, um seinen Standpunkt von einem angeborenen und folglich kaum veränderbaren Charakter anthropologisch zu untermauern.⁶⁰ In Anlehnung an Galens Vorstellungen sind islamische Philosophen davon ausgegangen, dass Charakterzüge teilweise von Temperaturen (hier *mizāğ*) abgeleitet werden können. *Mizāğ* wurde infolgedessen als ein Phänomen verstanden, das von ganz allgemeinem Menschsein hin zur Ethnie und schließlich bis zum Individuum Differenzierungsmerkmale umfasst.⁶¹ Direkt im Anschluss an diese Ausführungen haben islamische Philosophen allerdings ein Kontrapunkt zur galenischen Position gesetzt, indem sie trotz dieser anthropologischen Konstante die Veränderlichkeit des Charakters konstatiert haben.⁶²

In dieser Traditionslinie versteht auch Tāşköprizâde *mizāğ* nicht nur als innere Neigungen, Wünsche und Leidenschaften, die der Mensch angeboren vorfindet. Auch äußerliche physiologische Eigenschaften könnten ihm zufolge Anhaltspunkte über den Charakter bieten.⁶³ Somit ist *mizāğ* in der Ausprägung des Charakters sowie des Verhaltens der leibliche Fak-

60 Galen sagt: „Ein kranker Körper kann durch Sport gestärkt, aber niemals geheilt werden. Genauso kann Erziehung die natürliche Unsittlichkeit zügeln, sie aber niemals in eine Tugend umformen.“ Özturan, *Êthostan Ahlâka*, 218–220; Übersetzung F.A.

61 Siehe z.B. Ibn Miskawayh, *Tahdîb al-ahlâq*, 265. Intensiver hat sich Ibn Sînâ mit dieser Theorie befasst; Arıcı, *Însan ve Toplum*, 65.

62 Siehe z.B. Ibn Miskawayh, *Tahdîb al-ahlâq*, 265.

63 *İlm al-fîrâsa* (Physiognomik) nennt sich die Wissenschaft, die aus äußeren physiologischen Merkmalen des Körpers auf seelische Eigenschaften des Menschen schließt. Tāşköprizâde behandelt das in seiner *Risala fî bayân asrâr al-hilâfât al-insâniyyâ*. İhwân aş-Şafâ' und andere Philosophen haben sogar Einflüsse der Astrologie in diesem Zusammenhang diskutiert; siehe dazu Arıcı, *Însan ve Toplum*, 38–40. Zur Relation von *huluq* und *mizāğ* schreibt Tāşköprizâde auch in seiner *Risâla fî faḍîlat makârim al-ahlâq*; Arıcı, *Însan ve Toplum*, 17.

tor⁶⁴ schlechthin. Handelt der Mensch nun gemäß seinen Neigungen, Leidenschaften oder anderen angeborenen leiblichen Veranlagungen, spricht Tāšköprizāde (wie auch Ibn Sīnā) von *huluq tabī‘ī*⁶⁵ (etwa „natürliche Sittlichkeit“). Dies entspricht der „natürlichen Tugend“ (*physikē aretē*) und dem „natürlicherweise Gewollten“ (*phýsei bouletón*) bei Aristoteles.⁶⁶ Anders sieht es laut Tāšköprizāde mit dem Verhalten aus, zu dem der Mensch nicht schon von Natur aus neigt. Die Aneignung beginnt in diesem Fall mit Willensfreiheit (*al-iḥtīyār*) und ist anschließend mit Mühe, viel Übung und Gewöhnung verbunden, bis es sich zu einem festen Habitus (*malaka*) entwickeln kann.⁶⁷ Das nennt Tāšköprizāde *huluq ādī* (etwa „angewöhnte Sittlichkeit“).⁶⁸ Ist ein Mensch von Natur aus geduldig, hat er es einfacher, die Geduld als festes Charaktermerkmal auszubilden, als jemand, der keine solche ausgeprägte Veranlagung hat. Die grundsätzliche Fähigkeit, geduldig zu sein, hat aber jeder Mensch.

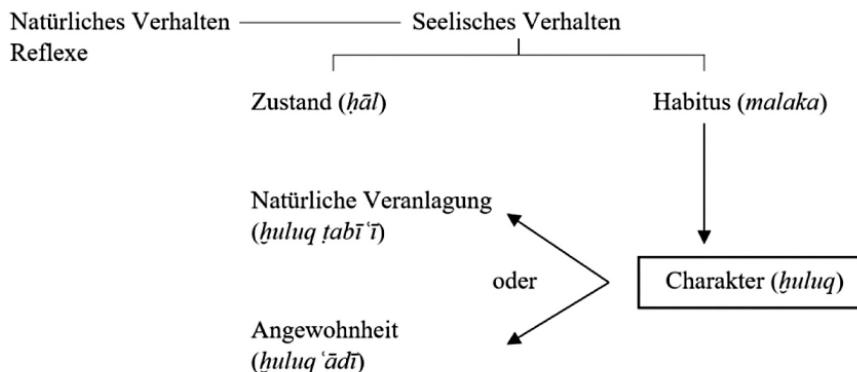


Abbildung 1

64 *Mizāġihi al-hāssi alladī ḥalq al-badan*; Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 63; *al-amziġa, ay [...] amziġat al-abdān al-muta'alliqā hiya bihā [bi an-nafs]*; Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 63.

65 Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 60; Özturan, *Ēhostan Ahlāka*, 229.

66 Seidl, „Traditionelle Tugendlehre als angewandte Ethik“, 19–23.

67 Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 60–61, 64.

68 Ebd., 60; *ādī* wird in der aš-ṣāritisch-mātūridischen Theologie gebraucht, wenn unterstrichen werden soll, dass ein Phänomen noch immer durch die Schöpfung Gottes begründet wird, selbst wenn eine kausale Beziehung vorhanden zu sein scheint. In diesem Zusammenhang heißt das, dass Charakterzüge ein bestimmtes Verhalten nicht determinieren, auch wenn eine kausale Abfolge zu beobachten ist. Vielmehr erschafft Gott diese Abfolge jedes Mal von Neuem.

Somit ist die Fähigkeit zur Veränderbarkeit trotz angeborener Veranlagung auch bei Tāšköprīzāde nicht ausgeschlossen. Man sollte in Bezug auf die Wirkung von Neigungen auf die Selbstbeherrschung nicht von einem „prinzipiellen“, sondern einem „graduellen“ Unterschied zu Menschen, die dieser Neigung nicht unterliegen, sprechen.⁶⁹ Das geht mit dem *mizāğ*-Verständnis Tāšköprīzādes einher. *Mizāğ* hat demnach einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Charakterbildung und kann in der Selbsterziehung entweder „erleichternd“ oder „erschwerend“ wirken. Das Verhältnis zwischen menschlicher Disposition und individuellen Potenzialen zur Ausprägung von Tugenden bei Tāšköprīzāde kann man ähnlich wie Seidl verstehen, nämlich als „die natürliche Grundlage für die voll personal zu entwickelnde Sittlichkeit“⁷⁰ Das ist auch der Grund, warum Tāšköprīzāde stellenweise *mizāğ* und *isti'dād* (etwa Disposition, Bereitschaft) synonym verwendet.⁷¹

Da das zweite Problem, und zwar die Frage nach einer möglichen moralischen Benachteiligung durch natürliche Veranlagung, in Anbetracht gegenwärtiger Diskussionen ebenfalls aktuell ist, wird hier im Lichte zeitgenössischer Studien auch darauf eingegangen, um Tāšköprīzādes Ausführungen in aktuellen Diskussionen besser einordnen zu können. Den Erkenntnissen der Psychologie und Sozialwissenschaften zufolge ist „Wollen“ und „Handeln“ in hohem Maße von unbewussten Motiven bestimmt, darunter Suggestion und Erfahrungen vielfältiger Art. Stütz führt an, dass einige Psychologen den Einfluss von diesen Motiven auch in Bezug auf ethisch relevantes Verhalten bejahen würden. Denn gerade weil der Mensch sich dieser Einflussfaktoren nicht bewusst sei, erliege er ihnen besonders leicht, auch in ethischen Angelegenheiten. Der Mensch sei kein unbeschriebenes Blatt und sei geprägt von Lüsten, Wünschen, Trieben und Neigungen. Ohne dies zu bestreiten, betont Stütz, indem er diskutiert, wie der Mensch auch starken Impulsen widerstehen kann, dass der Mensch die Fähigkeit habe, seine Aggressionen zu zügeln, seine Ängste zu überwinden und elementare Bedürfnisse zu unterdrücken. Er könne sogar wahrhaftig sein, selbst wenn er wisse, dass ihn dies das Leben kosten kann.⁷² Dennoch könne es immer wieder vorkommen, dass der Mensch von seinen Leidenschaften überwältigt werde:

69 Angelehnt an die Ausführungen von Stütz innerhalb moderner ethischer Diskussionen; Stütz, *Die Fraglichkeit von Religion und Moral*, 410.

70 Seidl, „Traditionelle Tugendlehre als angewandte Ethik“, 24.

71 Siehe Tāšköprīzāde, *Şarḥ*, 61, 64 [u.a.].

72 Stütz, *Die Fraglichkeit von Religion und Moral*, 400–407.

„Man kann ihm diese Schwäche nicht vorwerfen, sie ist nur allzu menschlich. Vorwerfen kann man aber ihm, wenn er sich nicht wirklich bemüht, diese Schwäche zu beheben. Die Selbstdisziplinierung kann nicht jedem gelingen, aber das Bemühen darum liegt sehr wohl in seiner Hand. Zwar nur hierfür – aber doch hierfür – ist er sehr wohl verantwortlich.“⁷³

Tāšköprīzādes Gedankengang gibt einen ähnlichen Ansatz wieder.⁷⁴ Aus der Erkenntnis, dass nicht jeder mit demselben Erfolg bestimmte Charakterzüge entwickelt, will Tāšköprīzāde *mizāg* nicht als eine moralische Benachteiligung verstehen. Er bezieht sich auf al-Ğazālis Ausführungen in *Miškāt al-anwār*, wenn er angibt, dass die Offenbarung keine „Exstirpation“ (*istiṣāl*), also keine „radikale Entfernung“ von niederträchtiger Disposition verlangt. Ferner werden Triebe wie Lust und Zorn keineswegs als obsolet betrachtet.⁷⁵ Denn auch sie erfüllen wichtige Aufgaben. Hält man diese im mittleren Maß, werden diese sogar als Tugenden gelobt.⁷⁶ Auch in dem koranischen Bild des „geraden Pfads“ (*aṣ-ṣirāt al-mustaqīm*)⁷⁷ werde implizite deutlich, wie schwer das „rechte Maß“ zu erreichen sei. Die Aussage des Propheten, dass Sure 11 (al-Hūd) ihn aufgrund des Verses mit dem Aufruf „Halte nun geraden Kurs (*fa-staqim*), wie dir befohlen worden ist“ (Sure 11:112) habe altern lassen, sei ein Indiz dazu.⁷⁸ Tāšköprīzāde bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf die in zahlreichen Hadithen vor kommende Narrative einer über dem ġahannam gespannten Brücke (*sirāt*)

73 Stütz, *Die Fraglichkeit von Religion und Moral*, 410.

74 Anders als Stütz versteht Tāšköprīzāde menschliches Verhalten nicht als determinierte Handlungsabläufe. Allerdings hilft die Differenzierung von „kausaler“ und „finaler“ Determination bei Stütz, die Differenzierung von Veranlagtem und rational Abgewogenem besser zu verstehen.

75 Tāšköprīzāde, *Šarḥ*, 62; An Anlehnung an al-Ğazālī formuliert Tāšköprīzāde diese Theorie wie folgt: „Die Offenbarung führte ein Zurechtrücken von Verworfenheit in Richtung des Mittleren ein, nicht aber eine radikale Exstirpation.“ (*inna aṣ-ṣar'a innamā warada bi-taḡyīri r-raḍā'ili ilā-l-i'tidāli, lā istiṣāli uṣūlīhā bi-l-kulliyati*); Tāšköprīzāde, *Šarḥ*, 63; Übersetzung F.A.

76 Ebd., 63.

77 Und (er lässt euch sagen:) Dies ist mein Weg (*ṣirātī mustaqīman*). (Er ist) gerade. Folgt ihm! Und folgt nicht den (verschiedenen anderen) Wegen, dass sie sich (nicht) mit euch teilen (und euch) von seinem Weg (wegführen)!“ (Sure 6:153). Siehe auch Sure 36:4; 6:126; 19:36; 15:41; 23:73; 6:39,153; 1:6; 3:51; 67:22; 37:118; 4:68,175; 48:20; 24:46; 10:25; 16:121; 42:52.

78 Tāšköprīzāde, *Šarḥ*, 71.

im Jenseits, die dünner als ein Haar und schärfer als eine Klinge sei.⁷⁹ Jene, die es aufgrund ihrer schlechten Taten nicht schaffen, diese Brücke zu überqueren, würden ins Feuer fallen. Tāshköprizāde überträgt diese eschatologische Szenerie ins Diesseits, wie al-Ğazālī in seinem *Mizān al-‘amal*,⁸⁰ ohne diesmal direkt auf ihn zu verweisen: Demnach steht *sirāt* für das tugendliche Leben im Diesseits, dessen Beschreibung in der Formulierung „dünner als ein Haar und schärfer als eine Klinge“ einerseits auf Mühe und Schwierigkeit und andererseits auch auf die Unmöglichkeit verweist, sich stets auf ihm zu bewegen.⁸¹

Fassen wir Tāshköprizādes Überlegungen zusammen, dann sehen wir, dass er davon ausgeht, dass Menschen unterschiedliche Veranlagungen haben. Diese können sich auf die Selbstbeherrschung und -erziehung erschwerend auswirken. Gemessen wird der Mensch aber nicht etwa am konkreten Verhalten, sondern an *seiner Bestrebung*, korrekt zu handeln. Da der Mensch mithilfe seines Verstandes in der Lage ist, Wünsche und Neigungen zu regulieren, kann die Veranlagung selbst keine Handlungsabläufe kausal determinieren. Das schließt eine moralische Benachteiligung aus. Außerdem versteht Tāshköprizāde die ethische Verantwortung nicht als Abbau von Trieben und Lastern. Gewünscht sei lediglich das Bestreben, die Triebe in ein mittleres Maß zu lenken. Entsprechend können wir beobachten, dass Verhalten sich verändern kann. Wie es um die Veränderbarkeit steht, wird das nächste Kapitel behandeln.

6. Veränderbarkeit des Charakters

Tāshköprizāde behandelt die Frage nach der Möglichkeit der Veränderbarkeit des Charakters gesondert. Er positioniert sich klar dahingehend, dass Verhalten (genauer *malaka*, also Habitus)⁸² veränderbar sei. Damit widersetzt er sich, wie die anderen islamischen Philosophen auch, dem galenisches Standpunkt der Unveränderbarkeit. Tāshköprizāde begründet seine Haltung in Anlehnung an al-İğī. Dieser führt stichpunktartig drei Indizien als Argumente für die Veränderbarkeit vom Charakter an: a) Erfahrung

79 Buhārī, 46: Mażālim, no. 1; 81: Riqāq, no. 124; Tirmidī, 47: Tafsīr al-qur’ān, no. 3549; Sunan Ibn Māġa, XXXVII: Kitāb az-zuhd, no. 180.

80 Al-Ğazālī, *Mizān al-‘amal*, 268.

81 Tāshköprizāde, *Şarḥ*, 71.

82 Ebd., 61.

(*tağrıba*), b) Eintreffen der Offenbarung (*wurūd aš-ṣar'*) und c) Konsens der vernunftbegabten Menschen (*ittifāq al-‘uqalā'*).⁸³ Tāsköprizāde erklärt ausführlich, wie diese drei Indizien zu verstehen sind:

- A. Erfahrung: Tāsköprizāde zufolge gibt die Beobachtung an Kindern und Jugendlichen Aufschluss darüber, dass böses Verhalten durch Erziehung in gutes geändert werden kann.⁸⁴ Analog dazu (wörtl. *wa-‘alā hādā l-qiyās*) verhalte es sich mit der Änderung von gutem zu bösem Verhalten. Das werde im Hadith zu *fīṭra*⁸⁵ (*fīṭra*, etwa „gottgegebene Veranlagung“) angedeutet. Dieser besagt, dass jeder Geborene nach der gottgegebenen Veranlagung (in unserem Diskurs entspricht dies den angeborenen Verhaltensmustern) auf die Welt kommt und erst die Eltern ihm jüdische, christliche oder zoroastristische Werte vermitteln (in unserem Diskurs entspricht das der Möglichkeit zur Erziehung und somit der Veränderbarkeit von Verhalten).⁸⁶ Hier wird ein *empirisches Indiz* angeführt, das durch Analogie erweitert wird. Die prophetische Überlieferung dient hier lediglich als Ergänzung zu dem, was, wenn wir Tāsköprizāde folgen, ohnehin durch reine Beobachtung erkannt werden kann.
- B. Offenbarung: Tāsköprizāde weist darauf hin, dass auch die Offenbarung die (Möglichkeit der) Veränderung von verpöntem Verhalten (genauer *al-ahlāq ad-damīma*) ankündigt. Er belegt diese Aussage mit dem Hinweis, dass es mehrere Aufforderungen im Koran gibt, die die Unterrichtung von defizitärer Haltung (genauer *sifāt an-nuqṣān*, mangelhafte Eigenschaften) wie Geiz (*buhl*), Lüge (*kidb*), Verleumdung (*namīma*) und falsche Anschuldigung (*buhtān*) fordern. Damit werde eine klare Erwartung formuliert. Nach dem Prinzip, dass *taklīf mā lā yuṭāq* unmöglich sei,⁸⁷ müsse der Mensch jedoch zuvor die Fähigkeit haben, sein

83 Al-Īğī, *Risālat al-Aḥlāq*, 38.

84 Tāsköprizāde, *Şarḥ*, 61.

85 *Kullu mawlūdin yūlādu ‘alā-l-fīṭrati illā anna abawāḥu yuhawwidānihi wa-yu-naṣṣirānihi wa-yumāggisānihi*. Zu finden in Buhārī, *Şahīh*, Bāb mā qila fī awlād al-mušrikin [bāb 92, no. 137]; Muslim, *Şahīh*, Bāb ma'nā kulli mawlūdin yūlādu ‘alā-l-fīṭra [bāb 6, no 34]. Tāsköprizāde scheint *fīṭra* hier sinngleich mit *mizāğ* anzuwenden.

86 Tāsköprizāde, *Şarḥ*, 62.

87 Al-Ğazālī gibt in seinem *al-Mustasfā* an, dass al- Aś’arī die Auffassung vertreten habe, Gott könne Verantwortungen (*takālīf*) auferlegen, zu denen der Mensch nicht fähig ist. Innerhalb der Theologie von al- Aś’arī wäre das in sich folgerichtig, jedoch lehnt al-Ğazzālī diesen Standpunkt ab und verteidigt das Prinzip des *taklīf mā lā yuṭāq muḥālun*; al-Ğazālī, *al-Mustasfā min ‘ilm al-uṣūl*, I:163–166.

Verhalten willentlich ändern zu können.⁸⁸ Mit anderen Worten heißt das *theologische Prinzip*, dass die koranische Erwartung zur Veränderung des Verhaltens zum Guten, dem Menschen die Fähigkeit, dem Nachkommen zu können, voraussetze. Daraus würde folgen, dass wenn der Mensch nicht in der Lage wäre, sein Verhalten zu ändern, müsste dem Schöpfer nachgesagt werden, Er würde Verantwortungen aufsetzen, dessen Erfüllung nicht möglich ist. Tāşköprizāde interpretiert das theologische Prinzip in einem hanafitisch-māturīditischen Sinne; er fühlt sich dieser Tradition zugehörig. Dort ist *taklīf mā-lā yuṭāq* ausgeschlossen. Al-İğī als Aš'arīt hätte womöglich seine Herleitung aus der Offenbarung anders vermitteln wollen. Denn die aš'arītische Position erkennt *taklīf mā lā yuṭāq* als möglich an. Tāşköprizāde kritisiert diese Position auch in seinem *kalām*-Werk, dem *al-Ma'ālim*, indem er darauf hinweist, dass die aš'arītische Herangehensweise mit einem Verständnis von Gott, der weise (*hakīm*) ist, nicht vereinbar sei.⁸⁹

C. Konsens der vernunftbegabten Menschen: Tāşköprizāde gibt an, dass alle vernunftbegabten Menschen die Ansicht teilen, Verhalten sei veränderbar. Denn sie setzen Lehrpersonal zur Erziehung ihrer Kinder ein und verurteilen es, wenn es in der Erziehung erfolglos ist.⁹⁰ Al-İğīs *Indiz des Konsenses* versteht Tāşköprizāde also nicht als eine ausformulierte übereinstimmende Meinung der vernunftbegabten Menschen, sondern als eine „Übereinstimmung in Form von flächendeckendem Verhalten“. In diesem Fall kann man aus einem flächendeckenden Verhalten von vernunftbegabten Menschen schließen, dass Charakter bzw. Verhalten tatsächlich veränderbar sind.

Aus seiner Auseinandersetzung mit Meinungen seiner (potenziellen) Widersacher ergänzt Tāşköprizāde diese drei Indizien durch ein viertes, *rein rationales Indiz*.⁹¹ Er schließt seine Argumentation zur Veränderbarkeit von Verhalten mit der Aussage ab „alles was sich verändern kann, kann nicht natürlich (also angeboren; Ergänzung F.A.) sein“.⁹² Diese Aussage erinnert an den aristotelischen Syllogismus, den wir in Bezug auf die Veränderbarkeit von Verhalten in dem Werk von Ibn Miskawayh finden. Da Ibn Miskawayh eine der Quellen von Tāşköprizāde ist, ist davon auszuge-

88 Tāşköprizāde, *Şarḥ*, 62.

89 Yağcı, *Taşköprizade'nin el-Mealim fi ilmi'l-Kelam adlı Eseri*, 36–37 (arab. Edition).

90 Tāşköprizāde, *Şarḥ*, 63.

91 Ebd.

92 Ebd; Übersetzung F.A.

hen, dass er diesen Syllogismus kennt. Dieser lautet bei Ibn Miskawayh folgendermaßen: „(I) Charakter kann sich ändern; (II) Was veränderbar ist, kann nicht natürlich/angeboren sein; (III) Also ist Charakter nicht natürlich/angeboren.“⁹³

7. Ethische Urteile

Bis zu diesem Punkt, ging es darum, aufzuzeigen, inwieweit nach Tāšköprīzāde bei der Charakterbildung körperliche und seelische/ intellektuelle Funktionen ins Gewicht fallen. Nun bleibt noch die Frage zu klären, wie in seinem Ethiksystem über ethisch relevantes Verhalten geurteilt werden kann. Welche Instanz bestimmt, was „gut“ und was „böse“ ist?

Wie bereits angeführt, ist im konzeptionellen Aufbau von Tāšköprīzāde ethisch relevantes Verhalten der Seele zugeordnet. Genauer genommen sind es die drei platonischen Seelenvermögen, auf die ethische Handlungen zurückgeführt werden:⁹⁴ das Denken (arab. *nuṭq*, griech. *logistikon*),⁹⁵ der Affekt (arab. *ḡaḍab*, griech. *thymoeides*)⁹⁶ und das Begehrten (arab. *ṣahwa*, griech. *epithymētikon*).⁹⁷ Wie Platon werden auch hier drei Seelenteile als Träger der Kardinaltugenden verstanden, die sich nach Aristoteles als Tugend (arab. *fadīla*, griech. *aretē*) entfalten, wenn jeweils das Zuviel (arab. *ifrāṭ*, griech. *hyperbolē*) und das Zuwenig (arab. *tafrīṭ*, griech. *elleipsis*) vermieden und die Mitte (arab. *waṣat* oder *iṭidāl*, griech. *meson* oder *mesotēs*) getroffen wird.⁹⁸ Entsprechend der antiken Tradition werden auch bei Tāšköprīzāde drei Tugenden zwischen den Extremen erkannt.⁹⁹ Wird der Seelenteil des *nuṭq* in der ausgewogenen Mitte gehalten, steht er zwischen Torheit (*ḡarbaza*) und Naivität (*ḡabāwa*) als Weisheit (arab. *ḥikma*, griech.

93 Ibn Miskawayh, *Tahdīb al-ahlāq*, 267–268; Übersetzung F.A.

94 Tāšköprīzāde, *Šarḥ*, 63; vgl. al-Īğī, *Risālat al-Ahlāq*, 38.

95 Bei Platon der denkende und rechnende Seelenteil; er ist auf die Erkenntnis des Guten ausgerichtet und stellt die Fähigkeit zu Abwägung, Überlegung und Vorausschau dar; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 55–56.

96 Bei Platon der affektive oder mutige Seelenteil und die Basis des Machtstrebens; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 56.

97 Bei Platon der begehrende Seelenteil; die Begierde als Grundlage von Ernährung und Fortpflanzung; Rohls, *Geschichte der Ethik*, 56.

98 Ebd., 56, 70.

99 Tāšköprīzāde, *Šarḥ*, 65. *Wa-l-fadā'ilu hiya al-awsāṭu fa-hiya ṫalāṭa*; al-Īğī, *Risālat al-Ahlāq*, 38.

sophia).¹⁰⁰ Gleiches gilt für *ğadab*: zwischen Leichtfertigkeit (*tahawwur*) und Zurückhaltung (*ğubn*) dient es als Tapferkeit (arab. *ṣağā'a*, griech. *andreia*).¹⁰¹ Die Mitte von Zügellosigkeit (*fuğūr*) und Regungslosigkeit (*ğumūd*) des *şahwa* ist Besonnenheit und Selbstbeherrschung bzw. Enthaltsamkeit (arab. *iffa*, griech. *sophrosynē*)¹⁰².

Die vierte Kardinaltugend, die Gerechtigkeit (arab. *'adāla*, griech. *dikaio-synē*), wird hier nach dem Vorbild der griechischen Philosophie gesondert behandelt. Sie wird wie bei Platon keinem Seelenteil zugeschrieben. Vielmehr bezieht sie sich auf die Gesamtstruktur der Seele und zeichnet sich durch die harmonische Anordnung der Seelenteile zueinander aus.¹⁰³ Nicht zuletzt lässt sich im Sprachgebrauch erkennen, welchen Wert der Gerechtigkeit zugesprochen wird, die sich, wie oben gezeigt, in der Mitte zwischen zwei Extremen befindet. Anders als seine Vorgänger Ibn Miskawayh oder Ibn Sīnā,¹⁰⁴ verwendet al-İğī neben *wasat* oder *tawassuṭ* den Begriff *i'tidāl*, um die aristotelische Mitte wiederzugeben. Er folgt dabei al-Kindī.¹⁰⁵ Das wird von Tāšköprizāde fortgeführt. *Itidāl* gibt die Ausgewogenheit wieder, die wir in anderen Derivaten vom Wortstamm *'-d-l* finden können, wie etwa Gerechtigkeit (*'adāla*). Ausgehend von der Wortbedeutung können wir sagen, dass in diesem Konzept ein Verhalten nicht ausschließlich deshalb als Tugend betrachtet wird, weil es die mittlere Disposition zwischen zwei Extremen ausmacht (wie bei Aristoteles), sondern in Bezug auf die Seelenvermögen das „Angemessene“ und das „Gerechte“ bedeutet. So ist also ein Mensch z.B. der begehrenden Stärke gegenüber „gerecht“ (*'adil*), wenn er auf der einen Seite nicht zügellos handelt und auf der anderen Seite seine Begierde nicht vehement unterdrückt.

100 Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 66. Laut Platon ist *sophia* die Fähigkeit der Vernunft zu erkennen, was der Seele zuträglich ist, und aufgrund dieser Erkenntnis beherrscht sie das Seelenleben; Rohlfs, *Geschichte der Ethik*, 56

101 Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 67- 69. Durch die Tapferkeit wird bei Platon gegen Lust und Schmerz die Vernunftsinsicht in das, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, gewahrt; Rohlfs, *Geschichte der Ethik*, 56.

102 Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 69-70. Die Enthaltsamkeit besteht darin, dass die Begierde mit der Vernunft darin übereinstimmt, wer von beiden Seelenteilen zu herrschen und wer zu gehorchen hat; Rohlfs, *Geschichte der Ethik*, 56; al-İğī, *Risālat al-Ahlāq*, 38.

103 Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 98-99; vgl. al-İğī, *Risālat al-Ahlāq*, 41; Rohlfs, *Geschichte der Ethik*, 55- 56.

104 Özturan, *Êhostan Ahlāka*, 291.

105 Al-Kindī setzt sich mit dieser Bedeutung des *i'tidāl* intensiv auseinander. Die Extreme sind für ihn *żulm*; Özturan, *Êhostan Ahlāka*, 289.

Wie wir oben unter Überschrift 4 sehen konnten, wird von Tugend erst dann gesprochen, wenn das Verhalten habitualisiert ist, sprich zur *malaka* wurde. Ein anderes Kriterium, das Tāšköprizāde betont, ist die Idee, dass das Verhalten von einer falschen Absicht nicht verfälscht werden darf.¹⁰⁶ Diese Perspektive, die in der aristotelischen Ethiklehre nicht vorhanden ist, wurde vor al-İğī bereits von Ibn Miskawayh¹⁰⁷ und aṭ-Tūsi¹⁰⁸ in den Ethik-diskurs aufgenommen. Damit werden weitere Positionen zu ethischem Verhalten postuliert. Die Kategorien lauten: a) *al-awsāt̄*: die mittleren Dispositionen, die als Tugende gelten; b) *al-aṭrāf̄*: die zwei Dispositionen in Form von Übermaß und Mangel, die als Laster definiert sind.¹⁰⁹ Tāšköprizāde verortet diese beiden Kategorien *quantitativ*. Denn sie urteilen über das Verhalten mit Rücksicht auf das „Zuviel“ oder das „Zuwenig“. Betrachte man aber Verhalten aus einer *qualitativen* Perspektive, dann gäbe es noch eine dritte Kategorie: c) *al-awsāt̄ fī ḥukm al-afrāt̄*: Dieser dritten Kategorie werden Handlungen zugeordnet, die *quantitativ* die mittlere Disposition im Verhalten treffen, jedoch mit einer falschen Absicht getrübt sind und somit als *qualitativ böse* (*radā'at al-kayfiyya*)¹¹⁰ erkannt werden.¹¹¹ Jedoch mangelt es dieser Art von Verhalten an öffentlicher Zugänglichkeit, da die Intention eines Menschen von außen betrachtet nicht zu erkennen ist. Deshalb sagt Tāšköprizāde, dass diese „als Tugend verkleidete Laster“¹¹² „vom Unwissenden (*al-ġāhil*) als Tugend erkannt werden und der Handelnde in der Gesellschaft gelobt wird, obwohl [sie] von dem einzigen Wahren (*al-haqq*) verpönt werden.“ Und diese Art von Handlung „wird in höchstem Maße gelobt, obwohl [sie] eigentlich verabscheut werden müsste. [Der Handelnde] wird zu den Besitzern der Tugend gezählt, dabei ist [er aber] mit Schande verdreckt.“¹¹³ Ein Verhalten habe „natürlich“ (*tab'an*) zu sein, nicht „pseudo-natürlich“ (*taṭabbu'an*).¹¹⁴ In Anlehnung an das Kriterium

106 Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 74, 77.

107 Ibn Miskawayh, *Tahdīb al-ahlāq*, 332–338.

108 aṭ-Tūsi, *Kitāb al-Aḥlāq an-Nāṣirīyya*, 154–167.

109 Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 74.

110 Ebd.

111 Siehe Ausführungen in Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 75–77.

112 *Radila fi ziyyi faḍila*; Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 77; Übersetzung F.A.

113 Ebd., 74; Übersetzungen F.A.

114 Ebd., 77.

der Habitualisierung müsse das Verhalten natürlich ausgeübt werden, ohne die Natürlichkeit mit falscher Absicht zu trüben.¹¹⁵

Das Konzept, das ich unter Überschrift 5 bis zu diesem Punkt vorgestellt habe, gibt zum größten Teil das wieder, was al-İğī als Fundament gelegt hat. Auch Taşköprizāde hat diese Darstellung nur mit wenigen Überarbeitungen übernommen. Der Ankerpunkt der Analyse von Taşköprizāde ist allerdings ein anderer. Über diese formellen Kategorisierungen hinaus ist er bemüht, ein Konzept des mittleren Maßes vorzustellen, das er nicht als ein ursprünglich aristotelisches, sondern als genuin „islamisches“ versteht. Dafür führt er koranische und prophetische Überlieferungen an, bedient sich auch teilweise Aussprüchen, die auf ‘Alī ibn Abī Ṭālib (gest. 40/661) zurückgeführt werden,¹¹⁶ um die Idee zu vermitteln, dass das „Wahren der Mitte zwischen zwei Extremen“ ein islamisches Gebot sei. Im Folgenden möchte ich seinen Bestrebungen nachgehen. Zuerst zitiert Taşköprizāde Sure 17:29:¹¹⁷

„Mach nicht, dass deine Hand (gleichsam) an deinen Hals gefesselt ist (d.h. knausere nicht mit deinen Gaben)! Aber streck sie (auch) nicht vollständig aus (indem du hemmungslos Geschenke austeilst), damit du (schließlich) nicht getadelt und entblößt dasitzt.“¹¹⁸

Taşköprizāde zitiert allem Anschein nach bewusst gerade diesen Vers, da hier die beiden Extreme, das „Zuwenig“ (*tafrīṭ*) und das „Zuviel“ (*ifrāṭ*) im Sinne von Geiz (siehe: „Mach nicht, dass deine Hand (gleichsam) an deinen Hals gefesselt ist“) und Verschwendug (siehe: „Streck sie nicht vollständig aus!“) deutlich herauszulesen sind. Auch ist erkennbar, dass Geiz

115 Das widerspricht Cleophea Ferraris Beobachtung, in der islamischen Tugendethik bezögen sich Anweisungen auf die Handlung und weniger auf die Haltung. Es ginge um das rechte Tun und nicht um die rechte Absicht. Darauf aufbauend ist sie der Ansicht, dass die Tugendethik kein islamisches Thema im eigentlichen Sinne sei, sondern ein ausführlich behandeltes Thema der Philosophie; Ferrari, „Antike Tugendethik in der mittelalterlichen Philosophie der islamischen Welt“, 110. Wie die Ausführungen zu diesem Punkt zeigen, ist die innere Haltung im in dem Konzept von al-İğī essentiell und nicht außer Acht zu lassen.

116 Taşköprizāde, *Şarḥ*, 66–71, 80–105. Der Bezug auf ‘Alī ist in diesem Werk durchgehend vorhanden. Laut Salem war die Ehrung der Deszendenten des Propheten (ahl al-bayt) in dieser Epoche äußerst verbreitet unter frommen Sunnitern und wurde als Andachtsübung verstanden. Salem, „Taşköprüzāde Ahmed Efendi’s Commentary on the Ethical Philosophy of ‘Aḍud al-Dīn al-İjī“, 11.

117 Taşköprizāde, *Şarḥ*, 70.

118 *Wa-lā tağal yadaka mağlūlatan ilā ‘unuqika wa-lā tabsuṭhā kulla l-basti fa-taq’uda malūman maḥṣūran.*

und Verschwendung, damit das Zuwenig und Zuviel, verpönt sind (siehe: „damit du nicht getadelt und entblößt dasitzt!“). Auch wenn Ṭāšköprizāde nur diesen Vers zitiert, geht er sicherlich davon aus, dass seinen Lesern die vorausgehenden Verse in dieser Sure bekannt sind, die dieses Verständnis bestätigen. Verpönt wird nämlich Übermaß auch in Sure 17:27: „Diejenigen, die verschwenderisch sind, sind Brüder der Satane“. Auch „die Mitte“ ist in dieser Sure explizit beschrieben: „Und gib dem Verwandten, was ihm zusteht, ebenso dem Armen und dem, der unterwegs ist. Aber sei dabei nicht ausgesprochen verschwenderisch!“ (Sure 17:26).

Als ein weiteres Argument dafür, dass das Konzept der Mitte islamisch ist, zitiert Ṭāšköprizāde eine Überlieferung von ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Er berichtet, dass ‘Alī gesagt habe: „Das Rechte und das Linke sind irreführende [Fährten, arab. *muḍilla*], und der mittlere Weg (*at-ṭariq al-wuṣṭā*) ist der Weg [schlechthin] (*al-ğadda*).“¹¹⁹ Vom Propheten führt Ṭāšköprizāde keine Überlieferungen an. Er versteht die Entsendung des Propheten selbst im Sinne von der Vervollkommnung der übergeordneten vornehmen Charaktereigenschaften (genauer *ummahāt makārim al-ahlāq*).¹²⁰ Dabei spielt er auf das allseits bekannte Hadith¹²¹ an, womit er zeigen will, dass in allen Handlungen und Ansagen des Propheten stets das mittlere Maß zu erkennen ist. Er wird sich später noch prophetischer Narrative bedienen, wenn er auf die konkreten Tugenden und Laster zu sprechen kommt. Diese bezieht er nämlich direkt auf den Koran und die Sunna.

Graphisch lässt sich die Herangehensweise von Aristoteles als eine gerade Linie wiedergeben. Dabei geben zwei Endpunkte (A und B) jeweils die Extreme und die Mitte (M) die Tugend wieder:

$$(A)----- (M)----- (B)$$

Hier ist die Mitte (M) gegenüber dem Mangelhaften (A) ein Mehr, gegenüber dem Übermäßigen (B) ein Weniger. Der Gegensatz der Extreme zueinander ist der größte und größer als der Gegensatz zwischen ihnen und

¹¹⁹ *Al-yamīnu wa-š-šimālu muḍillatun wa-ṭ-ṭariqu l-wuṣṭā hiya l-ğadda* Ṭāšköprizāde, *Šarḥ*, S. 70; Übersetzung F.A.

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ *Bu’itu li-utammima makārima l-ahlāq*; siehe as-Suyūṭī, *al-Ğāmī’ aṣ-ṣaḡīr*, <https://shamela.ws/book/1438/4488> (zugegriffen am 18.01.2022). Andere Variationen mit „*husn al-ahlāq*“ in Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa’*; *Husn al-ḥuluq*: 8; „*ṣāliḥ al-ahlāq*“ in al-Buhārī, *al-Adab al-mufrad*, Kitāb *ḥusn al-ḥuluq*, no: 273; Ahmad ibn Ḥanbal, *Musnad*, <https://shamela.ws/book/25794/7148> (zugegriffen am 18.01.2022).

der Mitte.¹²² So lassen sich Dispositionen einordnen. Da die Ermittlung der Mitte subjektiv ist, steht manchmal die mangelhafte Disposition in größerem Gegensatz zu ihr, manchmal die übermäßige:¹²³

(A)----- (M)----- (B)

(A)----- (M)----(B)

Ṭāšköprizāde verfolgt ein anderes Motiv. Seine Darstellung ist stark beeinflusst von den Beschreibungen der Mitte von Ibn Miskawayh und aṭ-Ṭūsī,¹²⁴ die zusammengefasst Folgendes wiedergeben: Unter unzähligen Punkten in einem Kreis liegt nur der mittlere Punkt in weitester Entfernung zum Umfang, und nur dieser macht die Tugend aus. Alle anderen entsprechen lasterhaftem Verhalten. So ist also die Mittigkeit im Verhalten begrenzt, wie der Punkt im Zentrum eines Kreises, wobei die Laster unendlich sind, wie die unzähligen anderen Punkte innerhalb eines Kreises. Die Tatsache, dass Laster bzw. Verworfenes unendlich sind, erschwert die Möglichkeit, die Mitte zu treffen und sie zu bewahren. Ṭāšköprizāde fügt nun weitere Ergänzungen hinzu: Er beschreibt die Tugend (*faḍīla*) als eine Linie (*haṭṭ*), die einen Punkt bzw. eine kreisförmige Fläche umrandet, etwa wie der Umfang eines Kreises. Die Laster (*raḍā'il*) bilden in dieser Darstellung weitere parallele Kreise (*dawā'ir*) außerhalb der Kreisfläche der Tugend.¹²⁵

122 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 90.

123 Ebd., 91.

124 Ibn Miskawayh sagt: *al-markazu min ad-dā'irati huwa 'alā gāyati l-bu'di min al-muhiṭi wa-idā kāna šay'u 'alā gāyati l-bu'di min šayin āḥarīn fa-huwa min hādiḥī l-ğihati 'alā l-qutri*; Miskawayh, *Tahdīb al-ahlāq*, 258. Für aṭ-Ṭūsis Ausführungen siehe Yasemin Güleç, „Tūsi'de Daire ve Merkezi: Bir Erdem Olarak Adalet“, 127–128.

125 Ṭāšköprizāde, *Şarḥ*, 70–71.

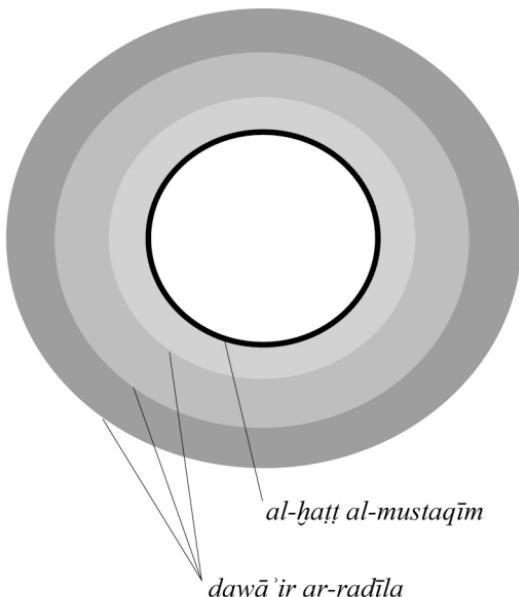


Abbildung 2

Der Grund dafür, dass Tāšköprizāde sich die Mühe macht, den Sachverhalt weitaus komplizierter als seine Vorgänger darzustellen, liegt in den Koranversen, die er anführt:¹²⁶ „Das ist mein Weg; (er ist) gerade (*hādā širāṭi mustaqīman*). Folgt ihm. Und folgt nicht den (verschiedenen anderen) Wegen!“ (Sure 6:153) und „Halte geraden Kurs (*fa-staqim*)!“ (Sure 11:112). An zahlreichen Stellen im Koran finden sich ähnliche Aufrufe, den „rechten Weg“ zu befolgen und die Abweichung davon zu vermeiden.¹²⁷ So ist Tāšköprizāde bemüht, die Tugend nicht nur als einen Punkt auf einem Strang, sondern als eine gerade Linie (*al-ḥaṭṭ al-mustaqīm*)¹²⁸ darzustellen, um auf diese Weise die als aristotelisch bekannte Mitte mit dem koranischen „geraden Pfad“ (*aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm*) zu verknüpfen. Alles, was diese Linie überstreitet befindet sich im Bereich des Lasterhaften bzw. Verworfe-

126 Tāšköprizāde, Šarḥ, 71.

127 Sure 36:4; 6:126; 19:36; 15:41; 23:73; 6:39; 1:6; 3:51; 67:22; 37:118; 4:68,175; 48:20; 24:46; 10:25; 16:121; 42:52.

128 Tāšköprizāde, Šarḥ, 71.

nen (*radīla*). Je weiter man von der Mitte weggkommt, desto stärker befindet man sich im Bereich des Extremen (siehe Abbildung 2).

Aş-Şirāt al-mustaqqim ist ein bekanntes Bild in der islamisch-theologischen Tradition. Wir haben es bereits oben kennengelernt: eine haardünne eschatologische Brücke, gespannt über das Höllenfeuer, die zum Paradies führt. Tāšköprizāde versetzt dieses Bild in das Hier und Jetzt, indem er es zur Markierung des moralischen Handelns heranzieht.¹²⁹ In diesem Zusammenhang überträgt Tāšköprizāde ähnliche koranische Szenen aus der Hölle in das irdische ethische Handeln: Die Seite des Übermaßes (*ifrāt*) in Handlungen wie Torheit, Zügellosigkeit und Leichtfertigkeit entspreche dem Höllenfeuer wie in Sure 104:6–7 beschrieben.¹³⁰ Laut Tāšköprizāde ist die andere Seite des „rechten Pfades“ durch eine „wahnsinnige Kälte“ (*zamharīr ʿazīm*), die für den Mangel (*tafrīt*) im Verhalten wie Naivität, Zurückhaltung und Regungslosigkeit stehe, gekennzeichnet.¹³¹ Diese Kälte, die in Sure 76:13 genannt wird, wird von Koranexegeten generell als eine andere Art der Höllenstrafe verstanden. Tāšköprizāde bezieht sie hier auf das Weltliche. Die tugendhafte Mitte (*i’tidāl*) sei damit der rechte Pfad, *aş-şirāt al-mustaqqim*.¹³²

Anders als die Subjektivität der Mitte im aristotelischen Konzept, scheint das mittlere Maß in der Darstellung von Tāšköprizāde äußerst starr und begrenzt definiert zu sein: Sie ist wie jener Punkt im Zentrum eines Kreises und jede Abweichung davon ist lasterhaft. Diese starke Beschränkung wird wiederum relativiert, indem auf die Schwierigkeit hingewiesen wird, stets dem Maß entsprechend zu handeln. Abweichungen scheinen in diesem Konzept geduldet zu werden, solange die Bestrebung bestehen bleibt. Auch in Bezug auf die Bestimmung des rechten Pfades scheint Tāšköprizāde – anders als Aristoteles – sich nicht an den Extremen zu orientieren. An der graphischen Darstellung ist zu erkennen, dass bei Tāšköprizāde diese beiden Extrempunkte nicht mehr die Bezugspunkte der Ermittlung sind. Es bleibt nun die Frage, nach welchen Kriterien das als Tugend Gepriesene und als Laster Verworfene zu erkennen sind. Es geht im weitesten Sinne um die Frage, wie das Gute (*al-ḥusn*) und das Böse (*al-qubḥ*) erkannt werden können. In seinem *al-Ma’ālim* scheint Tāšköprizāde zwar die

129 Ebd.

130 *Nāru llāhi l-mūqadatu llatī taṭṭali’u ‘alā l-afidati* („[Es ist] das Feuer Gottes, das [in der Hölle] angefacht ist und [den Verdammten] bis ins Herz dringt.“)

131 Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 71.

132 Ebd.

aš-ārītische Position¹³³ kritisch zu hinterfragen, seinen eigenen Standpunkt bringt er dort aber nicht zur Sprache. In seinem Kommentar zum *al-Aḥlāq al-Ādūdiyya* gibt er immerhin an, dass der Verstand jene unterscheidungsfähige Kraft sei, die zwischen dem Guten und dem Bösen differenzieren könne.¹³⁴ Wiederum anders als bei Aristoteles, nach dem die Mitte allein durch die Überlegung bestimmt wird,¹³⁵ entsprechen bei Tāšköprizāde Handlungen erst dann der Mitte, wenn sie von der Offenbarung (*śar'*) und dem Verstand ('*aql*), also von beiden Instanzen zusammen geleitet sind.¹³⁶ Auffällig ist, dass Tāšköprizāde an mehreren Stellen den Verstand im Satz syntaktisch voranstellt, wenn er ihn zusammen mit der Offenbarung als autoritative Instanzen, die über ethisches Verhalten urteilen, auflistet.¹³⁷ Dennoch bedarf es beider Instanzen zur Bestimmung des Guten und Bösen. Genauer genommen spricht Tāšköprizāde von drei Instanzen bzw. „Richtern“ (*al-hukkām at-talāṭa*),¹³⁸ die über „gut“ und „böse“ urteilen, nämlich die Offenbarung (*śar'*), der Verstand ('*aql*) und der Brauch (*urf*).¹³⁹ Jeder einzelnen wird ein konkreter Bereich zugeordnet. Kommen wir nun auf diese Bereiche zu sprechen.

133 Genauer genommen ist es die Position von Sa'd ad-Dīn at-Taftazāni, die Tāšköprizāde kritisch hinterfragt: Demzufolge könne *husn* und *qubh* nur durch göttliches Gebot (*amr*) oder Verbot (*nahy*) erfasst werden; siehe Yağcı, *Taşköprizade'nin el-Mealim fi ilmi'l-Kelam adlı Eseri*, 34–36 (arab. Edition).

134 *Wa-l-'aqlu quwwatun mumayyizatun bayna l-husn wa-l-qubh* [Übersetzung F.A.]; Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 81.

135 Aristoteles, *Nicomachische Ethik*, 15.

136 „Gelobt werden die Handlungen [genauer: „Folgen der Seelenvermögen, *āṭāruhā*], wenn sie sich mittig befinden (*fī ḥadd al-i'tidāl*) und mittig sind sie nur dann, wenn sie vom Verstand ('*aql*) und der Offenbarung (*śar'*) geleitet werden“; *wa-innamā tuḥmadu aṭāruhā idā kānat fī haddi l-i'tidāl; wa-innamā takūnū fī haddi l-i'tidālī in qādahu l-'aqlu wa-ś-śar'* [Übersetzung F.A.]; Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 63.

137 Zusätzlich zu den o.g. Textstellen siehe auch Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 75; Hier führt er in Bezug auf die Begründung der Kategorisierung des Zornes als (qualitatives) Laster (*ar-radā'a al-kayfiyya*), die Nichtbeachtung des Verstandesurteils und die fehlende Bestätigung der Offenbarung zur erstrebten Handlung an: *lā ittibā'an li-l-'aql wa-lā taṣdiqan li-mā warada fī n-naql*. Tāšköprizāde präsentierte den „richtigen rationalen Schluss“ (*ar-ray' aṣ-ṣahīḥ*) oder den „treffenden rationalen Schluss“ (*ar-ray' aṣ-ṣā'iḥ*) als Instanz der Bestimmung der Mitte des affektiven und des begehrenden Seelenteils, bevor er koranische Überlieferungen zitiert, die ebenfalls zu der Tugend bezüglich dieser Kräfte aufrufen sollen; Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 67, 69. Zur Gegenüberstellung von *śar'* und '*aql* siehe auch Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 101–102.

138 Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 100.

139 Ebd., 89, 93, 94, 106.

Zunächst definiert Tāšköprizāde den Autoritätsbereich der Offenbarung, dem Handlungen zugeordnet werden, die mit einer jenseitigen Strafe (*iqāb*) sanktioniert werden.¹⁴⁰ *Aqaba*, wovon *iqāb* hergeleitet ist, bedeutet „nachfolgen“ und „hinterherkommen“. Im koranischen Gebrauch steht *āqi-ba* für göttliches Lob und *iqāb* für göttliche Buße, die im Jenseits erfolgen sollen.¹⁴¹ Laut Tāšköprizāde hat der Verstand hier keinen Zugang. Das ist der Bereich, in der die Offenbarung die Grenzen bestimmt. Die Missachtung von Handlungen, die in diesen Bereich fallen, wird als Sünde¹⁴² kategorisiert.¹⁴³ Das heißt, jene Gruppe von Handlungen, die Gegenstand jenseitiger Vergeltung sind, sind Handlungen, über die der Mensch nicht urteilen kann. Göttliche Lob- bzw. Sanktionsankündigung urteilen über sie, nicht aber der Mensch nach rationaler Abwägung.

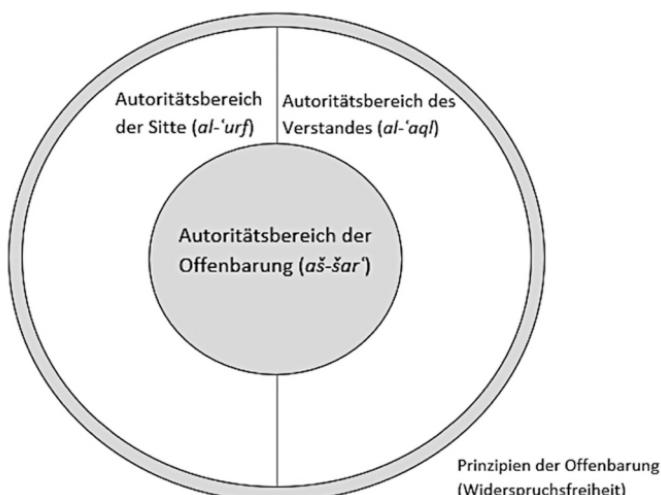


Abbildung 3

Anders sieht es laut Tāšköprizāde mit Handlungen aus, die der Natur (*tab'*) des Menschen zuwiderlaufen oder zu einem Schaden führen, der rational zu erfassen ist. In diesem Gebiet entscheide nur der Verstand ('aql) und

140 Ebd., 89.

141 al-İsfahānī, *Mufradāt*, 340.

142 Tāšköprizāde bezeichnet diesen Täter als *murtakib* („jemand der sündigt“); Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 89.

143 Ebd., 89.

keine weitere Autorität darüber, ob etwas „böse“ ist.¹⁴⁴ Handlungen, die von der Gesellschaft kollektiv verpönt werden, bilden eine weitere Kategorie von Untaten. Da sich damit nur die Experten der (jeweiligen) Sitte (*ahl al-urf*) auskennen, wird die Vollmacht des Urteils auf diesem Gebiet nur diesen zugesprochen.¹⁴⁵ Tāšköprizāde ergänzt, dass die Prinzipien, wonach der Verstand und die „Experten der Sitte“ urteilen, den Richtlinien der Offenbarung nicht widersprechen dürfen.¹⁴⁶ Das heißt, selbst wenn jede Instanz ihren eigenen Urteilsbereich hat, über den nur sie verfügt, gilt in den Bereichen, in denen der Verstand und die Sitte das Urteilsvermögen besitzen, die Bedingung, einen Widerspruch zu Prinzipien, die aus der Offenbarung heraus zu erkennen sind, zu vermeiden. Das Schema (in Abbildung 3) fasst die Geltungsbereiche der Erkenntnisquellen zusammen.

Entsprechend der verschiedenen Erkenntnisquellen, mit denen das Böse erkannt werden kann, variiert nach Tāšköprizāde auch die Einstufung eines Handelnden. Begeht jemand eine Untat, die dem Autoritätsbereich der Offenbarung zugeordnet wird, wird dieser als Sündiger (*fāsiq*) bezeichnet.¹⁴⁷ Sündiger ist für Tāšköprizāde jener, der eine große Sünde (*kabīra*, Pl. *kabā'ir*) begeht oder auf kleinere Sünden beharrt und somit ungehorsam handelt.¹⁴⁸ Begeht jemand eine Untat im Bereich des rational Verwerflichen, so bezeichnet Tāšköprizāde ihn als „Irren“ (*mağnūn*, wörtlich: Besessener). Und schließlich ist für Tāšköprizāde jener, der eine Untat begeht, die von der Gesellschaft als solche verpönt wird, ein „Dummkopf“ (*ablah*). An den Bezeichnungen selbst lässt sich erkennen, dass die Untaten in den letzten beiden Kategorien auf das Diesseits beschränkt sind. Einen Jenseitsbezug gibt es nur für den Sündiger (*fāsiq*). Diese Art von böser Handlung ist somit gravierender als die anderen beiden, wodurch eine gewisse Hierarchie unter den verschiedenen Kategorien von bösen Handlungen impliziert ist. Den drei Kategorien gemeinsam ist jedoch laut Tāšköprizāde die Motivation, die es ermöglicht, von jeglichen bösen Handlungen fernzubleiben, und zwar der Glaube (*al-imān*).¹⁴⁹

Auch wenn Tāšköprizāde sich hier nur auf das böse Verhalten bezieht, lässt sich das bisher Beschriebene analog auf das Gute übertragen. Ist eine

144 Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 90.

145 Ebd.

146 Ebd., 94.

147 Ebd., 89-90.

148 Yağcı, *Taşköprizade'nin el-Mealim fi ilmi'l-Kelam adlı Eseri*, 36.

149 Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 90.

Handlung mit göttlichem Lob verknüpft, beurteilt sie die Offenbarung gut. Handlungen, zu denen sich die Offenbarung nicht äußert, diese aber der Natur des Menschen entsprechen oder der Mensch darin einen Nutzen hat bzw. ein Nutzen daraus resultiert, also eine *maṣlaḥa* darin zu sehen ist,¹⁵⁰ sind entsprechend rational begründet gut. Und schließlich sind Handlungen, zu denen die Offenbarung ebenfalls schweigt, diese aber seitens der Gesellschaft gepriesen werden, sittlich gut. Handlungen, die rational oder sittlich als gut eingestuft werden, müssen immer noch die Widerspruchslösigkeit zur Offenbarung wahren.

8. Konklusion

Aus den bisherigen Ausführungen wird deutlich, dass der Ethikdiskurs mit al-İğī und folglich Tāšköprizāde nicht mehr kategorisch einer der Ethiktheorien, wie sie z.B. bei G. F. Hourani¹⁵¹ und M. Fakhry¹⁵² herausgearbeitet wurden, zuzuordnen ist.¹⁵³ Denn er gehört zu einer Literaturgattung, in der einzelne Methoden und Theorien aus den Teildisziplinen der Theologie, Philosophie und der Mystik aufeinandertreffen. Dieses neue Genre etabliert sich mit dem Wirken von islamischen Philosophen wie Ibn Sīnā, Ibn Miskawayh sowie at-Tūsī und Theologen wie ar-Rāġib al-İsfahānī, al-

150 Da Tāšköprizāde in Bezug auf böses Verhalten von *mafsada* spricht, habe ich mich bei der Übertragung auf das gute Verhalten des Antonyms *maṣlaḥa* bedient, zumal Tāšköprizāde selbst von dieser Binarität ausgeht, wenn er zum einen die Fähigkeit von Schadensverdrängung (*daf ad-ḍarar*, in der Rechtsliteratur auch bekannt als *daf al-mafsada*) und zum anderen die Fähigkeit zur Nutzenbeschaffung (*ḡalb al-manfa'a*, in der Rechtsliteratur auch bekannt als *ḡalb al-maṣlaḥa*) jeweils einer Seelenkraft zuordnet; siehe Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 65. Auf das *maṣlaḥa*-Prinzip geht er unter der Erklärung der Tugend der Ordnung (*intiżām*) ein; siehe Tāšköprizāde, *Šarḥ*, 94. Allen voran sind diese Termini zu seiner Epoche längst etabliert und diese Gegenüberstellung bekannt.

151 Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Houranis Feststellung zu *Aḥlāq*-Werken wie denen von Ibn Miskawayh, at-Tūsī oder ad-Dawwānī („these akhlaq books are not the place to look for ethical philosophy in any analytical style“; Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, 21.) kann in Bezug auf die 'adudiyyische Tradition, zumindest in Bezug auf das *Šarḥ al-Aḥlāq al-'Adudiyya* von Tāšköprizāde nicht bestätigt werden.

152 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*.

153 Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Eşref Altaş bezüglich Ibn Miskawayhs *Tahdīb al-ahlāq*; Videoübertragung <https://www.youtube.com/watch?v=alk3obBzCZg> (zugegriffen am 13.11.2021).

Ğazālī, ad-Dawwānī bis hin zu al-İğī und seinen Kommentatoren. Wie wir bei Tāšköprizāde deutlich sehen, führt er einen philosophisch dominierten Diskurs, vermengt und bereichert mit theologischem und – auch wenn in diesem Artikel nicht näher untersucht – mit mystischem Gedankengut. Dabei versteht er seine Darstellungen als genuin „islamisch“. Das zeigt sich nicht nur darin, dass er ursprünglich peripatetisch-neuplatonische Muster, die zu seiner Zeit bereits eine Neudeutung durch islamische Philosophen erfahren hatten, mit einem Gerüst aus islamischen Terminologien stützt, sondern auch auf islamisch-autoritative Schriften bezieht.¹⁵⁴ Seine „Bilanzen“ wirken indessen keineswegs befremdlich oder apologetisch. Denn während er das philosophische Erbe umdenkt und neu interpretiert, arbeitet er strukturiert und gezielt jene Aspekte aus den autoritativen Quellen heraus, die eben die Kongruenz zwischen den einzelnen Methoden und Theorien vor Augen führen sollen. Er folgt Ibn Sīnā in der Ansicht, dass *aḥlāq* einen göttlichen Ursprung hat und dass die Botschaft der Propheten in erster Linie die Aufgabe beinhaltet, lobenswerte Handlungen zu zeigen und von Verworfenem abzuhalten.¹⁵⁵ Infolgedessen interpretiert Tāšköprizāde moralische Handlungsregeln als etwas, das ein Gläubiger auch aus rein religiösen Intentionen nicht umgehen darf. Denn den Glauben versteht Tāšköprizāde als die Motivation überhaupt, die den Gläubigen antreiben soll, nicht nur auf Sünden, die im Jenseits Vergeltung finden könnten, zu verzichten, sondern sich auch von Verderbtheit fernzuhalten, die mit weltlichen Konsequenzen bewehrt ist.¹⁵⁶ Dabei setzt er keineswegs voraus, dass Urteile über ethisches Handeln ausschließlich theologisch zu begründen seien. Seine Ausführungen geben zu erkennen, dass er auch andere Instanzen billigt, die über „Gut“ und „Böse“ urteilen, solange die Widerspruchslosigkeit zur Offenbarung gewahrt wird. Mit diesem Ansatz kann man in einer pluralen Gesellschaft mehrere Erkenntnisquellen in Anspruch nehmen, um über moralische Urteile zu reflektieren, ohne dabei in Widerspruch zu theologischen Wertvorstellungen treten zu müssen. Und schließlich stellt er ein Konzept vor, das in vielen Punkten inspirierend für gegenwärtige Diskussionen wirken kann: Der Charakter steht in der Eigenverantwortung des Menschen, weil er das Ergebnis einer Gewöhnungsphase ist, die von Abwägungsprozessen geleitet wird. Indessen müssen menschliche Schwächen und Beeinträchtigungen, bedingt durch unterschiedliche

154 Vgl. Salem, „Taşköprüzade Ahmed Efendi's Commentary“, 30.

155 Arıcı, „Adududdin el-İcfî'nin Ahlâk Risalesi“, 53.

156 Vgl. Tāšköprizāde, *Şarḥ*, 90.

angeborene bzw. durch äußere Faktoren geprägte Eigenschaften, berücksichtigt werden, um u.a. moralische Benachteiligungen auszuschließen.

Bibliographie

- Arıcı, Mustakim. „Adududdin el-İcî'nin Ahlâk Risalesi. Arapça Metni ve Tercümesi“. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 15 (März 2009): 135–172.
- . “İcî'de Ahlâk Felsefesinin Temel Meseleleri”. In *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el- İcî*, Hg. Eşref Altaş. İstanbul: İSAM, 2017. 523–579.
- . *İnsan ve Toplum. Taşköprizâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: Nobel, 2016.
- Arıcı, Mustakim und Mehmet Arıkan. „Prosopografik Bir İnceleme. Osmanlı'nın Âlimi Taşköprülüzâde, Çevresi, Kariyeri ve Telifati“. In *Taşradan Merkeze Bir Osmanlı Ulemâ Ailesi. Taşköprülüzâdeler ve İslâmüddin Ahmed Efendi*, Hg. Mustakim Arıcı und Mehmet Arıkan. İstanbul: İLEM, 2020, 1–105.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt, 2020.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l- Mevâkif*. 2 Bde. İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Eichner, Heidrun. „Die Avicenna-Rezeption. Das Phänomen der enzyklopädischen Darstellungen“. In *Islamische Philosophie im Mittelalter*, Hg. Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer. Darmstadt: WBG, 2013. 50–66.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1991.
- Fazlıoğlu, İhsan. „XVI. Yüzyılda Osmanlı Ülkesi'nde Felsefe-Bilim Geleneği ve Taşköprülüzâde“. In *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Hg. İhsan Fazlıoğlu und İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İLEM, 2020. 187–206.
- Ferrari, Cleophea. „Antike Tugendethik in der mittelalterlichen Philosophie der islamischen Welt“. *Tugend- Orient und Okzident*. Bd. 1, Hg. Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari. Frankfurt am Main: Klostermann, 2016.
- al-Ğazâlî, Abû Ḥamîd. *Mizân al-'amal*, Hg. Sulaymân Dunyâ. Kairo: Dâr al-Mâ'arif, 1964.
- . *al-Mustâṣfâ min 'ilm al-uṣûl*. 2 Bde., Hg. Muḥammad Sulaymân al-Ašqar. Beirut: Mu'assasat ar-Risâla, 1997.
- . *Tahafut al-Falasifah. Incoherence of the Philosophers*, übers. v. Sabih Ahmad Kamali. Pakistan Philosophical Congress 3. Lahore: B. A. Dar, 1963.
- Güleç, Yasemin. „Nasîrüddin Tûsi'de Daire ve Merkezi. Bir Erdem Olarak Adalet“. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/21 (2017): 127–145.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Höffe, Otfried. *Aristoteles- Lexikon*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2005.
- Ibn Miskawayh. *Tahđîb al-ahlâq*, Hg. Imâd al-Hilâlî. Beirut: Manşûrât al-Ğamat, 2011.

- al-İğī, ‘Aḍud ad-Dīn. *Risālat al-Aḥlāq*. In *Risālat al-Aḥlāq wa-ṣarḥuhā li-l-‘Allāma Tāšköprizāde*, Hg. Ṣalāḥ al-Hudhud. Beirut: Dār ad-Diyā, 2018.
- . *al-Muhtaṣar fī ilm al-ahlāq*, Hg. Nizār Hammādī. Tunis: Dār al-Imām ibn ‘Arāfa, o.J.
- . *Adududdīn el- İcī'nin Ahlāk Risalesi*, hg. und übers. v. Mustakim Arıcı. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 15 (März 2009): 155–172.
- al-İsfahānī, ar-Rāġib. *al-Mufradāt fī ḡarīb al-qurān*, Hg. Muḥammad Seyyid Kilānī. Beirut: Dār al-Ma'rifa, o.J
- İpşirli, Mehmet. „Taşköprizâdeler“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV, 2011. XL: 154.
- Kalın, İbrahim. „Taşköprüzade“. *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Hg. Oliver Leaman. London u.a.: Bloomsbury. 476.
- Kaya, Mahmut. „Aristo“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV, 1991, III: 375–378.
- Özturan, Hüseyin. *Ēhostan Ahlāka*. Istanbul: Klasik, 2020.
- Rohls, Jan. *Geschichte der Ethik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991.
- Salem, Feryal. „Taşköprüzade Ahmed Efendi's Commentary on the Ethical Philosophy of ‘Aḍud al-Dīn al-İğī. Theory and Praxis of Muslim Philosophical Ethics in the Sixteenth Century“. *Journal of Islamic Ethics* 5 (2021): 1–37.
- as-Sarrāġ, Abū Naṣr. *Kitāb al-Luma'*: Schlaglichter über das Sufitum, übers. v. Richard Gramlich. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.
- Seidl, Horst. „Traditionelle Tugendlehre als angewandte Ethik. Von allgemeinen Normen zum konkreten Handeln“. *Philosophische Texte und Studien*. Bd. III. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2012.
- Shihadeh, Ayman. „Classical Ash'arī Anthropology. Body, Life and Spirit“. *Muslim World* 102 (Juli/ Oktober 2012): 433–477.
- Stütz, Wilfried. *Die Fraglichkeit von Religion und Moral. Eine systematische Untersuchung und eine kurze Geschichte moderner Ethik*. Marburg: Tectum Verlag, 2015.
- Tāšköprizāde, Ahmed Efendi. *Šarh Risālat al-Aḥlāq*. In *Risālat al-Aḥlāq wa-ṣarḥuhā li-l-‘Allāma Tāšköprizāde*, Hg. Ṣalāḥ al-Hudhud. Beirut: Dār ad-Diyā, 2018.
- Taştan, Abdulvahap. „Nasîreddin Tûsî'nin Ahlak-ı Nâsırî Adlı Eserindeki Görüşleri ve Günümüz Toplumlarına Yansımaları“. In *Geçmişten Geleceğe Ahlak (Uluslararası Katılımlı Sempozyum)*. Bartın: Bartın Üniversitesi İslami İlimler Yayınları, 2015. 169–181.
- Topalcık, Derya. *Kirmânî'nin Şerh-u Ahlâk-ı Adûdiyye Adlı Eseri*. Unveröffentlichte Masterarbeit, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2007.
- Topkara, Ufuk. *Umrisse einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters*. Wiesbaden: J.B. Metzler, 2018.
- at-Tüsī, Naṣīr ad-Dīn. *Kitāb al-Aḥlāq an-naṣīriyya fī ta'rib al-ahlāq an-nāṣīriyya*, übers. ins Arabische v. Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Ğurgānī, Hg. u. komment. v. Joep Lameer. *The Arabic Version of Tüsī's Nasirean Ethics*. Islamic Philosophy, Theology and Science, Bd. 96. Leiden u.a.: Brill, 2015.

- Türker, Ömer. „Müşâhede ve Nazar Yöntemlerinin Sınırlarında Taşköprülüzâde Metafiziği“. In *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık*, Hg. İhsan Fazlıoğlu und İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İLEM, 2020. 287–301.
- Yağcı, Mehmet Emin. *Taşköprizâde'nin el-Meâlim fi ilmi'l-Kelam adlı Eseri*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, İstanbul: Marmara Universität, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. „Taşköprizâde Ahmed Efendi“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2011. XL: 151–152.

Das ethische Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*) bei al-Māwardī

Bahattin Akyol

Einleitung

Es besteht ein zunehmendes Interesse nach Antworten auf ethische Konflikte in der Moderne. Immer mehr Muslime versuchen diese in ihrer Religion zu finden. Dafür bietet die islamische Tradition viele Anknüpfungspunkte, welche zunächst erschlossen werden müssen und einer genaueren Untersuchung bedürfen.

Welchen Beitrag können klassische Gelehrte zur Entwicklung einer gegenwärtigen Islamischen Ethik leisten und wie kann dieser Prozess zeitgemäß und reflektiert in die Wege geleitet werden? Insbesondere das Potenzial für Lösungen zur Bewältigung ethischer Herausforderungen der Gegenwart wird im Folgenden im Fokus stehen.

Angeregt durch ethische Prinzipien in den Offenbarungstexten und der Rezeption griechischer Moralphilosophen setzten sich muslimische Gelehrte schon früh mit moralischen Fragen auseinander und entwickelten davon ausgehend ethische Konzepte. Eines dieser Konzepte ist das Wohlergehen (*ṣalāḥ*), welches wir insbesondere im Kontext des Werks *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* des Rechtsgelahrten Abū l-Ḥasan al-Māwardī (gest. 450/1058) zu analysieren versuchen werden. Das Konzept beinhaltet zahlreiche Prinzipien, die jeweils einzeln betrachtet und detailliert untersucht werden müssen. Jedoch wird sich dieser Artikel auf den Versuch beschränken, das Konzept des Wohlergehens in seinen Grundzügen darzustellen und die Grundgedanken, die den Prinzipien und Bedingungen zugrunde liegt, zu erschließen. Das Erreichen des Wohlergehens beziehungsweise eine gute Lebensführung gilt als eine der grundlegendsten Ziele der Ethik. Daher erscheint uns die Untersuchung dieses Konzepts aus einer ethischen Perspektive als sehr relevant, sodass versucht werden soll, diesen bereits in der islamischen Tradition behandelten Fragenkomplex neu zu beleuchten, um gegebenenfalls auch Ansätze für eine Disziplin „Islamische Ethik“ erschließen zu können.

Bevor wir das Konzept des Wohlergehens zu verstehen versuchen, bedarf es einer näheren Betrachtung der Person al-Māwardīs und seiner Epoche.

Dabei werden die Gründe für die Auswahl dieses Gelehrten und seines Werks verdeutlicht. Der Kontext, in dem das Werk entstanden ist, erleichtert uns, das Konzept nachzuvollziehen. Anschließend wird das Verhältnis von *adab* und Ethik, die Bedeutung von *adab* bei al-Māwardī, sein Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* und dessen Struktur untersucht. Die *ādāb* bilden den Hauptgegenstand des Werks dar. Sie sind mit den in den Rechtswerken behandelten Urteilen (*aḥkām*) vergleichbar und füllen das Konzept des Wohlergehens mit Inhalt, weswegen wir eine nähere Erläuterung für nötig erachten. Dem Konzept des *ṣalāḥ*, seinen Prinzipien und Bedingungen ist der Hauptteil dieses Artikels gewidmet. Die Bedingungen werden einzeln untersucht und miteinander in Beziehung gesetzt. Dieser Artikel soll keiner rein historischen Darstellung dienen, sondern die Grundgedanken des Konzepts herausarbeiten, um universelle Prinzipien entwickeln zu können, die zur Beantwortung gegenwärtiger Fragestellungen der angewandten Ethik einen Beitrag leisten können. Denn die vom Autor gesetzten Bedingungen entsprechen dem Verständnis des Wohlergehens einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kontext.

I. Al-Māwardī und sein *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*

A. Historischer Kontext und Struktur des Werks

Das Werk des Gelehrten al-Māwardī ist besonders im Hinblick auf seine ethischen Aspekte noch relativ wenig erforscht. Auf die hier bestehenden Forschungslücken hat zuletzt Ebrahim Moosa aufmerksam gemacht.¹ Klassische muslimische Rechtsgelehrte haben in ihren ethischen Ausführungen zum einen die Moral mit der Religion verbunden und zum anderen die Notwendigkeit betont, intellektuelle Kreativität und Innovation anzustreben. Beide Aspekte seien in dem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* vorzufinden. Diese „Interdisziplinarität“ könne als Methode für den ethischen Diskurs der heutigen Zeit beitragen, so Moosa.²

Al-Māwardī, lat. Alboacen,³ heißt mit vollständigem Namen Abū l-Hasan ‘Alī b. Muhammad b. Ḥabīb al-Māwardī und wurde 364 n. H./974 n. Chr. in der irakischen Stadt Basra geboren. Auch wenn auf seinen Geburtsort

1 Moosa, *The Ethical in Shari'a Practices*, 236.

2 Ebd.

3 Tumanian, „On the Theoretical Legacy of Abū ‘l-Hasan al-Māwardī“, 573.

rekurrierend die *nisba* „al-Bâṣrî“ benutzt wird, erlangte er Berühmtheit unter der *nisba* „al-Mâwardî“.⁴ Am 30. Rabî‘ I/27. Mai 450 n. H. / 1058 n. Chr. starb er im Alter von 86 Jahren in Bagdad.⁵ Beide Städte galten als prosperierende Zentren der islamischen Wissenschaften.⁶ Zunächst genoss er in seiner Geburtsstadt eine rechtswissenschaftliche Ausbildung bei dem mu'tazilîschen Gelehrten Abu l-Qâsim aş-Şaymarî (gest. 386/996), welcher als Autorität der Šâfi'îten in Basra galt. Vermutlich hatten die theologischen und rechtswissenschaftlichen Ansichten seines ersten Lehrers großen Einfluss auf das Denken al-Mâwardîs.⁷ Vor 398/1008 ging er nach Bagdad und setzte dort sein Studium fort.⁸ Er lernte bei Abû Ḥâmid al-Isfârâ'înî (gest. 406/1016), der als einer der führenden Šâfi'îischen Autoritäten in Bagdad galt und sich nicht fürchtete den Herrschern zu sagen, was er für richtig hielt.⁹ Diese Einstellung ist auch bei seinem Schüler wiederzufinden, auch wenn al-Mâwardî sehr gute Beziehungen zu den herrschenden Kreisen pflegte.¹⁰

Er war zunächst als Richter in Ustuwa in der Nähe von Nischapur tätig.¹¹ Durch diesen Beruf hatte er immer einen verlässlichen Lebensunterhalt. Er galt als eine führende Autorität der Šâfi'îten in Bagdad¹², was sich unter anderem in der Beaufragung zum Verfassen eines repräsentati-

4 „Mâ‘ al-wardî“ bedeutet Rosenwasser. In der Form der *nisba* bezieht es sich auf den Verkauf und die Herstellung von Rosenwasser. Seine Vorfahren übten diesen Beruf aus. Siehe Alboğa, *Lehranalytische Betrachtung bei Abû'l-Hasan al-Mâwardî*, 55; as-Sam‘ânî, *al-Ansâb*, XII:60.

5 As-Subkî, *Tâbaqât*, V:269; Brockelmann, „al-Mâwardî“.

6 Alboğa, *Lehranalytische Betrachtung*, 56.

7 Für die theologischen Standpunkte, in der al-Mâwardî und die Mu'tazila übereinstimmen siehe Alboğa, *Lehranalytische Betrachtung*, 144–147. Rescher betitelt al-Mâwardî in seiner Einführung zur Übersetzung als einen Mu'tazilîten. Rescher, *Das kitâb adab ad-dunyâ wa'd-dîn*, I:10. Cook unterstreicht diese Annahme mit der Aussage: „it is not clear to me whether he was in any sense an Asharite.“ Siehe Cook, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*, 344.

8 Er lernte ebenfalls bei Abû Muhammâd 'Abdallâh b. Muhammâd al-Bâfi (gest. 398/1008) und nahm an den Hadith-Lesungen von Abû 'Alî al-Hasan b. 'Alî b. Muhammâd al-Ğabalî, Abû l-Qâsim Ğâfar b. Muhammâd al-Fâdî b. 'Abdallâh ad-Dâqqâq (Ibn al-Mâristânî al-Bâgdâdî), Muhammâd b. 'Adî b. Zâhr al-Minqara teil. Auch mit der Autorität der Hanafiten in Bagdad al-Qudûri (gest. 428 /1037) stand er im Austausch. Siehe Kallek, „Mâverdî'nin ahlâkî, ictimâî, siyâsî ve iktisâdî görüşleri“, 219.

9 Alboğa, *Lehranalytische Betrachtung*, 57.

10 Kallek, „Mâverdî'nin ahlâkî, ictimâî, siyâsî ve iktisâdî görüşleri“, 222.

11 Nischapur liegt im Osten des Irans.

12 Arkoun, *L'Ethique*, 251.

ven Rechtsschulkompendiums (*muhtasar*) durch den Kalifen zeigt.¹³ Er wird als Rechtsgelehrter mit der Kompetenz zur selbstständigen Rechtsfindung (*muqtahid*) eingestuft.¹⁴ Rescher rekurriert auf die eigenen Aussagen al-Māwardīs „er fühle sich als *muqtahid* und nicht als ein Vertreter des *taqlid*“ und zieht daraus den Schluss, dass al-Māwardī sich an keine Schranken einer engherziger sunnitischen Überlieferung gebunden fühle.¹⁵ Al-Māwardī erreicht seinen Karrierehöhepunkt im Jahre 429/1038, als er den Ehrentitel „Oberster Richter“ (*aqdā al-qudāt*) erhält. Auch im weiteren Verlauf seines Lebens zeigt sich seine Nähe zu den Herrschenden, so in seiner mehrfachen Entsendung zu diplomatischen Missionen durch den abbasidischen Kalifen al-Qā'im (422–67/1031–74).¹⁶ Seine Einbindung in Staatsämter und -angelegenheiten veranlasste ihn vermutlich dazu, diese auch theoretisch in seinen Werken zu diskutieren. Seine Erfahrung aus der Praxis in Kombination mit seiner wissenschaftlichen Versiertheit machte seine Werke zu den einflussreichsten in der islamischen Literatur.¹⁷

Dazu zählt auch sein berühmtes Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*, das im Mittelpunkt dieses Artikels steht. Arkoun beschreibt die Wichtigkeit des Werks folgendermaßen:

„Unter den repräsentativsten Werken dessen, was muslimische Ethik im Mittelalter war, verdient al-Māwardis Kitāb Adab ad-dunyā wa-d-dīn die besondere Aufmerksamkeit des Islamwissenschaftlers... Die "Abhandlung über Ethik" liegt chronologisch zwischen dem *Tahdīb al-ahlāq* von Mis-kawayh und dem *Iḥyā* von al-Ğazālī. Im Falle der letzteren ist es [d.h. *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*] ein wertvolles Dokument, das es ermöglicht, die Beständigkeit bestimmter Werte, die Veränderung bestimmter Stand-

13 Al-Māwardī schreibt das Werk *al-Iqnā' fi furū' aš-Šāfi'i* und stellt es dem Kalifen vor. Siehe Kallek, „Māverdī“, 224.

14 Alboga, *Lehranalytische Betrachtung*, 131f.

15 Rescher, *Das kitāb adab ad-dunyā wa'd-dīn*, I:II.

16 Der Kalif al-Qā'im bi-Amrillāh (422–67/1031–74) entsandte al-Māwardī viermal (422/1031, 428/1037, 434/1042–3 und 435/1043–4) auf diplomatische Missionen zu den schiitischen Emiren Abū Kāliġār (gest. 1048) und Ġalāl ad-Dawla (gest. 1044) der Dynastie der Buyiden (945–1055) und den Sultan Tuğrul Beg der Seldschuken. Siehe Brockelmann, „al-Māwardī“; Kallek, „Māverdī'nin ahlakî, ictimâî, siyâsî ve iktisadî görüşleri“, 219.

17 Die wichtigsten Werke al-Māwardīs: *al-Hāwī al-kabīr*, *al-Iqna' fi fiqh aš-Šāfi'i*, *al-Ahkām as-sultāniyya*, *A'lām an-nubuwwa*, *an-Nukat wa-l-'uyūn*, *Amṭāl al-Qur'ān*, *al-Amṭāl wa-l-ḥikam*, *Adab al-wazīr*, *Nasīḥat al-mulūk*, *Durar as-sulūk fī siyāsat al-mulūk*, *Tashīl an-naẓar wa-taġīl az-żafar fī ahlāq al-malik wa-siyāsat al-mulk*. Siehe Tumanian, „On the Theoretical Legacy of Abū 'l-Hasan al-Māwardī“, 572–581.

punkte und die Bereicherung oder Verarmung der moralischen Reflexion von einem Kodifizierungsversuch zum nächsten zu bewerten.¹⁸

Der historische Kontext, in dem al-Māwardī lebte und seine Werke verfasste, ist das kritische Jahrhundert des abbasidischen Kalifats, das sich der Bedrohung durch die schiitische Buyiden-Dynastie ausgesetzt sah. Wenige Jahre vor al-Māwardīs Geburt im Jahr 945, eroberten die Buyiden Bagdad, die Hauptstadt des abbasidischen Kalifats. So stand das abbasidische Kalifat unter der Herrschaft der Buyiden, bis im Jahr 1055 der Sultan der Seldschuken Tuğrul Beg Bagdad eroberte. In dieser Zeit verlor der Kalif seine Autorität. Damit galt für die Sunnitn die Sicherheit der Gläubigen und der „wahren Religion“ bzw. der sunnitischen Theologie in Gefahr. In diesem Kontext entstanden seine Werke. Von daher ist auch nachvollziehbar, weshalb sich die meisten seiner Werke mit der idealen Staatsführung, wie in seinem Werk *al-Aḥkām as-sultāniyya*, und Empfehlungen an die Herrscher und Wesire, wie in *Naṣīḥat al-mulūk* und *Adab al-wazīr*, befassen. Sein *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* widmet sich nicht direkt den Herrschern oder Eliten, sondern ist an alle Gläubigen gerichtet. Die bei den Sunnitn ohnehin schwache Loyalitätsbindung an den Imam verringerte sich mit dem Autoritätsverlust des Kalifen. Insbesondere die mit den Buyiden einhergehende schiitische Doktrin der *imāma*, in der eine enge Heilsverantwortung gegenüber dem Imam und Gott vorzufinden ist, verstärkte diese Entwicklung.¹⁹ Ähnlich werden auch sufische Ordenswesen bewertet, die die Bindung zwischen dem Einzelnen und dem Imam stören können, weil ein enges Verhältnis zwischen dem Sufi-Lehrer (*shayh*) und dem Schüler (*murīd*) besteht.²⁰ Al-Māwardī versucht die Loyalität des Volkes gegenüber dem Kalifen wiederherzustellen und sucht dafür nach Integrationskräften, die er in der Ethik fand, so Nagel. Diese Ethik werde zwar formal aus der Religion abgeleitet, jedoch besitze sie eigenständige Züge, die über die Religion hinausgehen.²¹ Insbesondere in seinem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*, in dem die „Beherrschten“ im Fokus stehen, werde über integrative Faktoren nachgedacht,²² wobei eine ideale islamische Gesellschaft, wie sie zur Zeit des Propheten bestand, angestrebt wird.²³

18 Arkoun, *L'Ethique*, 251.

19 Nagel, *Staat und Glaubengemeinschaft im Islam*, I:368f..

20 Siehe ebd., I:417.

21 Ebd., I:370.

22 Ebd., I:369.

23 Siehe ebd., I:374.

Wann genau das Werk entstanden ist, kann bis heute nicht genau datiert werden. Eine Textstelle legt nahe, dass es nach der Ernennung al-Māwardīs zum Richter (*al-qādī*) im Jahre 1038 verfasst wurde.²⁴ In einigen Manuskripten wird der vollständige Titel des Werks als *al-Bugyat al-‘ulyā fi adab ad-din wa-d-dunyā* erwähnt. Çağrıci vermutet, dass dieses Werk mit der Vervielfältigung durch Abschreiben verkürzt unter dem Titel *Adab ad-dunyā wa-d-din* berühmt wurde.²⁵ *Al-Bugyat al-‘ulyā* kann als „das größte Verlangen“ übersetzt werden. Rescher übersetzt den Titel *Adab ad-dunyā wa-d-din* mit „Gute Lebensart in weltlichen und geistlichen (moralischen) Angelegenheiten.“²⁶ Ein Verlangen impliziert das Bedürfnis einer Person. Demnach würde der Mensch ein Verlangen bzw. ein Bedürfnis haben, die *ādāb* zu erlernen. Was genau al-Māwardī unter *adab* versteht, wird in diesem Artikel noch zu analysieren sein.

Al-Māwardī erläutert in seiner Einleitung die Ziele seines Werks folgendermaßen: „Mit unserem (vorliegenden Buch) habe ich den Zweck verfolgt, eine Anleitung zur guten Lebensart in weltlichen und geistlichen (moralischen) Angelegenheiten zu geben.“²⁷ Dem Menschen, der nach diesen *ādāb* verlangt, versucht al-Māwardī mit einer „Anleitung“ zu unterstützen. Das Ziel besteht darin, Glückseligkeit (*sa‘āda*) zu erlangen. Diese wird durch das Wohlergehen (*şalāḥ*) des Menschen im Diesseits und im Jenseits möglich.²⁸ Für das Wohlergehen ist die Gerechtigkeit (*al-istiqāma*) in der Befolgung religiöser Normen Voraussetzung. Die Befolgung religiöser Normen resultiere in der Gültigkeit der Gottesdienste (*al-ibāda*).²⁹ Der Kommentator Hān Zāda erläutert die Worte al-Māwardis dahingehend, dass das diesseitige Wohlergehen (*şalāḥ ad-dunyā*) dem Menschen als soziales Wesen erleichtere, seine Bedürfnisse durch rechtlich erlaubte (*mašrū‘*) und religiös reine (*tayyib*) Ressourcen zu befriedigen.³⁰ Es gehört zur *ibāda*, sein Leben nach den religiösen Geboten auszurichten, die letztendlich zur Glückseligkeit führen.³¹ Für al-Māwardī ist somit das Erreichen der Glückseligkeit durch ein gutes Leben beziehungsweise Wohlergehen im

24 Çağrıci, „Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn“.

25 Ebd.

26 Rescher, *Das kitāb adab ad-dunyā wa'd-din*, I:1.

27 Al-Māwardī, *Adab ad-din wa-d-dunyā*, 37; Ebd.

28 Ebd.

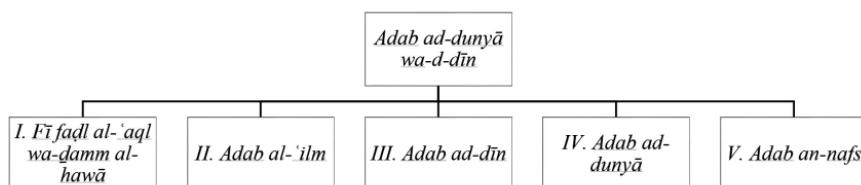
29 Ebd.

30 Uways al-Arzinğānī (Hān Zāda), *Minhāğ al-yaqīn şarḥ adab ad-dunyā wa-d-din*, I:31.

31 Ebd.

Diesseits bedingt. Wie al-Mâwardî das Wohlergehen versteht und welche Bedingungen er dafür setzt, wird in diesem Artikel später erläutert.

Al-Mâwardî beschreibt in seiner Einleitung die Unterteilung seines Werks in fünf Kapitel (*bâb*, Pl. *abwâb*):³² *Fî faḍl al-‘aql wa-damm al-hawâ* (Über die Vorzüge des Verstands und den Tadel der Begierde), *Fî adab al-‘ilm* (Über die Regeln des Wissens), *Fî adab ad-dîn* (Über die Regeln der Religion), *Fî adab ad-dunyâ* (Über die Regeln in weltlichen Dingen), *Fî adab an-nafs* (Über die Erziehungsregeln der Seele).



Struktur und Aufbau seines Werks folgt einem bestimmten Denkschema. Für die Erlangung der Glückseligkeit (*sa’âda*) muss die Seele erzogen (*tadîb*) werden. Zunächst legt al-Mâwardî den Fokus auf das Subjekt beziehungsweise den Handelnden. Die Selbsterziehung kann nur von einem vernünftigen Menschen ausgehen. Daher widmet er das erste dem Verstand und führt hier Ansätze eines metaethischen Diskurses an.³³

Jedoch bedürfen viele Verhaltensnormen eines Lernprozesses, daher behandelt er im zweiten Kapitel die Regeln des richtigen Lernens.³⁴ Die erste Verantwortung, die dem Menschen obliegt, sei die religiöse Verantwortung. Ein „gutes“ Leben ist für al-Mâwardî ein gottgerechtes Leben. Daher behandelt er die religionsbezogenen Regeln im dritten Kapitel, wo insbesondere die Themen *taklîf* (Verantwortung) und die religiösen Verpflichtungen betrachtet werden. Um seinen religiösen Verpflichtungen nachkommen zu können, müsse auch die Welt, in der diese Verpflichtungen ausgeübt werden, in „Ordnung“ sein. Der Welt beziehungsweise der Gesellschaft muss es wohlergehen, damit es auch dem Einzelnen selbst wohlergehen kann.³⁵ Die Harmonie und Verbundenheit jedes Einzelnen mit seinem Nächsten führt zu einer guten Gesellschaft. Das Umfeld hat einen großen Einfluss

32 Al-Mâwardî, *Adab ad-dîn wa-d-dunyâ*, 38.

33 Vgl. ebd., 39–68.

34 Vgl. ebd., 69–144.

35 Siehe ebd., 215.

auf das seelische Befinden des Menschen. Die Enthaltung und Entfernung (*inziwā*) von einer verdorbenen Gesellschaft nennt gilt al-Māwardī nicht als gangbarer Weg, sondern sieht den Einzelnen immer als zentralen Handelnden, der Veränderung hervorrufen kann, auch wenn er der Rolle des Herrschers größere Veränderungsmöglichkeiten zuspricht.³⁶ Das höchste Ziel ist die Glückseligkeit im Dies- und Jenseits. Dafür muss jedoch die Seele erzogen und kultiviert werden, indem die erlernten *ādāb* (Verhaltensregeln) eingehalten beziehungsweise angewendet werden. Im Kapitel *Adab an-nafs* beschreibt er die Methoden und Bedingungen der Selbsterziehung für die Vervollkommenung des Charakters.³⁷

Der marokkanische Philosoph al-Ǧābirī verweist auf die Originalität des Aufbaus von *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*. Denn grundsätzlich habe die Gelehrsamkeit der klassischen Periode nicht auf neue Aussagen oder Thesen gedrungen, sodass es bereits als Innovation galt, wenn neue Strukturierungen vorgenommen und Themen systematischer bearbeitet wurden.³⁸

B. *Adab* und seine Bedeutungsentwicklung

Die *ādāb* sind die zentralen Untersuchungsgegenstände al-Māwardīs in seinem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*. Daher wollen wir in diesem Abschnitt den Begriff näher untersuchen. Al-Māwardī lässt den Begriff *adab* (Pl. *ādāb*) bewusst undefiniert. Dies ist vermutlich der Ambiguität des Begriffs geschuldet, der spätestens ab dem 3./9. Jh. mehrdeutig wird. *Adab* entwickelte sich aus der Kombination des Artikel *ad-* mit dem Wort *dāb*, dessen Plural *ad'āb* mit der Zeit zu *ādāb* wurde.³⁹ Diese Sprachentwicklung resultiert aus der Tendenz zur Erleichterung der Aussprache. Bei den vorislamischen Arabern hatte *adab* ursprünglich die Bedeutung „Gewohnheit“ und „von Generation zu Generation weitergegebene Verhaltensnormen“ und galt in dieser Bedeutung als Synonym für den Begriff *sunna*.⁴⁰ *Adab* entspricht dem lateinischen Wort *urbanitas*, welches „zivilisiert“ und „höflich“ bedeutet.⁴¹

36 Vgl. ebd., 218–220.

37 Vgl. ebd., 465–583.

38 Al-Ǧābirī, *Al-aql al-ahlāqī al-’arabī*, 39.

39 Ebd., 51.

40 Çağrıci, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 77.

41 Gabrieli, „Adab“.

Durch Eroberungen und die Erweiterung des islamischen Herrschaftsgebiets kam es vermehrt zu Begegnungen der Muslime mit fremden Kulturen. Die griechische, indische und insbesondere die persische Kultur hatten einen großen Einfluss auf die Bedeutungserweiterung von *adab*.⁴² Ab dem 3./9. Jh. kann der Begriff bezeichnen: a) Intellektuelle Bildung und moralische Lebensführung, b) Fähigkeiten und Kenntnisse für bestimmte Berufe, c) Gutes Benehmen und gute Erziehung, d) Einwandfreies moralisches Verhalten bzw. Verhaltensregeln, e) Höflicher Umgang und kultiviertes Auftreten und f) Schöneistige Literatur, Texte in arabischer Sprache mit einem doppelten Anspruch, die Leser zu unterweisen und zu unterhalten.⁴³ Eine der Gründe für die Verwendung des Wortes im Sinne einer Literaturgattung liegt darin, dass die Literatur auf ein ausgebildetes und kultiviertes Sprechen zurückgeführt wird. Çağrıcı definiert den Begriff *adab* als „die richtige Einstellungen und Handlungen oder Kenntnisse für deren Erwerb, welche in einer Gesellschaft zur Gewohnheit, Brauch und Regel geworden sind“.⁴⁴

C. *Adab* und Ethik

Oftmals wird in der modernen Literatur al-Māwardīs *Adab ad-dunyā wa-d-din* als ein Werk zur Ethik betitelt.⁴⁵ Doch inwiefern handelt es sich hier tatsächlich um ein „ethisches Werk“? Um *Adab ad-dunyā wa-d-din* hinsichtlich seines ethischen Gehalts untersuchen zu können, bedarf es

42 Die Werke *Adab al-kabîr* und *Adab aş-ṣağîr* des persischen Gelehrten Ibn al-Muqaffa' (142/759) gelten als die ersten Werke der *adab*-Literatur. Insbesondere sein Werk *Adab al-waġīz* und die Übersetzung *Kalîla wa-Dimna*, in denen Ratschläge zu einer moralischen Lebensführung und die ideale Beziehung zwischen Herrscher und Untertanen behandelt werden, ebneten den Weg zur Entstehung von politisch-moralischen Werken wie *Ādâb al-mulûk*, *Ādâb al-wuzarâ'* und *Siyâsetnâme*. Siehe Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 79.

43 Vgl. Günther, „Bildung und Ethik im Islam“, 219. Patrizia untersucht die metaphorische Bedeutungsdimension des *adab* als „Festmahl Gottes“ und stellt fest: „the metaphor of the Divine Banquet, as it appears in other civilizational contexts, also played a significant role in Islam in the construction of the imagery bound to the acquisition of knowledge, education, and culture.“ Siehe Patrizi, „The Metaphor of the Divine Banquet and the Origin of the Notion of *Adab*“, 534.

44 Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 77.

45 Siehe Arkoun, *L'Ethique*, 251; Poya, *Conditions for a Good World*, 41; Alboğa, *Lehranalytische Betrachtung*, 113.

nach der Klärung des Begriffs *adab* auch noch einer Betrachtung des Ethikbegriffs.

Grundsätzlich verstehen wir unter Ethik die Reflexion von Moral und Ethos, also eine Reflexion der guten Lebensführung und des richtigen Handelns. Was ein „gutes Leben“ ausmacht oder „richtig“ ist, wird zumeist vorgegeben, nämlich durch die Moral und das Ethos.

Der griechische Begriff Ethos bezeichnet Gewohnheit, Brauch und äußerliche Lebensart. Oft wird daher im Deutschen der Begriff „Sitte“ verwendet. Reuters definiert Ethos als „die Gesamtheit der auf ein gutes Leben gerichteten Haltungen und Vorstellungen, an denen sich das Handeln in einer Gruppe oder Gemeinschaft faktisch ausrichtet“.⁴⁶

Unter der Moral, vom lateinischen *mores* abgeleitet, versteht man die Sitte in der Bedeutung von Ordnung, Regel und Vorschriften. Die Regulierung durch allgemeingültige Normen steht im Vordergrund.⁴⁷ Daher wird Moral auch als „ein System von Normen und Verhaltensregeln, die sich an den Grundunterscheidungen gut / böse oder schlecht, richtig / falsch, geboten / verboten (oder erlaubt) orientieren und für alle gelten“, definiert.⁴⁸ Die Ethik überprüft und hinterfragt diese Vorstellungen von Sittlichkeit und Moral.

Wie oben ausgeführt, ist die vorislamische und älteste Bedeutung des Begriffs *adab* „Gewohnheit“ und „von Generation zu Generation weitergegebene Verhaltensnormen“. Diese Bedeutungen von *adab* stimmen mit der Bedeutung von Ethos und Moral überein.⁴⁹ Jedoch kann *adab* nicht auf Ethos oder Moral reduziert werden. Denn die bereits erwähnten Bedeutungen wie „Fähigkeiten und Kenntnisse für bestimmte Berufe“ und „schöngeistige Literatur“ weisen auf einen größeren Bedeutungsrahmen des *adab* hin.

Der Begriff *adab* betont in seinen Bedeutungen keine Merkmale, die auf einen Reflexionscharakter hindeuten würden. Hieraus folgt, dass *adab* nicht mit Ethik gleichgesetzt werden kann. Jedoch finden sich ethische Ansätze in der Begründung der *ādāb* wieder, so bei al-Māwardī, der in seinem Werk *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* Verhaltensregeln (*ādāb*) behandelt und begründet, warum jene Norm richtig oder falsch ist oder welchen Nutzen oder Schaden diese Norm zur Folge hat. Solche Begründungen

46 Reuter, „Grundlagen und Methoden der Ethik“, 15.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Der Gedanke an eine Rezeption des griechischen Erbes liegt nahe, jedoch ist dies zu dieser Zeit ausgeschlossen.

fallen in den Bereich der Reflexion und somit der Ethik. Insbesondere seine erkenntnistheoretischen Ausführungen zum Ursprung der Norm, die auf die Vernunft (*‘aql*) oder das göttliche Gesetz (*śar’*) verweisen, deuten auf metaethische Ansätze hin. Demnach geht es al-Māwardī nicht nur um die Vorgabe von Verhaltensregeln, sondern um die theologische und philosophische Begründung der Verhaltensregeln, wodurch die Adressaten von den Gründen überzeugt werden sollen, aus denen jene Verhaltensregel richtig und wichtig für das Leben sind.

D. *Adab* bei al-Māwardī

Es wurde bereits erwähnt, dass al-Māwardī bewusst *adab* nicht definiert. Er gebraucht diesen Begriff in den jeweiligen Kapiteln des Werks mit unterschiedlichen Bedeutungen, welche wir jeweils untersuchen werden. Allerdings möchten wir die Definition des Kommentators Ḥān Zāda dem Leser nicht vorenthalten. Dieser definiert *adab* als „die Kenntnis, die vor jeder Art von Fehlern bewahrt.“ Dieser Definition zufolge ist *adab* eine *ma’rifā* (Kenntnis), die einer der Bedeutungen von *adab* ab dem 3./9. Jh. entspricht. Der Gedanke des Schutzes und der Bewahrung vor Fehlern steht hier im Vordergrund. Der Grundgedanke im Werk al-Māwardīs ist der Nutzen (*naf’*) für den Menschen, welcher sich im Wohlergehen im Dies- und Jenseits realisiert (*ṣalāḥ al-āhira wa-l-ūlā*).⁵⁰ Auch in der Rechtswissenschaft und der *maqāṣid*-Theorie gilt als das grundlegendste Prinzip „die Gewinnung von Nutzen und die Abwendung von Schaden“ (*ḡalb al-maṣāliḥ wa-dar’ al-mafāsid*).⁵¹

Im zweiten Kapitel *Adab al-‘ilm* hat der Begriff *adab* die Bedeutung „intellektuelle Bildung“ und „Bildungsregeln“. In dem Teil *Fī ādāb al-‘ālim* und *Fī ādāb al-muta’allim* behandelt er die Charaktereigenschaften des Lehrenden und Lernenden und die im Lehr- und Lernprozess zu beachtenden Regeln. Dabei spielt die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler eine wichtige Rolle, die ebenfalls im *adab* mitschwingt. Denn der Schüler lernt die *ādāb* bei seinem Lehrer (*ta’addub*), der idealerweise eine moralische Vorbildsfunktion innehaben soll.

Im Kapitel *Adab ad-dunyā* (wörtlich „*adab* der Welt“) wird das Wort mit der Bedeutung „Regeln“ (*qawā’id*) benutzt. Diese Regeln setzen die

50 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 37.

51 ‘Izz b. ‘Abd as-Salām, *Qawā’id al-aḥkām*, I:4, I:17.

Rahmenbedingungen für eine moralisch „gute“ Welt und das Wohlergehen des Menschen darin. Es werden Normen für die weltliche Ordnung und das ideale Zusammenleben vorgegeben, welche durch Nutzen und Folgen begründet werden.

Der Begriff *adab* wird in dem Kapitel *Adab an-nafs* als „Erziehung“ der Seele bzw. des Charakters gebraucht. Um auf die Erziehung als Prozess hinzudeuten, wird häufig der Ausdruck *ta'dīb* benutzt.⁵² Hier wird deutlich, dass al-Māwardī den Begriff *adab* als Erziehung zu gutem Benehmen versteht.

Al-Māwardīs Werke *adab al-wazīr* und *adab al-qādī*⁵³ behandeln die idealen Fähigkeiten und Kenntnisse, die in dieser Position erforderlich sind. Insbesondere die Erfahrung al-Māwardīs als Wesir (Regierungsbeamter) und oberster Richter (*qādī l-quḍāt*) von Bagdad, hatten vermutlich großen Einfluss in der Entstehung dieser Werke.

Adab im Sinne von „Literatur“ findet sich ebenfalls in den Werken al-Māwardīs. Al-Māwardī erklärt in der Einführung seines Werks *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* explizit, dass er seine Aussagen durch Koranverse, die *sunna* des Propheten und *adab al-bulaqā'* (Literatur der Rhetoren) gestützt hat.⁵⁴ Diese bestehen meist aus Gedichtversen und wohlformulierten Weisheiten, die sich auf das jeweilige Thema beziehen.

II. Das Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*)

Nun widmen wir uns dem ethischen Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*) bei al-Māwardī, indem wir den Begriff zunächst kurz sprachwissenschaftlich untersuchen. Um eine Gesamtbetrachtung des Konzepts zu ermöglichen, werden wir sodann die Bedingungen für die Erreichung des Wohlergehens (*qawā'id aṣ-ṣalāḥ*) erläutern.

52 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 367.

53 Ursprünglich ein Kapitel aus seinem *fiqh*-Werk *al-Hāwī al-kabīr* wurde später als separates Buch veröffentlicht.

54 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 37.

A. Bedeutung des Begriffs *şalâh*

Der Begriff *şalâh* bedeutet allgemein „Wohlergehen“.⁵⁵ Sein bekanntestes Antonym ist der Begriff *fasâd* (Verderben).⁵⁶ Im koranischen Sprachgebrauch wird der Wortstamm ş-l-ḥ in verschiedenen Formen wie *şulḥ*⁵⁷, *şâliḥ* oder *işlâḥ*⁵⁸ benutzt. *Şalâh* wird im Koran zumeist in handlungsbezogenen Kontexten verwendet, so al-İsfahânî.⁵⁹ Dieser Bezug findet im Begriff *'amal şâliḥ* Ausdruck. *Şâliḥ* wird sowohl als Adjektiv für eine Tat (*'amal şâliḥ*) als auch als Partizip „der gut Handelnde“ benutzt. Bei beidem wird die Bedeutung des Wohlergehens erst durch eine Gesamtbetrachtung der bezüglichen Verse und Überlieferungen erkennbar. Çağrıci definiert aus dieser Gesamtbetrachtung den Begriff *şâliḥ* folgendermaßen: „Alle ethischen und beruflichen Standards entsprechenden professionellen Handlungen, die sowohl auf der persönlichen als auch gesellschaftlichen Ebene den religiösen und weltlichen Angelegenheiten dienlich und nützlich sind. Der Mensch, der diese Handlung ausführt, verdient im Dies- und Jenseits Erfolg und Glück.“⁶⁰ Es ist zu erkennen, dass im Koran eine enge Beziehung bzw. Abhängigkeit zwischen den Taten und dem Wohlbefinden des Menschen vorliegt. Das Befinden des Menschen liegt in seiner Verantwortung. „Gute“ Taten führen zu Wohlergehen im Dies- und Jenseits, während im Umkehrschluss „schlechte“ Taten zum Verderben (*fasâd*) führen.

B. *Şalâh* bei al-Māwardî

Al-Māwardî lässt den Begriff *şalâh* ebenso wie viele andere koranische Begriffe in seinem Werk undefiniert. Anhand seiner Ausführungen in *Adab ad-dunyâ wa-d-dîn*, werden wir im Folgenden versuchen sein *şalâh*-Verständis zu analysieren. Bereits in der Einführung wird deutlich, dass *şalâh* für ihn ein zentraler Begriff ist. Das Wohlergehen (*şalâh*) wird zumeist in einem diesseitigen Bedeutungskontext verwendet, während die Glückse-

55 Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, 722.

56 Ibn Manzûr, *Lisân al-'arab*, 2:516. Râğıb al-İsfahânî verweist auf die gelegentliche Benutzung von *sayyi'a* als Antonym von *şalâh* im Koran (Q 9:102). Siehe Al-İsfahânî, *al-Mufradât fî ḡarîb al-Qur'ân*, 489.

57 Q 4/128.

58 Q 4/35.

59 Al-İsfahânî, *al-Mufradât*, 489.

60 Çağrıci, „Sâlih“.

ligkeit (*sa'āda*) in einen eher jenseitigen Bezug gesetzt wird, auch wenn al-Māwardī diesbezüglich nicht immer stringent ist.⁶¹ Al-Māwardī unterscheidet klar zwischen den Begriffen *ṣalāḥ* und *sā'ada* und setzt sie in Beziehung. Das letztere ist das Resultat des ersteren: „Mit dem Wohlergehen der Welt wird die Glückseligkeit vervollständigt.“⁶² Wie bei vielen muslimischen Philosophen vor al-Māwardī⁶³ sind eudaimonistische Ansätze auch bei ihm wiederzuerkennen. Die Glückseligkeit ist nach Aristoteles eine „gute Lebensführung“⁶⁴ Al-Māwardī zufolge ist eine gute Lebensführung ein gottgerechtes Leben im Diesseits⁶⁵ und die Erlösung im Jenseits. Der Fokus des Werks liegt allerdings auf dem diesseitigen Leben. Al-Māwardī beschäftigt sich mit ethisch relevanten Fragen, beispielsweise wie man die Glückseligkeit erreicht und welche Bedingungen für das gute Leben bzw. diesseitige Wohlergehen vorhanden sein müssen.

Hierfür untersucht er die Rahmenbedingungen des Wohlergehens der Welt (*qawā'id ṣalāḥ ad-dunyā*) und die Bedingungen des Wohlergehens des Menschen in der Welt (*qawā'id ṣalāḥ al-insān fī d-dunyā*). Der Grundgedanke liegt in der Abhängigkeit beider Seiten. Der Mensch hat Bedürfnisse, welche er versucht beziehungsweise versuchen muss zu befriedigen. Dafür ist er auf den Nächsten beziehungsweise die Außenwelt angewiesen und steht zwingend in einem ständigen Austausch und Kontakt.⁶⁶ Enthaltsamkeit (*inziwā'*) und Entfernung von anderen Menschen wird nicht als angemessene Lebensweise betrachtet.⁶⁷ Die Ordnung (*intizām*) der Welt und das Wohlergehen des Nächsten habe einen direkten Einfluss auf das Wohlergehen des Einzelnen:

„Es gibt kein Wohlergehen für jemanden ohne seinen Nächsten. Wem es wohlergeht, obwohl die Welt in Verderbnis ist [...], dem wird diese

61 „Das Wohlergehen im Jenseits und Diesseits (*ṣalāḥ al-āhīra wa-l-ūlā*)“. Vgl. Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 37.

62 „Wa-bi-ṣalāḥ ad-dunyā tatimmu s-sa'āda“. Vgl. ebd., 37.

63 Wie z.B. bei Ibn Miskawyhs *Tahdīb al-ahlāq*, welches die aristotelische Lehre rezipiert.

64 Pleger, *Das gute Leben Eine Einführung in die Ethik*, 19.

65 Viele der Bedingungen für das Wohlergehen der Welt und des Menschen in der Welt beginnen mit der Befolgung der Religion, was die Wichtigkeit der gottgewollten Lebensführung zeigt. Vgl. al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 239.

66 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 211.

67 Allgemein wird in der sufischen Tradition empfohlen, nur so lange unter den Menschen zu verweilen, wie man es nötig hat und den Rest des Tages enthaltsam zu verbringen. Siehe Gündüz, „Uzlet“.

Verderbnis zuteil [...], denn von ihr ersucht er Hilfe und in ihr bereitet er sich [auf das Jenseits] vor [...]. Und wessen Situation verdorben ist, während es der Welt wohl ergeht, der wird kein Genuss an diesem Wohlergehen haben.“⁶⁸

Diese gegenseitige Einflussnahme und Abhängigkeit bewog al-Mâwardî, zunächst die sechs Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt zu untersuchen: 1. Die befolgte Religion (*ad-dîn al-muttaṭaba*), 2. Starker Herrscher (*as-sultân al-qâhir*), 3. Umfassende Gerechtigkeit (*al-‘âdâ aš-ṣâmil*), 4. Allgemeine Sicherheit (*al-amn al-‘âmm*), 5. Dauerhafte Ressourcen⁶⁹ (*al-hîsâb ad-dâ’im*) und 6. Weitgespannte Hoffnung⁷⁰ (*al-amal al-fâsih*).

Leider kann in diesem Aufsatz nicht jede Bedingung detailliert analysiert werden, jedoch versuchen wir die Gemeinsamkeiten aller Bedingungen zu erschließen. Al-Mâwardî betrachtet die Bedingungen aus der Perspektive der Nützlichkeit und Funktionalität. Diese sind insbesondere die Schutz- und Präventionsfunktionen. Der ethische Gedanke liegt in der Abwendung des Schlechten um des Menschen Wohl.

- (1) In der Religion sieht er einen präventiven Schutz und eine seelsorgende Unterstützungsfunction. Allerdings setzt er für die Erfüllung dieser Funktion die Befolgung (*muttabâ*) der religiösen Normen voraus.⁷¹ Die Religion hält den Menschen von verbotenen Gelüsten, von schlechten Gedanken und Taten fern und ermöglicht das Innere zu kontrollieren. In Zeiten des Alleinseins hat es eine Aufsichtsfunktion (*murâqâba*) und in schwierigen Lebenssituationen eine beratende Funktion (*naṣîha*).⁷² Nach al-Mâwardî ist die befolgte Religion, die stärkste Bedingung für das Wohlergehen der Welt.⁷³ Vermutlich resultiert diese Ansicht aus einer theologischen Sichtweise, in der Gott als Schöpfer der Welt diese mittels der Religion auch ordnet.
- (2) Die zweite Bedingung für das Wohlergehen der Welt ist die Führung durch einen starken Herrscher (*as-sultân al-qâhir*).⁷⁴ Dieser widmet

68 Al-Mâwardî, *Adab ad-dîn wa-d-dunyâ*, 215.

69 Rescher: „Fruchtbarkeit eines Landes, die den Menschen Bewegungsfreiheit lässt und an dem Arm und Reich (gleichmäßig) Anteil hat.“ Siehe Rescher, *Das kitâb adab ad-dunyâ wa’d-dîn*, II:30.

70 Weitgespannte Hoffnung, die zur Produktion von Dingen antreibt.

71 Al-Mâwardî, *Adab ad-dîn wa-d-dunyâ*, 217.

72 Ebd.

73 Al-Mâwardî, *Adab ad-dîn wa-d-dunyâ*, 218.

74 Ebd.

sich ebenfalls dem Schutz der Religion und der Menschen beziehungsweise der Untertanen. Die Erwartungshaltung, dass jeder sich an die religiösen Normen halten wird, erscheint dem praxiserfahrenen Richter al-Māwardī vermutlich unrealistisch. Der Mensch neige ohne konsequente und kontinuierliche Hinderung zur Begehung schlechter Taten. Dies setzt eine spürbare Autorität voraus.⁷⁵ Diese Abschreckungsfunktion des Herrschers ist Teil der Prävention.

Al-Māwardī beschreibt vier Dinge, die allein den Menschen von Ungerechtigkeit (*zulm*) gegenüber anderen abhalten. Dies ist entweder der Verstand, die Religion, ein abschreckender Herrscher oder Schwäche. Der Verstand⁷⁶ und die Religion können den Menschen an der Unterdrückung anderer hindern, jedoch können beide Schwächen aufweisen oder den Neigungen erliegen. Daher bleibe bei gründlicher Reflexion nur der Herrscher als effizientes Hindernis übrig.⁷⁷ Der Herrscher als öffentliche Gewalt ist dafür verantwortlich, die Rechte der Menschen wie auch das Recht Gottes (*haqq Allāh*) zu schützen,⁷⁸ in dem auch die Religion als Quelle der Rechtsprechung bewahrt wird.⁷⁹

- (3) Die dritte Bedingung für das Wohl der Welt ist eine umfassende Gerechtigkeit (*al-'adl aš-ṣāmil*). Die Gerechtigkeit ist einer der wichtigsten Grundbegriffe der Ethik. Auch in al-Māwardīs Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*) nimmt sie eine zentrale Stellung ein. Die anderen Bedingungen (*qawā'id*) stehen geradezu im Dienst der Vervollkomm-

75 Ebd.

76 Al-Māwardī versteht den Verstand als eine Erkenntnisquelle für eine Handlung. „Der Verstand hält den Menschen davon ab, seinen bösen Gelüsten zu folgen.“ Siehe ebd., 44.

77 Ebd., 218.

78 Vgl. Höffe, *Ethik: Eine Einführung*, 90f.

79 Al-Māwardī bestimmt für einen „idealen“ Herrscher der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) sieben Aufgaben: 1. Die Religion vor Veränderungen (*tabdil*) schützen und die Menschen zur Praktizierung anspornen. 2. Das Land und die Gemeinschaft vor Feinden der Religion und Überfällen auf Gut, Leib und Leben beschützen. 3. Aufbau des Landes gemäß den Bedürfnissen und Verbesserung der Infrastruktur. 4. Besteuerung der Güter der Menschen nach den religiösen Normen ohne in der Beziehung und Umverteilung der Steuern Änderungen (*tahrif*) vorzunehmen. 5. Mit Gerechtigkeit unter den Menschen richten. Den Benachteiligten (*mazālim*) helfen, indem sie in ihren Rechten in der Gesellschaft gleichgestellt werden (*taswiya*). 6. Konsequente Strafvollzug gewährleisten, ohne das Strafmaß zu erhöhen oder zu mildern. 7. Auswahl seiner Vertreter nach den Kriterien der Eignung und des Vertrauens. Im Wesentlichen lassen sich die Aufgaben des Herrschers in zwei Begriffen zusammenfassen: Schutz und Gerechtigkeit. Siehe al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 222.

nung und Umsetzung der Gerechtigkeit, so etwa der Herrscher, der für die Bewahrung der Gerechtigkeit verantwortlich ist. Im Konzept al-Māwardis ist die Gerechtigkeit erkennbar der Maßstab für alles menschliche Handeln. Das gerechte Handeln basiert auf der Verhältnismäßigkeit (*i'tidâl*).⁸⁰ Gerechtigkeit sei der „Weg der Mitte“. Dieser ist bei jeglichem Handeln das Maß, an dem man sich richten soll, nämlich weder zu über- noch zu untertreiben.⁸¹

Die Gerechtigkeit ist in zweierlei Hinsicht auf das Prinzip des *al-i'tidâl* (Verhältnismäßigkeit) gestützt: (a) Die Gerechtigkeit für sich selbst (*al-'adl fi nafsihi*) besteht darin, sich den Nützlichen zu- und von den Schädlichen abzuwenden. In jeder Situation soll ausgeglichen gehandelt werden. Weder soll das Maß überschritten (*tagħawuz*) noch unterschritten (*taqṣir*) werden. Der Gedanke baut darauf auf, dass, wer sich selbst gegenüber ungerecht handelt, anderen gegenüber noch ungerechter handelt.⁸² Daher muss der Mensch bei sich selbst beginnen. (b) Die Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten (*al-'adl fi ḡayrihi*) wird aus drei Beziehungsperspektiven untersucht; a) Die Gerechtigkeit gegenüber Untergebenen ('*adl al-insān fi man dūnahū*), b) Die Gerechtigkeit gegenüber Höhergestellten ('*adl al-insān ma'a man fawqahū*), c) Gerechtigkeit gegenüber Seinesgleichen ('*adl al-insān ma'a akfā'ihi*). Al-Māwardī sieht die Gerechtigkeit durch Verhältnismäßigkeit als essentielle Bedingung für das Wohlergehen der Welt. Jedes Schlechte in der Welt resultiere aus der Ungerechtigkeit, die wiederum aus dem Verlust der Verhältnismäßigkeit entstehe.⁸³

Eine umfassende Gerechtigkeit führt zu folgenden Resultaten; a) Verbundenheit (*ulfa*) zwischen den Regierenden und Regierten beziehungsweise der muslimischen Gemeinschaft, b) Gehorsam der Gemeinschaft, c) Aufbau der Länder, d) Wirtschaftswachstum (Wachstum der Güter), e) Bevölkerungswachstum, d) Sicherheit des Herrschers.⁸⁴

80 Ebd., 230.

81 Ebd.

82 Ebd., 226.

83 Ebd., 230.

84 Ebd., 225. Zwischen diesen Resultaten sind Kausalzusammenhänge zu erkennen. Eine umfassende Gerechtigkeit, die für alle in der Gemeinschaft gilt, führt zu einer Verbundenheit zwischen dem Herrscher und der Gemeinschaft. Diese Verbundenheit leitet zum Gehorsam, welcher essenziell für eine funktionierende Gesellschaft und die Erhaltung der Ordnung ist. Solche Gesellschaften entwickeln sich weiter, womit der Aufbau der Länder möglich wird. Hingegen bringen Unruhen und in der Folge

- (4) Die öffentliche Sicherheit als vierte Bedingung (*al-amn al-āmm*)⁸⁵ für das Wohlergehen der Welt steht in engem Zusammenhang mit der dritten Bedingung. Die Sicherheit sei ein Resultat der Gerechtigkeit. Jedoch unterscheidet al-Māwardī zwischen der Unsicherheit, die durch Ungerechtigkeit entsteht, und der Unsicherheit aus anderen Gründen.⁸⁶ Die Unsicherheit halte den Menschen davon ab, seine Bedürfnisse zu befriedigen, und beschränke sein Handlungsmöglichkeiten.⁸⁷ Restriktionen aus Gründen der Unsicherheit entsprechen nicht dem Ideal des Wohlergehens. Ein „gottgerechtes“ Leben bedarf immer der Freiheit, Entscheidungen zu treffen, welche durch Unsicherheit nicht garantiert ist und somit nicht im Sinne des göttlichen Willens sein kann. Ein gutes Leben kann somit nur ein Leben in Sicherheit sein.
- (5) Al-Māwardī versteht unter der Bedingung „Dauerhafte Ressourcen (*al-hiṣab ad-dā’im*) stetig fruchtbare Ländereien, die für die Lebensmittelversorgung einer Gesellschaft von besonderer Wichtigkeit sind. Diese Bedingung behandelt al-Māwardī auch aus einer ethischen Perspektive. Dauerhaft vorhandene Ressourcen leisten einen erheblichen Beitrag zum Wohlstand einer Gesellschaft. Die wirtschaftliche Situation ist ein wichtiger Faktor, welcher den seelischen Zustand der Menschen beeinflusst. Wirtschaftliche Stabilität und Wohlstand führen zur seelischen Ruhe und Zufriedenheit des Menschen⁸⁸, wodurch ein „gutes“ Leben möglich wird. Straftaten wie Diebstahl sind in Wohlstandsgesellschaften weniger vorzufinden. Somit ist Wohlstand eine wichtige Bedingung, die indirekt schlechte Taten verhindert. Al-Māwardī legt den Fokus auf die Resultate des Wohlstands. Der Wohlstand selbst ist nicht das Ideal, sondern dessen Auswirkungen.

Rebellionen oftmals Zerstörung mit sich. Der Aufbau der Infrastruktur bietet den Menschen Entfaltungsmöglichkeiten insbesondere durch Handel und Investitionen, welche das Wirtschaftswachstum fördern und somit Reichtum und Wohlstand. Die finanzielle Sicherheit steigert die Population. Die Zufriedenheit in der Gesellschaft der Garant für die Sicherheit des Herrschers, welcher bei Unzufriedenheit mit Rebellion und Angriffen rechnen muss.

85 Al-Māwardī bezeichnet die Sicherheit als *amn* und erläutert diese als eine absolute (*muṭlaq*) Sicherheit, die alle bedingungslos umfasst, wenn auch vereinzelte Unsicherheiten in bestimmten Situationen nicht gänzlich ausgeschlossen werden können. Siehe ebd., 231.

86 Ebd.

87 Ebd.

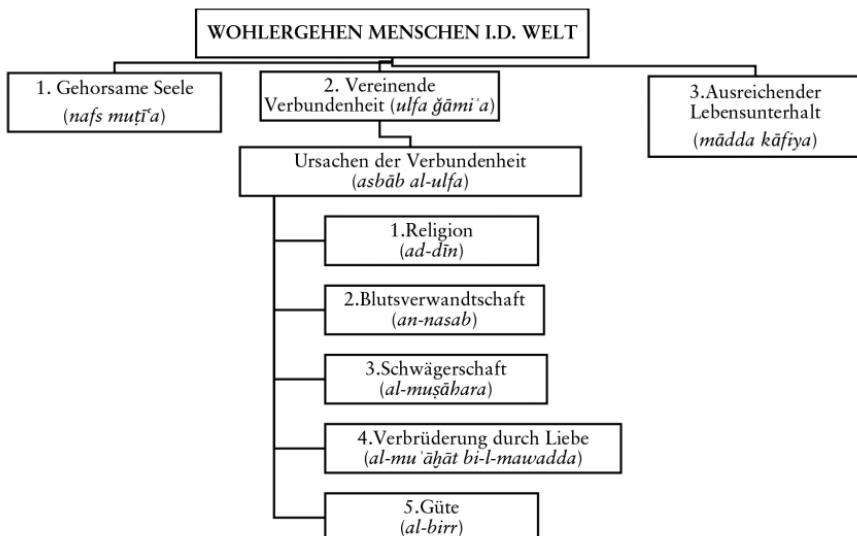
88 Ebd.

- (6) Die letzte Bedingung für das Wohlergehen in der Welt sieht al-Māwardī in der weitgespannten Hoffnung (*al-amal al-fasīḥ*). Er meint eine Hoffnung für die Welt, die über die eigene Lebenszeit hinausreicht. Eine solche Hoffnung sporne den Menschen an, die Welt aufzubauen und produktiv zu sein, und zwar in der Hoffnung, dass die Folgegenerationen von diesen Resultaten profitieren können, und ohne eine Erwartung zu haben, die Resultate selbst noch erleben zu können. Ohne diese Hoffnung würde der Mensch die Welt nur so weit gestalten, wie er zu Lebzeiten davon profitieren kann.⁸⁹

Nachdem al-Māwardī die Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt behandelt hat, wendet er sich dem Wohlergehen des Einzelnen zu. Für dieses werden ebenfalls Bedingungen genannt, nämlich (1) die gehorsame Seele (*nafs muṭī'a*), (2) die vereinende Verbundenheit (*ulfā ḡāmi'a*) und (3) ausreichender Lebensunterhalt (*māddā kāfiya*). Die erste Bedingung bezieht sich auf den inneren Zustand des Menschen und die Erziehung der Seele. Die zweite Bedingung behandelt die ideale Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft. Dabei steht die Perspektive des Einzelnen auf die Gesellschaft im Vordergrund. Das richtige Handeln jedes Einzelnen führt zu einer moralisch guten Gesellschaft. Der ausreichende Lebensunterhalt schließlich wird als dritte und letzte Bedingung für das Wohlergehen aufgeführt. Al-Māwardī hebt trotz der unterschiedlichen Funktionen dieser Bedingungen deren Einwirkung auf den seelischen Zustand des Menschen hervor. Ein ausreichender Lebensunterhalt, der auf den ersten Blick als sehr weltlich orientierte Bedingung erscheint, soll die seelische Ruhe gewährleisten.⁹⁰ Wir möchten uns im folgenden Abschnitt auf die vereinende Verbundenheit und das Konzept *ma'rūf* konzentrieren. Dieses Konzept stellt eine Unterart von *birr* dar, einer der Ursachen der Verbundenheit.

89 Ebd., 234.

90 Ebd., 237.



C. *Ulfa* als wichtigste Bedingung für das Wohlergehen des Menschen

Al-Māwardī lässt den Begriff *ulfa* undefiniert. Denn im jeweiligen Kontext gewinnt der Begriff verschiedene Bedeutungen. *Ulfa* kann im Kontext der Bedingungen für das Wohlergehen des Einzelnen in der Welt als „Verbundenheit“, „Harmonie“ oder „Zuneigung“ übersetzt werden. Diese wird als eine „vereinende“ (*ḡāmi'a*) bezeichnet. Damit meint al-Māwardī das harmonische Verhältnis oder die Verbundenheit des Einzelnen mit dem Nächsten, die zur Vereinigung der Gesellschaft führt. Der Mensch sei der Gefahr von Neidern oder Feinden ausgesetzt, die ihm sein Wohlleben nicht gönnen und ihm das Leben erschweren. Um dies zu verhindern, solle der Mensch sich den anderen zuneigen (*ālif*) und ihnen gegenüber offen (*ma'lūf*) sein.⁹¹ Al-Māwardī betrachtet die Verbundenheit auch aus einer präventivethischen Perspektive: Durch die gegenseitige Verbundenheit soll eine Harmonie in der Gesellschaft entstehen, in der das Wohlergehen des Einzelnen gewährleistet wird. Nun wollen wir die einzelnen Ursachen der Verbundenheit kurz erläutern.

91 Ebd., 238.

- (1) Wie auch bereits bei den Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt (*qawā'id şalâh ad-dunyā*) steht auch hier wieder die Religion an erster Stelle. Dies ist der theologischen Perspektive al-Mâwardîs geschuldet. Die Religion gilt meist als wichtigster Faktor, der menschliches Handeln bestimmt oder zumindest beeinflusst. Auch hier liegt der Fokus wieder auf der sozialen Funktion der Religion. Die Religion rege zur Solidarität (*tanâşur*) an und verhindere Zwietracht und Abwendung von der Gesellschaft.⁹² Hierzu führt al-Mâwardî das Beispiel aus der Prophetenbiographie an, in dem es um die Versöhnung der beiden Stämme Aws und Ḥazrağ durch den Propheten geht. Die jahrelange Feindschaft und Zwietracht zwischen diesen beiden arabischen Stämmen sei durch die Verbundenheit der Religion (*ulfa ad-dîn*) in Brüderlichkeit und Freundschaft gewandelt worden.⁹³
- (2) Die familiären Beziehungen sind weitere Ursachen für die Verbundenheit. Handlungen und Charaktereigenschaften der Familienangehörigen wirken sich auf das Handeln und den Charakter des Einzelnen aus. Al-Mâwardî sieht einige Handlungen und Charaktereigenschaften in der Natur des Menschen (*lâzimun bi-ṭ-ṭab'*) und andere in seiner Erfahrung (*hâdîtun bi-ktisâb*) begründet.⁹⁴ Die Untersuchung der familiären Beziehungen verläuft entlang dieses Konzepts. Dabei liegt der Fokus auf den Gründen und den Auswirkungen der Handlungen und Charaktereigenschaften. Die familiären Beziehungen werden von al-Mâwardî aus zwei Perspektiven betrachtet. Zum einen die Blutsverwandtschaft genannt *nasab*, welche schon bei den vorislamischen Arabern wichtige soziale Funktionen erfüllte.⁹⁵ Zum anderen die durch Heirat entstehende Schwägerschaft (*muşâhaba*), durch die zwei fremde Familien verbunden werden. Die Blutsverwandtschaft führe zu Solidarität und Zuneigung, bewahre vor Spaltung innerhalb der Verwandtschaft und schütze vor Angriffen Fremder.⁹⁶ Im Unterschied zur Blutsverwandtschaft hat man bei der Schwägerschaft die Möglichkeit der Auswahl (*ihtiyâr*). Das Fundament der Beziehung basiere somit nicht

92 Ebd., 314.

93 Ebd., 240.

94 Ebd., 242; Die Erfahrung entsteht durch den Lernprozess, in dem gutes Verhalten erlernt und verinnerlicht wird.

95 Fayda, „Ensab“.

96 Al-Mâwardî, *Adab ad-dîn wa-d-dunyâ*, 241.

auf der Abstammung, sondern auf der Liebe (*mawadda*).⁹⁷ Ein weiteres Resultat ist die Verbundenheit nicht nur von zwei Personen, sondern zweier Stämme, was zur Verbundenheit in der Gesellschaft beiträgt. Die idealen Gründe und Kriterien für die Partnerauswahl bei der Ehe (*nikāh*) werden ebenfalls thematisiert. Katz macht einen relevanten Vergleich zwischen den Positionierungen al-Māwardīs in seinem Rechtswerk *al-Hāwī al-kabīr* und in seinem *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* hinsichtlich der Beweggründe für die Ehe. Während al-Māwardī im *al-Hāwī* die sexuelle Befriedigung (*istimtā'*) als das wesentliche Resultat der Ehe darstellt, gilt dieser Beweggrund für die Ehe in seinem *Adab*-Werk als der verpönteste schlechthin. Dies sieht Katz nicht als einen Widerspruch an, sondern begründet dies mit den unterschiedlichen Zielen, die die Werke verfolgen. Ein Rechtswerk klärt über die Folgen beziehungsweise Rechte und Pflichten eines Vertrags auf, während ein *Adab*-Werk zur Kultivierung der guten Charaktereigenschaften und Selbstkontrolle anspornen möchte, so Katz.⁹⁸

- (3) Die Verbrüderung durch Liebe (*al-muāhāt bi-l-mawadda*) betrachtet al-Māwardī als die höchste Stufe der Verbundenheit.⁹⁹ Mit der Verbrüderung ist die Freundschaft gemeint, deren Fundament die gegenseitige Liebe ist. Der Mensch hat das Bedürfnis nach einer vertrauten Person. Die Solidarität (*tanāṣur*) steht hier im Vordergrund. Er trifft selbst die Auswahl, zumeist nach dem Kriterium der Liebe und Zuneigung, was eine starke Verbundenheit zur Folge hat. Daher kann eine bewusst getroffene Wahl zu einer stärkeren Verbundenheit führen als die familiäre Verbundenheit, welcher keine Auswahl vorausging. Al-Māwardī untersucht hier die Gründe und Folgen der Verbrüderung, deren nähere Beschreibung jedoch die Grenzen dieses Aufsatzes überschreiten würde.¹⁰⁰
- (4) Die fünfte und letzte Ursache (*sabab*) für die Verbundenheit ist *birr* (Güte).¹⁰¹ Al-Māwardī unterteilt *birr* in zwei Arten: 1. *ṣila*, welches als „das Spenden“ verstanden werden kann und 2. *ma'rūf*, das in

97 Siehe Ebd., 249; Das Liebesverständnis in der Moderne ist geprägt von dem Liebesideal der Romantik. Daher sollte *mawadda* oder *maḥabba* nicht mit dem Liebesverständnis von heute gleichgesetzt werden.

98 Siehe Katz, „ethics, gender, and the islamic legal project“, 10f.

99 Al-Māwardī, *Adab ad-din wa-d-dunyā*, 261.

100 Siehe ebd., 263–293.

101 Rescher übersetzt den Begriff als „Wohltun“ entsprechend der spezifischen Bedeutung, die al-Māwardī konnotiert. Siehe Rescher, *Das kitāb adab ad-dunyā wa'd-dīn*,

den Ausführungen al-Māwardīs jeweils in spezifischen Bedeutungen gebraucht wird. Oft wird *birr* und *ma'rūf* synonym gebraucht, jedoch dieser Unterordnung zufolge ist im Verständnis al-Māwardīs *ma'rūf* nur eine Art von *birr* und kein Synonym. Fakhry beschreibt *birr* als ein Schlüsselkonzept der koranischen Ethiken, welches ein fundamentales Element darstellt für die gegenseitige Liebe und Solidarität.¹⁰² Auch in vielen Überlieferungen des Propheten Mohammed, wird der Begriff *birr* verwendet,¹⁰³ überwiegend im Sinne von „Wohltat“, wie zum Beispiel die Wohltat gegenüber den Eltern (*birr al-wālidayn*).¹⁰⁴

Al-Māwardī begründet *birr* als fünfte Ursache (*sabab*) für Verbundenheit im folgenden Argument: „Birr ist die fünfte Ursache für die Verbundenheit, weil es die Herzen der Zuneigung (*iltāf*) zuführt und sie der Liebe (*mahabba*) und dem Mitgefühl (*in'iṭāf*) zuwendet.“¹⁰⁵ Diesem Argument sind folgende Punkte zu entnehmen: Das Ziel einer *birr*-Handlung ist nicht die Tat selbst, sondern die Erreichung der Herzen (*yūṣil ilā l-qulūb*). Das Resultat ist die Veränderung der Einstellungen des Menschen in den zwischenmenschlichen Beziehungen mit dem Handelnden. Durch a) Zuneigung, b) Liebe und c) Mitgefühl entsteht die Möglichkeit der Annäherung zwischen dem Handelnden und dem „Zielobjekt“ der Handlung. Teleologisch-ethisch betrachtet ist eine Tat als *birr*-Handlung zu bewerten, wenn sie diese drei Resultate hervorbringt. Nun ist eine solche Handlung islamtheologisch bzw. „islamethisch“ betrachtet universal gültig. Al-Māwardī ist sich dessen vermutlich bewusst und führt dazu den Vers Sure 5:2 an, wo Gott im Imperativ die *birr* befiehlt: „Und helft euch im Guten und in der Ehrfurcht“.¹⁰⁶ Izutsu deutet diesen Vers, in dem er die gottesfürchtigen Personen (*muttaqūn*) als diejenigen betrachtet, die ihren sozialen und religiösen Verpflichtungen nachkommen.¹⁰⁷ Einen ähnlichen Ansatz finden wir auch bei al-Māwardī. Dass Gott seinem Befehl zur gegenseitigen Beihilfe die Gottesfurcht (*taqwā*) hinzufügt, bewertet al-Māwardī

II:102. Jedoch lässt al-Māwardī diesen Begriff, wie auch viele andere zentrale und bekannte, undefiniert.

102 Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 164.

103 „Die *birr* ist der gute Charakter (*al-birr ḥusn al-ḥuluq*)“. Siehe Muslim, *birr*, 15.

104 Toksari, „Birr“.

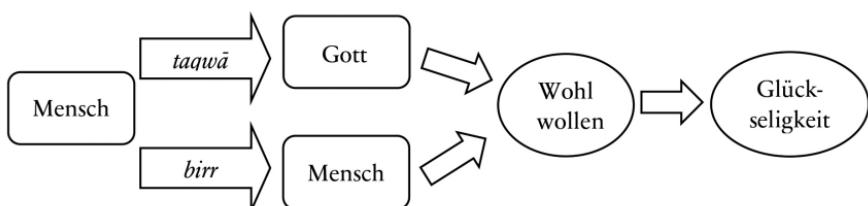
105 Al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 294.

106 Ebd.

107 Izutsu, *Ehtico-Religious Concepts in the Qur'ān*, 208.

als Indiz (*qarīna*), welches für die Exegese des *birr* eine Relation mit der Gottesfurcht voraussetzt.

Somit wird eine zunächst universelle Tugend koranisch und in der Argumentation islamtheologisch begründet. Die Vervollkommnung der Glückseligkeit (*tammat sa'ādatuhū*) sei durch die Zusammenführung des Wohlwollens (*ridā*) möglich; das Wohlwollen Gottes liege in der Ehrfurcht und das Wohlwollen der Menschen im *birr*.¹⁰⁸ Hier wird deutlich, dass im ethischen Denken al-Māwardīs hinsichtlich der Glückseligkeit und des Wohlergehens der Menschen kein Theozentrismus vorhanden ist. Gottes Wohlwollen wird als Teilbedingung verstanden, welche durch das menschliche Wohlwollen ergänzt werden muss, um die Glückseligkeit zu erlangen. Dieses menschliche Wohlwollen entsteht durch „gute“ Handlungen (*birr*-Handlungen). Diese Dichotomie kann so dargestellt werden:



Somit kann der Zustand des Nächsten beziehungsweise der Gesellschaft nicht ausgeblendet werden, sondern muss aktiv angegangen werden. Hier ist die soziale Funktion des *birr* erkennbar; nämlich durch Wohltaten für den Nächsten eine Reaktion wie Zuneigung, Liebe und Mitgefühl hervorzurufen, welche eine Verbundenheit bzw. harmonische Beziehungen zur Folge hat. Diese einzelnen harmonischen Beziehungen bilden eine „Gesellschaft, der es wohlergeht“.

Nun sollen wie zuvor bei den Bedingungen für das Wohlergehen der Welt, die Grundgedanken hinter den Bedingungen für das Wohlergehen des Einzelnen in der Welt herausgearbeitet werden. Den größten Teil seiner Ausführungen bezüglich der Bedingungen für das Wohlergehen des Einzelnen in der Welt, machen die Gründe der Verbundenheit (*asbāb al-ulfa*) aus, weswegen sich die Untersuchung darauf beschränken wird.¹⁰⁹

108 Al-Māwardī, *Adab ad-din wa-d-dunyā*, 294.

109 Die beiden Bedingungen „gehorsame Seele (*nafs muṭī'a*)“ und „ausreichender Lebensunterhalt (*mādda kāfiya*)“ werden nicht untersucht. Die Bedingung „gehorsa-

Auf den Grundgedanken der vereinenden Verbundenheit und ihrer Ursachen wird in den Worten al-Māwardīs hingedeutet: „die Herzen fühlen sich zur ihr hingezogen und das Übel wird mit ihr abgewehrt.“ Die dritte Bedingung Verbrüderung durch Liebe (*al-mu'āhāt bi-l-mawadda*) wird als stärkster Grund für die Verbundenheit beschrieben, wobei die Liebe explizit erwähnt wird. Immer wieder wird als teleologisches Argument die Liebe aufgeführt. So auch die Schwägerschaft, welche mit der Entstehung der Liebe (*mawadda, maḥabba*) zueinander begründet wird.¹¹⁰ Die fünfte Bedingung *birr* wird ebenfalls mit der Entstehung von Zuneigung und Liebe begründet. Die erste Ursache für die Verbundenheit ist die Religion, welche die Gläubigen durch den gemeinsamen Glauben verbindet. Auch wenn hier nicht die Liebe betont wird, sondern die Solidarität, versteht al-Māwardī die Liebe als Gabe Gottes für die Gläubigen.¹¹¹ Auch wenn bei der Blutsverwandtschaft die Solidarität und Behütung der Familienmitglieder immer im Vordergrund steht, ist zu erkennen, dass die Liebe beispielsweise im Falle der Eltern erst mit der Zeit erworben wird und nicht *a priori* gegeben ist.¹¹²

D. *Ma'rūf*: Die moralisch gute Handlung

Einer der wichtigsten ethischen Begriffe im Koran ist *ma'rūf*.¹¹³ Die Wahl dieses Wortes mit der Grundbedeutung „das Bekannte“ impliziert eine Anerkennung unter den Menschen, im Gegensatz zur göttlichen Anerken-

me Seele (*nafs muṭṭa*)“, die sich durch die Erziehung des Charakters auszeichnet, wird an dieser Stelle von al-Māwardī auch nicht weiter ausgeführt, weil er diesem Thema das gesonderte Kapitel *adab an-nafs* widmet.

110 Siehe ebd., 239.

111 Siehe ebd.

112 Siehe ebd., 243.

113 *Ma'rūf* ist ein Derivat der Wurzel '-r-f und bedeutet wörtlich „das Bekannte“. Das Antonym von *ma'rūf* ist *munkar*. Der Begriff *munkar* bedeutet „das Unbekannte“ oder „nicht Anerkannte“. In der vorislamischen Zeit, welche in der islamischen Literatur oft als „Zeit der Unwissenheit“ (*gāhiliyya*) bezeichnet wird, war *ma'rūf* in den Bedeutungen „das Gute, Gabe, Worte und Handlungen, welche die Seele berühren“ verbreitet. *Munkar* hat die Bedeutungen „das Verwerfliche, Verpönte, Abgelehnte und Schlechte“. In der altarabischen Literatur wurde auch anstelle *ma'rūf* das Wort *'urf* und anstelle *munkar* *nukr* gebraucht. Cook behauptet, dass die koranischen Ausdrücke „das Befehlen des Guten und Verbieten des Verwerflichen“ (*al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*) in der vorislamischen Periode unbekannt waren. Vgl. Cook, *Commanding*, 568.

nung, die zumeist mit den Begriffen *šar’ī* oder *mašrū‘* ausgedrückt wird. Somit wird den Menschen überlassen, den Begriff *ma’rūf* mit Inhalt zu füllen. Folgende Überlieferung bekräftigt diese Interpretation: „Bei Gott ist gut, was die Muslime für gut befinden.“¹¹⁴ Daher bietet der *ma’rūf* einen wichtigen Anhaltspunkt für die Entwicklung neuer Ansätze der Ethik. Jedoch bleibt die Frage offen, wie der *ma’rūf* bestimmt wird. Daher wollen wir untersuchen, wie al-Māwardī den Begriff versteht und inwiefern es sich um eine ethische Reflexion handelt.

Al-Māwardī lässt den Begriff *ma’rūf* undefiniert. Wie auch im Koran selbst wird die Kenntnis des Begriffs vorausgesetzt. Der Begriff „das Bekannte“ selbst impliziert die Kenntnis. Die Devise lautet: „Jeder weiß, was gut ist“. Tausend Jahre nach dem Ableben al-Māwardīs und dazu noch aus einem nicht-islamischen Kontext heraus, kann eine allgemein akzeptierte Vorstellung von dem „Bekannten“ bzw. „Guten“ nicht mehr vorausgesetzt werden.

Im koranischen Sprachgebrauch hat *ma’rūf* die ethisch relevante Bedeutung „das bekannte Gute“.¹¹⁵ Rāġib al-Isfahānī definiert es als „durch die Vernunft und die Scharia für gut befunden“.¹¹⁶ Die ethische Reflexion liegt in der Bestimmung, worin dieses „bekannte Gute“ besteht. Reinhart stellt die These auf, dass der Koran selbst davon ausgeht, dass das Offenbarungswissen durch konventionelle moralische Auffassungen darüber, was richtig und falsch ist, ergänzt werden muss.¹¹⁷ Diese These unterstützen auch viele Überlieferungen des Propheten Muhammad, der kein neues Moralverständnis zu etablieren versuchte, sondern allein eine Vervollkommenung eines bestehenden als seine Aufgabe verkündete.¹¹⁸ Ein Moralverständnis, durch das die Menschen das Gute und Böse voneinander unterscheiden können, ohne diese durch eine göttliche Botschaft erfahren zu haben. Man kann sagen, dass die koranische Botschaft nicht versuchte, das vorhandene Moralverständnis aufzuheben und durch ein neues zu ersetzen, sondern durch Befehle, Ermahnungen und Ansporn zur moralisch richtigen Entscheidung „rechzuleiten“. Dass Menschen das moralisch Richtige kennen und sich dennoch dagegen entscheiden, kann verschiedene Gründe haben.

114 Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, 3600.

115 Das Wort *ma’rūf* wird im Koran 39-mal insgesamt in 36 Versen erwähnt. Für die ganze Liste der Verse siehe Reinhart, „What We Know about Ma’rūf“, 71–80.

116 Al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī ḡarīb al-Qur’ān*, 521.

117 Reinhart, „What We Know about Ma’rūf“, 51.

118 „Ich wurde gesandt, um den guten Charakter zu vervollkommen (*innamā bu’ittu li-utammima šāliha l-aħlāq*).“ Siehe Ahmad b. Ḥanbal, *Musnad*, II:381.

Insbesondere die Gesellschaft, die der Koran anspricht, entscheidet sich aus sozialen, politischen und kulturellen Bedenken und Sitten zumeist gegen die moralische Richtige. Diese Fehlentwicklungen versucht der Koran zu korrigieren.

Nun stellt sich die Frage, warum die Offenbarungsquellen den Begriff *ma'rūf* nicht definieren. Warum setzt der Koran ein bestehendes Moralverständnis voraus? Reinhart ist der Meinung, dass der Koran einen universellen Anspruch erhebt und daher nicht nur an die Kultur und Menschen des Arabiens des 7. Jahrhunderts appelliert. Der Koran sage daher nicht: „wie die Mekkaner es tun“, sondern er sagt: „auf die Weise, die bekannt ist.“¹¹⁹ Der Universalität würde eine bestimmte Vorgabe richtigen Handelns in schwierigen Situationen widersprechen. Daher wird Reinhart zufolge Taktgefühl oder Kreativität gefordert, um das Richtige spontan der Situation entsprechend zu finden.¹²⁰ Das richtige Handeln in schwierigen Situationen spontan zu finden, wird für die meisten Menschen allerdings eine Schwierigkeit darstellen. Al-Māwardī greift daher diesen koranischen Begriff in seinem Werk auf und versucht, durch eine konkrete Bestimmung seines Inhalts dieser Schwierigkeit zu begegnen.

Al-Māwardī konzipiert *ma'rūf* als eine Handlung und zweite Art des *birr*. *Ma'rūf* wird in Worte (*qawl*) und Taten (*'amal*) unterteilt. *Ma'rūf* in Worten (*ma'rūf qawlī*) beschreibt al-Māwardī als schöne Rede (*tīb al-kalām*), frohe Kunde (*husn al-bišr*) und das Lieben mit schönen Worten (*tawaddud bi-ğamīl al-qawl*). Die grundlegende Beschreibung von *ma'rūf* ist die schöne bzw. gute Rede ist. Die zweite und dritte Beschreibung deuten auf die Funktion oder das Resultat der guten Rede hin, nämlich die gefühlte Freude (*bišr*) und Liebe (*tawaddud*), welche durch die gute Rede hervorgerufen werden. Oft ist das Resultat oder Ziel auch gleichzeitig der Grund bzw. die Intention der Handlung, was dem teleologischen Ethikverständnis entspricht. *Ma'rūf* in Taten (*ma'rūf 'amalī*) wird als der Einsatz für den Nächsten aus einer superioren Position heraus (*badl al-ğāh*), Hilfe durch eigene Möglichkeiten (*is'ād bi-n-nafs*) und die Hilfe in schwierigen Situationen (*al-ma'ūna fī n-nā'iба*) beschrieben.¹²¹

119 Reinhart, „What We Know about Ma'rūf“, 63.

120 Reinhart, „What We Know about Ma'rūf“, 46, 63.

121 Die Gemeinsamkeit dieser drei Beschreibungen ist die Hilfe, womit allgemein gesagt werden kann, dass al-Māwardī den *ma'rūf* in Taten (*ma'rūf 'amalī*) als die Hilfe im Allgemeinen versteht. Hilfe zu leisten, ist grundlegend jedem seinen eigenen Möglichkeiten entsprechend möglich, womit die zweite Beschreibung al-Māwardis als die grundlegendste verstanden werden kann. Jedoch weist al-Māwardī darauf

Al-Māwardī sieht als Beweggründe für *ma'rūf*-Handlungen a) den Wunsch nach dem Wohl für die Menschen (*ḥubb al-ḥayr li-n-nāṣ*) und b) die Bevorzugung des Wohls anderer vor dem eigenen Wohl (*itār aṣ-ṣalāḥ lahum*).¹²² Der zweite genannte Grund ist eher eine spezifische Art des ersten ist und wird seitens al-Māwardī vermutlich explizit genannt, um diesen im *ma'rūf'amalī*-Kontext hervorzuheben.

Der Begriff *hayr* wird von al-Māwardī in der wörtlichen Bedeutung, aber auch als Terminus gebraucht. Als Terminus beschreibt er die Mitte zwischen zwei Extremen (*mutawassit bayna raqīlatayn*),¹²³ was der aristotelischen Mesotes-Lehre entspricht.¹²⁴ Zumeist wird er aber in der Bedeutung „das Beste“¹²⁵ oder „Wohl“ gebraucht.¹²⁶ Beim zweiten Beweggrund wird das Bevorzugen des Wohlergehens des Nächsten mit dem Begriff *itār* ausgedrückt. Als koranischer Begriff ist *itār* sehr früh in der islamischen Literatur wiederzufinden.¹²⁷ Die Einsatz- und gegebenenfalls Aufopferungsbereitschaft, Solidarität den eigenen Interessen vorzuziehen, stellt einen ethischen Beweggrund für die *ma'rūf*-Handlungen in Taten dar. Die Analyse hat gezeigt, dass sowohl *ma'rūf* in Worten und in Taten als auch die anderen Ursachen für die Verbundenheit mit der Liebe begründet werden. Insbesondere die Liebe zum Wohl der Menschen kann als ethische Argu-

hin, dass die Möglichkeiten, die einem durch die Position gegeben sind, für die Hilfeleistung einzusetzen, in *ma'rūf* inbegriffen ist. Al-Māwardī gebraucht den Begriff *al-ġāh*, was in verkürzter Form „Gesicht einer Sache“ bedeutet. Der Kommentator Uways vermerkt, dass mit „Gesichtern eines Volks“ (*wuġūh al-qawm*) die führende Klasse gemeint ist. Hier wird implizit die moralische Frage aufgeworfen, ob hochrangige Persönlichkeiten ihre Machtbefugnisse für bestimmte Leistungen gebrauchen dürfen. Al-Māwardī impliziert sogar eine moralische Verpflichtung zu einer solchen Handlung, denn *ma'rūf* fällt unter den göttlichen Imperativ in Sure 4:104. Die letzte Beschreibung *ma'rūf' amalī* als „Hilfe in schwierigen Situationen“ (*al-ma'ūna fī n-nā'iба*) weist auf die Hilfe in außerordentlichen Fällen hin. Uways definiert *nā'iба* als „eine vorher unbekannte problematische Situation aufgrund eines Unglücks oder Katastrophe“. Siehe al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 323.

122 Ebd.

123 Ebd., 51.

124 Siehe Düwell et al., *Handbuch Ethik*, 74.

125 „Laysa ḥayrukum man taraka d-dunyā li-l-āhira... (Der Beste von euch ist nicht derjenige, der das Diesseits für das Jenseits vernachlässigt...)“. Siehe al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 214.

126 Wir haben uns für die Übersetzung von *hayr* als das „Wohl“ entschieden, weil im zweiten Beweggrund das Wohlergehen (*ṣalāḥ*) angeführt wird und das *ma'rūf*-Konzept im Kapitel der Bedingungen des Wohlergehens des Einzelnen in der Welt (*qawā'id ṣalāḥ al-insān fī d-dunyā*) behandelt wird.

127 Çağrıci, „İsâr“.

mentationsgrundlage dienen, wenn der Begriff *ma'rūf* in der Gegenwart mit neuem Inhalt gefüllt werden soll.

Fazit

In der islamischen Tradition wurden ethische Fragen in verschiedenen Disziplinen thematisiert und behandelt. Die *adab*-Literatur stellt hier neben dem islamischen Recht, der islamischen Philosophie, der systematischen Theologie und der Mystik ein zentrales Genre dar. Das Werk *Adab ad-dunya wa-d-din* al-Māwardīs kann ebenfalls als ethisches Werk verstanden werden, welches allerdings im Unterschied zu anderen *adab*-Werken nicht an eine bestimmte Klientel gerichtet ist (wie beispielsweise Fürstenspiegel), sondern die Allgemeinheit unterhaltsam ansprechen und dabei ein religiös begründetes Moralverständnis vermitteln will. Das ausgeprägte Rekurrenzen auf islam-theologische Quellenzitate ist – neben den ebenfalls vorhandenen tugendethischen Elementen¹²⁸ – der gleichzeitige Versuch einer religiösen Rückbindung und Verankerung der Moral in Abgrenzung zur rein philosophischen Ethik, weswegen Fakhry zurecht al-Māwardī der religiösen Ethik zuordnet.¹²⁹

Al-Māwardī möchte mit seinem Konzept des Wohlergehens (*ṣalāḥ*) das Verhältnis des Einzelnen zur Allgemeinheit erörtern und normieren. Gemäß dem aristotelischen Menschenbild des *zoon politikon* ist der Mensch ein auf die Gemeinschaft ausgelegten Wesen. Daher basiert nach al-Māwardī das Verhältnis des Einzelnen und der Gemeinschaft auf einer Abhängigkeit beider Seiten voneinander. Der Gedanke, dass es dem Individuum nur wohlergehen kann, wenn es dem Nächsten wohlergeht, bestimmt die Handlungen und Beziehungen. Dabei sind die Funktionalität und der Nutzen die bestimmenden Faktoren des Handelns, womit al-Māwardīs ethische Ansätze als konsequentialistisch bewertet werden können. Der größte Nutzen ist die Glückseligkeit (*sa'āda*) im Dies- und Jenseits.

In näherer Analyse wurden folgende Grundgedanken hinter den Bedingungen für das Wohlergehen beschrieben: Al-Māwardīs „Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt“ (*qawā'id ṣalāḥ ad-dunyā*) sind

128 Vor allem im *Bāb adab an-nafs*, siehe al-Māwardī, *Adab ad-dīn wa-d-dunyā*, 367–583.

129 Fakhry untersucht al-Māwardīs Ethik im vierten Kapitel „Religious Ethics“, siehe Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 158–167.

geprägt von dem Gedanken der Vermeidung von Übel, was gleichzeitig als ein Ziel der Scharia interpretiert werden kann. Die semantische Nähe zwischen den Begriffen *ṣalāḥ* und *maṣlaḥa* unterstreicht diese Gemeinsamkeit. Al-Māwardī betrachtet die Rahmenbedingungen für das Wohlergehen der Welt aus einer allgemeineren Perspektive. Auch wenn nicht jeder Adressat der formulierten Handlungsnormen ist, so sind doch alle von deren Auswirkungen betroffen, so etwa bei nur an den Herrscher oder die öffentliche Ordnung gerichteten Normen. Während die Bedingungen für das Wohlergehen in dem Sinne als negativ zu verstehen sind, als dass sie auf die Vermeidung von Übel ausgerichtet sind, sind die „Rahmenbedingungen für das Wohlergehen des Einzelnen“ (*qawā'id ṣalāḥ al-insān fī-d-dunyā*) insofern positive Handlungsnormen, als dass sie auf die aktive Schaffung von Verbundenheit (*ulfa*) abzielen. Der Mensch braucht somit gute Beziehungen zu seinen Mitmenschen für ein gelingendes Leben.

Die Grundkonzeption des Wohlergehens bei al-Māwardī bietet Ansätze, dieses Konzept im Hinblick auf gegenwärtige ethische Probleme neu zu betrachten und weiterzudenken. Diese Perspektive kann in heutige ethische Fragestellungen eingebracht werden, und zwar im Sinne einer Betonung der Sozialität des Menschen und der Bedeutung seiner Beziehungen für sein Wohlergehen. Religion wird dabei eine wichtige Rolle spielen, da – anknüpfend an al-Māwardī – diese zwar auch theologisch begründete Funktionen und Geltungsansprüche hat, aber zugleich als universell verstandenen menschlichen Bedürfnissen Rechnung trägt. Somit können auch islamisch-theologische Ethikansätze in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Gesellschaft sinnvolle Perspektiven eröffnen und einen Beitrag für alle leisten.

Bibliographie

- Alboğa, Bekir. *Lehranalytische Betrachtung bei Abū'l-Hasan al-Māwardī (974 – 1058). Oberster Richter des 4./10. Jahrhunderts im islamischen Kalifat der Abbasiden; sein Leben und seine Gedankenwelt*. Köln: Divanverlag, 2014.
- Arkoun, Mohammed. „L'éthique Musulmane d'après Māwardī“. Extrait de la Revue des Études Islamiques, année 1963. Paris: Geuthener, 1964: 251-281.
- as-Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-karīm b. Muḥammad. *al-Ansāb*. 12 Bde. Hyderabad: Mağlis dā'irat al-ma'ārif al-utmāniyya, 1382/1962.
- Brockelmann, Carl. „Al-Māwardī“. *Encyclopaedia of Islam, Second edition*. Leiden: Brill, 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-mawardi-COM_0713. Zugegriffen am 12.07.2021.

- al-Ğâbirî, Muhammed ‘Âbid. *al-‘Aql al-ahlâqî al-‘arabî*. Beirut: Markaz dirâsât al-wâhda al-‘arabiyya, 2001.
- Çağrıçı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. 8. Auflage. İstanbul: Dem Yayıncılar, 2018.
- . „Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/edebud-dunya-ved-din>. Zugegriffen am 07.08.2021.
- . „Îsâr. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isar--digerkamlik>. Zugegriffen am 07.08.2021.
- . „Sâlih“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/salih>. Zugegriffen am 07.08.2021.
- Cook, Michael. *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Düwell, Marcus, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner (Hg.). *Handbuch Ethik*. 3. Auflage. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1991.
- Gabrieli, F.. „Adab“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/adab-SIM_0293?&.num=0&s.f2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=adab. Zugegriffen am 07.08.2021.
- Günther, Sebastian. „Bildung und Ethik im Islam“. In *Islam Einhalt und Vielfalt einer Weltreligion*, Hg. Rainer Brunner. Stuttgart: Kohlhammer, 2016: 210–236.
- Höffe, Otfried. *Ethik. Eine Einführung*. München: C.H. Beck, 2013.
- Ibn Manzûr. *Lisân al-‘arab*. 15 Bde. Beirut: Dâr aş-Sâdir, 1414/1993–1994.
- Izutsu, Toshihiko. *Ehtico-Religious Concepts in the Qurâن*. London: McGill-Queen's University Press, 2002.
- Kallek, Cengiz. „Mâverdî'nin ahlâkî, ictimâî, siyâsî ve iktisadî görüşleri“. *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* (2004): 219–265.
- Kallek, Cengiz. „Mâverdî“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maverdi>. Zugegriffen am 07.08.2021.
- Katz, Marion Holmes. „Ethics, Gender, and the Islamic Legal Project“. https://law.yale.edu/sites/default/files/area/center/kamel/katz_final_proofs.pdf. Zugegriffen am 04.07.2022.
- al-Mâwardî, Abû l-Hasan ‘Alî b. Muhammed. *Adab ad-dîn wa-d-dunyâ*. 1. Auflage. Beirut: Dâr al-Minhâg, 1434/2013–2014.
- Moosa, Ebrahim. „The Ethical in Shari'a Practices“. In *Pathways to Contemporary Islam*, Hg. Mohamed Nawab Mohamed Osman. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020: 235–264.
- Nagel, Tilman. *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Von den Anfängen bis ins 13. Jahrhundert*. 2 Bde. Zürich: Artemis Verlag, 1981.
- Patrizi, Luca. „The Metaphor of the Divine Banquet and the Origin of the Notion of Adab“. In *Knowledge and Education in Classical Islam*, Hg. Sebastian Günther. Leiden: Brill, 2020: 516–538.

- Pleger, Wolfgang. *Das gute Leben Eine Einführung in die Ethik*. Stuttgart: JBMetzler, 2017.
- Poya, Abbas. „Conditions for a Good World. The Concept of Comprehensive Justice by Abū al-Hasan al-Māwardī (972–1058)“. In *Sharia and Justice. An Ethical, Legal, Political, and Cross-cultural Approach*, Hg. Abbas Poya. Berlin/ Boston: De Gruyter, 2018.
- al-İsfahānī, Rāğib. *al-Mufradāt fī ḡarīb al-Qurān*. Beirut: Dār al-Qalam, 1412/1991.
- Reinhart, A. Kevin. „What We Know about Ma'rūf“ *Journal of Islamic ethics* 1/1–2 (2017): 51–82.
- Rescher, Oskar. *Das kitāb adab ad-dunyā wa-d-dīn*, übers. aus dem Arabischen. 3 Bde. Stuttgart: o.A., 1984.
- Reuter, Hans-Richard. „Grundlagen und Methoden der Ethik“. In *Handbuch der Evangelischen Ethik*, Hg. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter. München: C.H.Beck, 2015: 9–124.
- as-Subkī, Tāğ ad-din. *Tabaqāt aš-Šāfiyya al-kubrā*. 10 Bde. Kairo: Dār al-Hiğr, 1413/1992.
- Toksari, Ali. „Birr“. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/birr>. Zugegriffen am 07.08.2021.
- Tumanian, T.G.. „On the Theoretical Legacy of Abū ‘l-Hasan al-Māwardī“. *Vestnik of Saint Petersburg University Philosophy and Conflict Studies* 3 (2020): 572–581.
- al-Arzīngānī, Uways (Ḩān Zāda). *Minhāğ al-yaqīn ṣarḥ adab ad-dunyā wa-d-dīn*. 2 Bde. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmīyya, 2019.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- ‘Izz b. ‘Abd as-Salām. *Qawā'id al-ahkām fī maṣāliḥ al-anām*. 2 Bde. Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-azhariyya, 1414/1994.

Ethical Assessment of Acts in the Prospect of Before Revelation

An Examination of Šarīf al-Murtadā's Approach

Mehrdad Alipour

Introduction

There is a prolonged debate in Muslim theological discourse concerning the moral assessment (*ḥukm*) of useful things (*al-ašyā'*) or acts (*al-afāl*)¹ before revelation (*qabla š-ṣar'*)² or before the arrival of revelation (*qabla wurūd aš-ṣar'*).³ This issue posits the question of what can be said morally about useful things or acts before or in the absence of Islamic revelation. The central query in this debate is about the fundamental nature of actions: are they in nature permitted, obligated, or proscribed? Muslim scholars held various opinions in response to this question. Abū Bakr al-Ǧaṣṣāṣ (d. 981/370) summarises these opinions as the following:

1. All acts are permitted (*mubāh*) before revelation unless reason distinguishes something to be *evil* (*qabīḥ*) or obligatory (*wāḍib*).
2. All acts are proscribed (*maḥzūr*) before revelation unless reason rules something to be obligatory.
3. Reason cannot say anything about all such acts – whether they are permitted or proscribed before revelation. This view is called suspension of judgment (*at-tawaqquf*).⁴

1 In this debate, classical Muslim scholars often use the two concepts of ‘things’ (*al-ašyā'*) and ‘acts’ (*al-afāl*) interchangeably. Although Muslim legal discourse is more susceptible to the notion of ‘acts’, applying the concept of ‘things’ in this discussion implies a broader meaning of assessment, that is, the assessment of everything (every act, behaviour, subject, or phenomenon) which is useful and free from harm.

2 Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad*, II:315.

3 Al-Ǧazālī, *al-Mustasfā*, I:51. Some scholars have used *qabla mağīr as-sam'* which means ‘before the coming of Islamic revelation’ (see Qādī 'Abd al-Ǧabbār, *al-Muġnī*, XIV:151).

4 Al-Ǧaṣṣāṣ, *al-Fuṣūl fī l-Uṣūl*, III:247.

Various studies in the secondary literature examined Sunnī legal and ethical stances on the assessment of acts before the revelation in depth.⁵ Šī‘ī discourse on this topic, however, is yet to be fully investigated.⁶ In this chapter, I shall closely study the view of Šarīf al-Murtadā, the prominent Šī‘ī scholar of the tenth and eleventh centuries, on this topic. In doing so, I will first elaborate on the meaning of the before revelation dilemma. Second, the principle of rational assessment of goodness and evilness, as an essential prerequisite of the before revelation problem, will be investigated. Finally, Šarīf al-Murtadā’s scholarship shall be examined to elaborate on the classical Šī‘ī doctrines regarding the before revelation issue. However, first, let us briefly review al-Murtadā’s biography.

Šarīf al-Murtadā

Abū l-Qāsim ‘Alī b. Ḥusayn al-Mūsawī (965/355–1044/436), better known as Šarīf al-Murtadā or ‘Alam al-Hudā, was a descendant of the seventh infallible Imām, Mūsā al-Kāzīm (765/128–799/183). He was a prominent Šī‘ī scholar and syndic (*naqīb*) of the Talibids in Baġdād. His most notable teacher in Šī‘ī *kalām* (theology), *fiqh* (jurisprudence), and *uṣūl al-fiqh* (legal theory) was Ṣayḥ al-Mufid (948/336–1022/413). Šarīf al-Murtadā studied *ḥadīṭ* under the authority of Ḥusayn b. ‘Alī b. Bābawayh⁷ and Mu’tazilī *kalām* with Abū Ishaq Naṣībīnī as well as (perhaps) shortly with Qādī ‘Abd al-Ǧabbār.⁸ A number of eminent scholars graduated from al-Murtadā’s school, among them Muḥammad b. al-Ḥasan at-Ṭūsī (d. 1067/460), better known as Ṣayḥ at-Ṭā’ifa (‘head of the tribe/school’), who was the most notable disciple of al-Murtadā.⁹

5 See, for example, Reinhart, *Before Revelation*; Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethic*; “Ghazalī on the Ethics of Action”, 69–88; “The Rationalist Ethics of ‘Abd al-Jabbar”, 105–15; and Shihadeh, “Theories of Ethical Value in Kalām”, 384–407.

6 Šī‘ī approach on this topic has briefly been addressed in Gleave, “Value Ontology”, 174; Reinhart, *Before Revelation*, 41.

7 Ḥusayn b. ‘Alī b. Bābawayh is the brother of Ṣayḥ al-Ṣadūq, the compiler of *al-Faqīh*, one of the four major Šī‘ī *ḥadīṭ* compilations (see at-Ṭūsī, *Riğāl*, 434). For a comprehensive biography of Šarīf al-Murtadā, see al-Ḥānsārī, *Rawḍat al-Ǧannāt*, IV:294–310.

8 See Madelung, “Alam-al-Huda”. Although most biographers of Šarīf al-Murtadā do not mention ‘Abd al-Ǧabbār as his teacher, Ğiśūmī counts al-Murtadā as ‘Abd al-Ǧabbār’s disciple (see Ğiśūmī, “Šarīh”, 383; also Abdulsater, *Shī‘ī Doctrine*, 42).

9 At-Ṭūsī is known as the founder of the oldest Šī‘ī seminary of Nağaf (in Iraq) where he taught *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *ilm al-kalām*, *ilm ar-riğāl* (the science of *ḥadīṭ* transmitters),

Şarîf al-Murtâdâ's contribution to *kalâm*, *fiqh*, *uṣûl al-fiqh*, Arabic literature, and poetry is vast. He was a prolific author who left books in various Islamic disciplines. Bibliographical sources attribute to him well over 80 books, treatises, and letters.¹⁰ Among them, the following works are frequently addressed in academic studies: *al-Mulâḥâṣ* and *ad-Dâhîra*, both in the science of *kalâm*; *aš-Šâfi' fî l-Imâma*, a critical response to Qâdi 'Abd al-Ğabbâr's view on the issue of *imâma* (leadership) in his *Kitâb al-Muğnî*; *al-Muqni' fî l-Ğayba*, a theological defense of the Imâmî stance on the occultation of the Twelfth Imâm; *al-Intîṣâr* (also known as *al-Infîrâdât fî l-Fiqh*), a book to pinpoint distinguishing features of Imâmî *fiqh* from other legal schools; and *ad-Dâri'a ilâ Uṣûl aš-ṣâri'a*, one of the first extant literature on Šî'i legal theory.

Before Revelation

The present study, as indicated, examines the assessment of useful things before revelation in classical Šî'i doctrine through the examination of Şarîf al-Murtâdâ's scholarship. However, we first need to elaborate on Muslim scholars' purpose in debating this topic. Given our modern mindset, it might appear *ad hoc* to see jurists and theologians living in the era after the Islamic revelation being concerned with the ethical or legal assessment of useful things before the arrival of Islam. One might argue that this discussion was unfruitful. To make sense of this debate, Reinhart, who has extensively studied this topic in classical Sunnî context, explains that Muslims were not concerned about "acts before Revelation" *per se*, neither about the revelation in general nor Islamic revelation.¹¹ If not, then, what did Muslim scholars mean by the clause "*al-ašyâ'/al-afâl qâbla wûrûd aš-ṣâr'*" ('things/acts before the arrival of revelation')?

and *tafsîr* (the Qur'ânic exegesis) for more than three decades. He also contributed to Šî'i *hâdît* literature by compiling two of the four early *hâdît* collections: *Tâhdîb al-Ahkâm* (better known as *at-Tâhdîb*) and *al-Istibṣâr fî-mâ Ihtalâfa min al-Ahkâb* (better known as *al-Istibṣâr*). For more information on al-Murtâdâ's students, see al-Hânsârî, *Rawdât al-Ğannât*, IV:299–300; Madelung, "Alam-al-Hudâ"; and Abdulsater, *Shî'i Doctrine*, 21.

10 Madelung, "Alam-al-Hudâ". For a complete list of al-Murtâdâ's works, see Afandî, *Riyâd*, IV:34–9; al-Hânsârî, *Rawdât al-Ğannât*, IV:301–04; and Abdulsater, *Shî'i Doctrine*, 28–37.

11 Reinhart, *Before Revelation*, 4.

This clause can mean various things. It can be understood as the question of the status of things/acts before the revelation in general or before Muḥammad’s revelation. It might also denote an inquiry about things/acts before people – assumingly non-Muslims, in a specific place in the world – could have received Muḥammad’s revelation. Or it might be concerned with the status of any acts before Muslims could have received the Islamic revelation about them. Finally, and more broadly, it could signify a query about the status of acts regardless of the Islamic revelation.¹² However, classical scholarship has not explicitly clarified the meaning of this phrase.

The first meaning of this clause tacitly implies that the status of acts in the pre-revelatory world can legally be continued in the post-revelatory era. Thus, if an act was permitted before the arrival of revelation – even if the revelation remains silent about this act –, it should be considered as still permitted. Nevertheless, the unconditional continuation of an act’s status before the revelation to the post-revelation era is often rejected by Muslim scholars.¹³

However, the other three possibilities summarised above can similarly be rephrased as the following: What is the status of useful things/acts regardless or in the absence of received Islamic revelation? – This way of structuring the debate can be supported by the fact that the issue of before revelation first appeared in the works of Mu’tazilī theologians as an addendum of their discussion on rational goodness and evilness of acts (*at-Tahṣīn wa-t-taqbīh al-‘aqlī*). After Mu’tazilīs argued for the validity of rational goodness and evilness of acts, they were then faced with the following challenge: If one holds that reason/intellect (*‘aql*) is capable of assessing acts regardless of revelation (whether Islamic legislation on a particular act was received or not), and that reason finds a given act useful but not obligatory or evil (thus prohibited), what would be reason’s ethical assessment of this act? For example, eating apples is useful. However, it is not obligatory or prohibited by reason to eat apples. Hence, the question is what the assessment of reason is about eating apples regardless or in the absence of received revelation: Is it permitted or proscribed?

12 Sayyid Ibrāhīm al-Qazwīnī, the Šī‘ī scholar of the nineteenth century, critically discussed most of the above mentioned possible meanings of *qabl wurūd aš-ṣar‘* (see al-Qazwīnī, *Dawābiṭ al-Ūṣūl*, 359).

13 See, for example, al-Gazālī, *al-Mustasfā*, I:165; aš-Šārif al-Murtadā, *ad-Darī'a*, II:602–03.

Assessment of Goodness and Evilness

As indicated, the issue of before revelation first appeared as an addendum to Mu'tazilī discussion on the rational assessment of goodness and evilness (*at-tahsīn wa-t-taqbīh* or *al-ḥusn wa-l-qubh*) of acts which refers to a theological discourse regarding the moral assessment of things (*aṣyā'*) or acts (*afāl*) in Muslim scholarship. This debate essentially concerns the source of ethical assessment and investigates whether reason is a source of moral assessment or whether the divine law (*aš-šar'*) is the unique source of such assessment.

Although the very nature of the question on whether reason is a source of assessment of goodness or evilness of things was a moral consideration, it has been debated in Islamic theology (*kalām*), legal theory (*uṣūl al-fiqh*), and Islamic philosophy. Although detecting the origin of the debate on *ḥusn* and *qubh* in Islamic discourse is hardly possible, this was certainly an issue for early Mu'tazilī scholars, such as Abū l-Hudayl al-Mu'tazilī (d. 840/226) and Abū l-Qāsim al-Ka'bī (d. 931/319).¹⁴

Tahsīn and *taqbīh* in Islamic theological literature have traditionally been discussed from two different aspects: The first aspect dealt with the matter whether goodness and evilness objectively exist, independent of their agents and from divine commands. This was an ontological question about the existence of good and evil (in general) or, more precisely, the existence of goodness and evilness of a certain thing/act. This question makes sense when one realises that acts and their attributes were considered as existing entities in classical Muslims' view. Therefore, one could accurately argue (as Mu'tazilis did) for the existence of goodness and evilness of things/acts. In brief, according to the Mu'tazilī approach, a given act would be considered an essence (*ḡawhar*). Thus, the goodness or evilness which could be attributed to this act would be seen as an accident ('arad) or aspect (*waḡh*) of this essence (*ḡawhar = act*).¹⁵

The second aspect of the problem was as follows: Assuming that goodness and evilness do factually exist, can humans comprehend or discern them solely by using their reason? In other words, the essential concern here was to ask whether apprehending the goodness or evilness of an act is

14 Reinhart, *Before Revelation*, 139–43.

15 Abū Rašīd an-Niyshābūrī, *Kitāb al-Masā'il*, 16–20; Qāḍī 'Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī*, 6 (1): 11–13 and 82–88.

within the realm of rational assessment regardless of the divine commands or revelations? This was an epistemological query.

Scholars have taken different positions towards these two questions. As a result of such disputes, two stands have been established in Muslim scholarship: rationalists and traditionalists.¹⁶ It seems that the former point of view is mainly represented by Mu'tazilī scholars, the latter mainly by Ašarīs.¹⁷ Concerning the first question, namely the ontological dilemma, the Mu'tazilī school often argued that goodness and evilness actually exist as an accident or aspect of a certain thing or act. Moreover, Mu'tazilī scholars articulated that goodness and evilness fall under the general concepts of justice (*'adl*) and injustice (*zulm*) respectively.¹⁸ On the other hand, God, in Mu'tazilīs' view is regarded to be just (*'adil*). Thus, God treats humans based on justice only. Therefore, the goodness of a given act logically requires God to command humans to perform the good act. In contrast, the evilness of a given act logically requires God to prohibit the execution of the evil act.¹⁹ Unlike Mu'tazilīs, traditionalists upheld that goodness and evilness do not actually exist as an accident or aspect of a certain act. Therefore, according to this approach, acts may obtain moral assessments based on God's commands.²⁰

Regarding the epistemological question, the Ašarī school argued that since goodness and evilness of acts are subjective and thus do not factually exist, human reason (*aql*) is incapable of assessing the moral value of acts. Therefore, the revelatory sources should contain the assessment (*hukm*) of

-
- 16 Such a clear and sharp distinction between rationalists and traditionalists may not always be accurate. This point is particularly significant when we realise that scholars of both groups have suggested very different positions from within their own camp. On this issue, see Reinhart, *Before Revelation*, 144–45 and 218.
- 17 Madelung, “Al-Ghazālī’s Changing Attitude to Philosophy”, 28–29. However, several studies recently challenged this approach which regards the Ašarī theology as “anti-rationalist” (see, for example, Bouhafa, “Beyond the Tyranny of Theory vs. Practice”; Shihadeh, “Psychology and Ethical Epistemology”; and Syed, *Coercion and Responsibility in Islam*). In fact, as Shihadeh argues, the classical Ašarī view was not anti-rationalism. Instead, it opposed the ethical realism of Mu'tazilī approach. Thus, this ethical view can be categorised as ‘anti-realism’ or ‘subjectivism’ (Shihadeh, “Psychology and Ethical Epistemology”, 3–6).
- 18 Qādī 'Abd al-Ğabbār, *al-Muġnī*, 6 (1): 63 and XIV:152.
- 19 Qādī 'Abd al-Ğabbār, *al-Muġnī*, 6 (1): 51. Early Šī'ī scholars also adopted a similar view on God's justice and that He does not execute evil acts, see, for example, aš-Šarīf al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 305; and id., *ad-Darīa*, II:815.
- 20 Al-Ğazālī, *al-Mustasfā*, 45; Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethic*, 98–108.

every act.²¹ Mu'tazilī scholars, in contrast, believed that the faculty of reason is capable of apprehending the goodness and evilness of acts, as goodness and evilness do exist in reality. Thus, reason can assess the moral value of acts without or beyond the divine commands.²²

Although the debates on *tahsin* and *taqbih* existed as early as the ninth century, Muslims' positions towards this issue have only been classified between the 11th and 13th centuries, when various Muslim legal schools were fully formed and managed to define their relationships with the two major theological doctrines: Mu'tazilī and Aš'arī. Thus, Ḥanafī and Māturīdī schools believed in a moderate approach according to which reason was capable of assessing the moral value of acts, but the rational assessment would not necessarily result in hereafter reward or punishment. Ḥanbalī, Šāfi'i, and *Mālikī* schools often advocated the Aš'arī position according to which reason was not able to assess the moral values of acts without divine assessment or guidance.²³

Moral Assessment and Šī'i Doctrine

In regard to *tahsin* and *taqbih*, classical Imāmī scholars, such as Šarīf al-Murtadā, upheld a similar position to the Baṣran Mu'tazilīs. Šarīf al-Murtadā argues that goodness and evilness of acts really exist independent of the agent and regardless of the divine commands.²⁴ To further explain this point, al-Murtadā suggests the following taxonomy of acts.²⁵

There are two types of acts²⁶: (1) Acts which have no attributes beyond their origination (*hudūt*), such as speech uttered by unconscious and sleeping people or the movements of their body, because these acts lack intention (*qaṣd*) and consequence, causing neither benefit (*naf*) nor harm (*darar*). (2) Acts which have other attributes in addition to their origination

21 Al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, 45–49. For al-Ġazālī, the assessment is nothing but the divine dictum (*ḥiṭāb aš-ṣar'*), and before the arrival of revelation, there was no dictum.

22 Reinhart, *Before Revelation*, 151–58.

23 Halawa, "At-Tahsin wa-t-Taqbīh ʻinda l-Madāhib al-Arba'a", 83–84.

24 Aš-Šarīf al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 306–07. A similar position was presented by Ṣayḥ at-Ṭūsī as well (see at-Ṭūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160–63).

25 Ṣayḥ at-Ṭūsī presents a similar taxonomy, though with a clearer articulation (see at-Ṭūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160–62).

26 It should be noted that 'acts' (*afāl*) here means those things that people are able (*qādir*) to execute (aš-Šarīf al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 306).

form the second type. While the former group of acts cannot have any moral value, thus, cannot be assessed as good or evil, the latter group divides into two subtypes: those acts which are executed while the agent is compelled²⁷ and the acts which are executed based on the agent's intention and free will (*muḥallā baynahu wa-baynahu*). The former cannot be morally assessed as good or evil due to the lack of the agent's intention and free will. However, the latter – namely acts performed with the intention and free will of the agent – are again to be divided into two types: those acts which are morally assessed as good and those which are evaluated as evil. In line with al-Murtadā, an act whose agent deserves blame for on some occasions is called evil. In contrast, a good act is an act whose agent will never deserve blame.²⁸

Moreover, similar to the Mu'tazilī school, early Šī'ī scholars believed that humans can discern the goodness or evilness of acts through their reason,²⁹ as reason is the source of ethical values according to these scholars. This is why aš-Šarīf al-Murtadā argues that when divine commands exist in regard to actions, reason comprehends their goodness nonetheless, so that the divine commands should solely be regarded as emphases on the rational assessment.³⁰

Mu'tazilī and early Šī'ī scholars' (including al-Murtadā's) approach concerning both ontological and epistemological aspects of goodness and evilness of acts might be critiqued. In regard to the objective moral values of acts, namely the existence of goodness and evilness independent of the agents, one might argue that this view apparently contradicts itself. On the one hand, it considers goodness and evilness as real aspects or attributes of acts, thus good and evil acts do exist independent of their agents. This view implies that goodness and evilness are the objective benefits or harms that might result from the agents' acts regardless of their intention, awareness,

27 Compelled (*mulḡa'*) is basically a person who has no option but to perform the act, either as a compulsory (*iġbār*) act or a coercion (*ikrāh*) act, though al-Murtadā occasionally distinguishes between these two types (see aš-Šarīf al-Murtadā, *ad-Dahīra*, 559–63).

28 Aš-Šarīf al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 306. Ṣayḥ at-Tūsī further clarifies the evil act as an act whose agent deserves blame, if the agent was not compelled and knew or had the possibility to know the evilness of the act. In contrast, the good act is an act whose agent will not deserve blame, if the agent knew or was aware of the goodness of the act and was not compelled (at-Tūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160–61)

29 Aš-Šarīf al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 309–12; at-Tūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 164–69.

30 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ar-Rasā'il*, 141.

and free will. On the other hand, evaluation of good and evil acts is dependent on the awareness, intention, and free will of the agents.

There is no blunt response to this critique in al-Murtadā's works. His failure to elaborate on the nexus between his moral realism and the role of agents apparently should have something to do with the rise of this objection. It seems that this critique, as articulated here, was not clearly posited to the Mu'tazilī approach at the time of al-Murtadā. However, a deeper reading of al-Murtadā's texts tacitly confirms that he was concerned with a similar issue as he distinguishes between the objective value of acts and the desert (*istiḥqāq*) of agents. Let us explain this point. It seems that there are three distinct but interrelated pairs of concepts in this discussion which need to be unpacked: (1) goodness (*husn*) and evilness (*qubh*); (2) good (*hasan*) and evil (*qabiḥ*); (3) assessment of goodness (*tahsīn*) and evilness (*taqbiḥ*) of acts by virtue of the agents' desert.³¹

The two concepts of goodness (*husn*) and evilness (*qubh*) refer to the ontologically objective aspect or attribute of acts in al-Murtadā's view. They are manifested in reality as the consequence (benefit [*naf*] or harm [*darar*]) of the acts, whether the consequence relates to the agents or to other people. This point on the notions of goodness and evilness can be clarified by considering al-Murtadā's articulation of acts. For example, he explains that the speech uttered by a sleeping or unconscious person does not have any attributes beyond their origination. Thus, these acts have no aspects of goodness and evilness. He grounds his view in the fact that there is no consequence, benefit or harm, in the case of speech uttered by sleeping or unconscious people.³² This is why such people cannot issue any types of speech such as making report (*iḥbār*) or ordering (*amr*). As indicated, this is the case when sleeping or unconscious people's acts have no benefit or harm.

However, if the sleeping or unconscious people execute acts which result in benefits or harms, then such acts contain goodness or evilness. For instance, if a sleeping person hits someone which results in pain to that person or gives massage to someone who subsequently feels pleasure, then these acts have the attributes of goodness and evilness, respectively, because the true nature of goodness – namely benefit or justice ('adl) – and the true

31 It should be noted that the two concepts of *tahsīn* and *taqbiḥ* as such have not been used by al-Murtadā or at-Tūsi, albeit it can be inferred from their discussions on the assessment of good and evil acts.

32 Aš-Šarīf al-Murtadā, *al-Mulāḥaṣ*, 308.

nature of evilness – namely harm or injustice (*zulm*) – exist in these cases.³³ At this stage, the intention and awareness of the agent do not matter for the goodness and evilness of acts.³⁴

Regarding the two notions of good (*hasan*) and evil (*qabīḥ*), they refer to acts which result in benefits or harms in al-Murtadā's view. In other words, good acts are acts which have the attribute of goodness without containing evilness on any occasion regardless of the agent's intent and awareness. Evil acts are acts which may result in harm and, thus, contain the attribute of evilness on some occasions regardless of the agent's intent and awareness. Therefore – concerning the aforementioned examples – in the case of the sleeping person's act, the act can be valued as a good act when it benefits someone, and thus has the attribute of goodness. In contrast, the act of such a person which harms someone should be valued as an evil act, and thus contains the attribute of evilness. This means the act causes objective harm to others.³⁵ At this stage, acts can be assessed as good or evil viewed from a moral ontological aspect regardless of the agents who execute the acts. Thus, it can be concluded that there is a form of *tahsīn* and *taqbīh* concerning the acts *per se* at this level in al-Murtadā's approach.

However, it appears that the assessment of goodness and evilness of acts, in al-Murtadā's view, mainly refers to a moral epistemology determining or assessing the value of acts by virtue of the agents' desert (*istihqāq*) for praise (*madh*) or blame (*damm*) and for (apparently, otherworldly) reward (*tawāb*) or punishment (*iqāb*). Given this understanding of al-Murtadā, agents deserve praise and reward or blame and punishment for their acts if – and only if – they execute the acts with intent and awareness of the nature of their acts. At this level, the assessment of the moral value of a praiseworthy or blameworthy act is reliant on the intent, free will, and awareness of the agents.³⁶ To this point, agents who execute acts without

33 Aš-Šarif al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 308. Also see at-Tūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160.

34 Further, as shall be discussed, al-Murtadā describes the permitted act (*mubāḥ*) as a beneficial act which – beyond its origination – contains the attribute of goodness, albeit the agent of the act does not deserve praise or blame. In his view, a permitted act in essence (*fī l-mānā*) is nothing but the above definition. However, it is not formally called 'permitted' unless the agent *knows* about the nature of the act and that it is neither praise- nor blameworthy.

35 Aš-Šarif al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 308. Also see at-Tūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160.

36 Aš-Šarif al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 309.

awareness and intent or free will would neither be rewarded nor punished.³⁷

Let us now return to the previous example of the sleeping person's act and see how al-Murtadā articulates this act given the above-mentioned three different pairs of concepts. Since the sleeping person's act provides benefit, it contains the attribute of goodness (*husn*), so it should be valued as a good act (*hasan*) regardless of the agent's intent and awareness. However, due to the lack of the agent's intent and awareness – in line with al-Murtadā –, the act in terms of its nexus with the agent cannot be assessed as a praiseworthy and rewarding act. Therefore, there is no *taḥṣīn* regarding the agent's desert. Likewise, the act of a sleeping person which harms someone, thus contains the attribute of evilness (*qubh*) and should be valued as an evil act (*qabīh*). However, there is no *taqbiḥ* regarding the agent's desert due to the lack of the agent's intent and awareness. Thus, the agent would neither be blamed nor punished. To sum this up, for al-Murtadā agents deserve praise or blame for doing good acts only if they execute the acts with intent and awareness. As shall be discussed in the following section, this distinction can also be observed in al-Murtadā's definition of the permitted act (*al-mubāh*). A permitted act, in his view, is a beneficial act and free from harm. However, it does not imply any praise, reward, and blame for its agent. This means the permitted act is valued as a good act concerning the first two levels. However, in terms of its agent's desert, it is not assessed as morally good, namely praiseworthy.

With this explanation in mind, the relationships between al-Murtadā's moral realism and the role of agents can be explained as the following: acts with consequences, benefits, or harms contain the attribute of goodness or evilness. From a moral ontological aspect, such acts should be assessed as good or evil regardless of the agents' intent, free will, and awareness. Thus, the aforementioned first two pairs relate to moral ontological realism. Therefore, goodness and evilness – and thereby the good and evil – objectively exist as the attributes or aspects of acts. However, if we are to morally evaluate or assess acts of a given agent and conclude that the agent deserves praise and reward or blame and punishment for doing the act, then such *taḥṣīn* and *taqbiḥ* requires the intent and awareness of the agents. This is

37 It appears that at-Tūsī is also referring to this point where he emphasises that awareness is required for the assessment of moral values of acts because the acts of sleeping or unconscious people can be evil or good; they do not deserve praise or blame due to the lack of awareness. He attributes this view as the correct position among Šī‘ī scholars (at-Tūsī, *Tamhīd al-Uṣūl*, 160–61).

why al-Murtadā, as shall be seen, defines the Islamic fivefold assessment of acts by their relations to praise and reward or blame and punishment.

Concerning the ability of reason to discern goodness and evilness of acts, both Barāhima (those who denied the necessity of prophethood and revelation) and Ašā'ira argued against this view, though from different grounds. From their vantage point, they ask that if reason is capable of understanding good and evil, why does God need to send prophets and revelation? In other words, what is the role or purpose of revelation in such a context that reason is fully capable of establishing a moral value or ethical system?³⁸

Al-Murtadā, concurring with the Baṣran Mu'tazilī, suggests the following solution. On the one hand, he presses on the fact that the moral value of acts is objective and that reason is capable of apprehending it. Moreover, reason is the final moral assessor of acts. Therefore, rational moral obligation, according to al-Murtadā's approach, must be followed. Thus, divine injunctions must be framed in this structure. This means: If reason assesses an act as good, God should accordingly command Muslims to perform this act. On the contrary, if reason assesses an act as evil, God should accordingly prohibit Muslims from practising this act. This view, as indicated earlier, finds its ground in the widely accepted theological approach among Mu'tazilī and Šī'ī scholars who have upheld that God is just and only commands to justice and good deeds, and that God does not do evil acts.³⁹

On the other hand, reason sometimes fails to grasp the goodness or evilness of a specific act due to the lack of information. In such cases, God's omniscience will come to assist reason in discerning the moral value of such acts. In fact, according to al-Murtadā, such divine assistance or injunction is necessary due to the principle of the necessity of divine grace (*qā'idat wuğüb al-lutf*) which implies God to guide his servants in cases where they may not be able to discern the goodness or evilness of acts.⁴⁰

However, God's intervention, namely His obligations or prohibitions, in such cases does not mean that He is giving moral value to the acts and thus bringing humans under such obligations or prohibitions. Instead, the obligations or prohibitions exist without such revelatory injunctions as the acts possess goodness or evilness. Based on this approach, the estab-

38 Bāqillānī, *Tamhīd*, 137; Ğuwaynī, *Iršād*, 262–63.

39 Aš-Šarif al-Murtadā, *al-Mulaḥhaṣ*, 305, 337; *ad-Darīa*, II: 815.

40 Aš-Šarif al-Murtadā, *ad-Dahīra*, 190–93.

blishment of moral value, unlike the Ašā'ira position, is not induced by revelation. However, due to the lack of information, reason sometimes fails to distinguish these obligations, and thus needs aids from God to provide humans with additional information about their obligations.⁴¹ Therefore, according to al-Murtadā, moral revelation and God's ordains are only to elaborate (*tafsīl*), distinguish (*tabyīn*), or disclose (*tamyīz*) "the rational moral value that reason failed to grasp because of the inaccessibility of information".⁴² But one must not forget that – in line with al-Murtadā – in all cases, whether rational moral obligations/prohibitions or revelatory moral obligations/prohibitions, Muslims are following God's commands as He commands Muslims to follow reason.⁴³

Taxonomy of Acts

Employing legal terminologies, al-Murtadā classifies moral acts into various categories. While identifying evil acts as a single category of legally prohibited (*harām*) or proscribed (*mahżūr*), he classifies good acts under the following three major subcategories:⁴⁴

Obligatory (*wā'ib*): An obligatory act is a good act containing an extra attribute beyond its goodness, that is, the agent deserves praise by executing it and deserves blame by not executing the act.

Recommended (*nadb*): This refers to a good act containing an extra attribute beyond its goodness, that is, the agent deserves praise by executing the act but does not deserve blame by not executing it.

Permitted (*mubāh*): The permitted or licit act is one that has no attribute beyond its goodness (*husnihi*). Having the attribute of goodness implies

41 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ar-Rasā'il*, I:81; *al-Mulahhaṣ*, 311–14.

42 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ar-Rasā'il*, I:138.

43 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ar-Rasā'il*, I:318.

44 Aš-Šarīf al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 306–07; also *ad-Daḥira*, 278–79, 286; and *ad-Darī'a*, II:562–65. Al-Murtadā classifies good acts into five categories: 1. permitted (*mubāh*), 2. recommended (*nadb*), 3. bring benefit to someone (*iḥsān*), 4. specified obligatory (*wā'ib mudayyaq*), and 5. unspecified obligatory (*wā'ib muhayyar*). However, it is tenable to return the third category to the second one, namely recommended (*nadb*), as the third category is a particular form of the recommended acts, meaning that it benefits others and the agent would be praiseworthy for executing the act, but not blameworthy if the agent decides to not fulfil the act. Moreover, the fourth and fifth categories refer to two types of obligatory acts which readily can be merged into a category of obligatory.

that the permitted act is beneficial with no harm, neither worldly nor otherworldly. Despite the goodness of such an act, its agent does not deserve praise or blame for practising upon the permitted act. For al-Murtadā, this is the true nature (*ma'nā*) of the permitted act. However, a permitted act will not be entitled as permitted unless the agent knows or has been informed about the nature of the act and that there is no praise or blame for fulfilling the act.⁴⁵

It appears that *mubāḥ* (licit or permitted) is a medial category in the assessment of acts. Unlike the proscribed/prohibited, it contains goodness; and, unlike the obligatory and recommended type, it does not lead to praise and reward for its agent. This is exactly why al-Murtadā excludes the *mubāḥ* from legal duties (*at-taklīf*) and limits the legal duties to obligatory and recommended.⁴⁶ Therefore, the permitted act in his view can be interpreted as a neutral act in terms of the agent's desert of blame, praise, or (otherworldly) reward. It is thus beyond the Islamic moral discourse. Islamic ethics will not assess such acts as evil or good, namely as blameworthy or praiseworthy and punishable or rewarding.

Nevertheless, since permitted acts contain the attribute of goodness, they imply (worldly) benefit (*naf*), if the agent fulfils the act. Al-Murtadā articulates the before revelation problem as the status of those acts which are purely beneficial for the agent and have no aspects of harm: are these acts permitted or proscribed?⁴⁷ In this respect, it appears that the permitted act is not considered a neutral act because the execution of such acts will provide (worldly) benefits for the agent on the one hand; and, on the other hand, there would be no immediate (*āgīla*) or deferred (*āgīla*) harms to the agent.

Šarīf al-Murtadā's Approach on *haṣr* and *ibāḥa*

As demonstrated, the question about *haṣr* and *ibāḥa* arises after the investigation on the possibility of rational assessment of things/acts (*at-taḥṣīn wa-t-taqbīḥ al-‘aqlī*). It means those scholars who hold that reason is not

45 Aš-Šarīf al-Murtadā, *al-Mulahhaṣ*, 307; *ad-Darī'a*, II:563. Compare al-Murtadā's articulation of *mubāḥ* as permitted with a view which describes it as one which can be equally done or forgone: a neutral act (see al-Ğazālī, *al-Mustasfā*, I:45). To find a similar approach to al-Murtadā, see Abū l-Husayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad*, II:315.

46 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ad-Dahīra*, II:2.

47 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ad-Darī'a*, II:808.

reliably capable of moral assessment of acts should inevitably believe that acts have *no assessment* before revelation. In contrast, scholars who advocate that reason is potentially capable of assessing acts before or regardless of revelation may believe in various views on the assessment of such acts.

Moreover, it is important to realise that the discussion on *ḥazr* and *ibāḥa* is not about the acts which reason explicitly assesses as good, thus obligatory or recommended, or as evil, thus prohibited. Instead, it relates to those acts which are purely useful/beneficial and cause no harm to anyone (*fī-mā yasihū l-intifā'u bihī wa-lā darara 'alā aḥadin fīhi*). The question then is whether such acts are assessed as permitted or proscribed by reason. Scholars often relate this debate to before or regardless of revelation and ask the following question: Are acts permitted or proscribed before revelation (*qabla š-śar'*)?⁴⁸ Although al-Murtadā discusses this topic in the same way as *Mu'tazilī* scholars, he does not address the issue as the before revelation problem. This is perhaps because the very nature of the debates on *ḥazr* and *ibāḥa* pertains to rational discussions, implying that those debates have been established to examine the status of beneficial acts before or regardless of Islamic revelation.⁴⁹

As indicated, al-Murtadā illustrates the before revelation as an issue related to the execution of acts which are purely useful/beneficial and without harm to anyone. He classifies the disputes on this topic as follows:⁵⁰ A group of scholars believes that the execution of useful acts is proscribed (*maḥzūr*). Others uphold that it is permitted (*mubāḥ*) to practise upon such acts. Yet a number of scholars suspend/refrain from choosing between the aforementioned two positions and, after full considerations of both sides of the arguments, they could not come to a decision on whether such acts should be permitted or proscribed before revelation.⁵¹ This view

48 See, for example, Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad*, II:315.

49 This is perhaps why orthodox Ašarīs, such as al-Ğazālī (see al-Ğazālī, *al-Mustasfā*, I: 51–52), find this debate entirely pointless as in their view acts have no goodness or evilness beyond God's commands, let alone apprehending the goodness or evilness of acts by the reason.

50 See Figure 1.

51 The difference between the positions of *no assessment* and *in-suspension* is as follows. The former approach implies that there is no assessment from reason on useful acts before revelation. In fact, reason, according to this view, is not capable of assessing these matters. The in-suspension position, however, entails that reason is capable of assessing useful acts before revelation. Nevertheless, after full consideration, reason cannot come to a decisive position about such acts and whether they should be permitted or proscribed because both sides of the arguments seem to be equal when

can be called ‘in-suspension position’ (*at-tawaqquf*). Further elaborating, he classifies proscribers into those who hold that the useful acts – such as breathing, without which human bodies cannot survive or the life cannot be completed without – are permitted, while the rest is proscribed; and to others who consider useful acts generally equal in terms of being proscribed, whether or not human’s life is dependent on.

The position of putting the assessment in suspension is described by al-Murtadā as an approach which theoretically acknowledges that such acts can be either permitted or proscribed (*ğawwazū kulla wāḥidin min al-amrayn: ya'nī al-hazra wa-l-ibāhata*). However, in practice, there is no difference between this approach and the proscribed position as both believe that such acts must not be executed. The only difference returns to the grounds they have presented for the mandatory avoidance of these acts. Those who believe in proscription argue that such acts must be avoided because it is definitely known that these acts are evil. However, those who believe in suspension ask for eluding such acts in practices because – in their view – there is no assurance on whether fulfilment of such acts would not lead to evil acts. Thus, as they suggest, these acts must not be fulfilled before the revelation to certainly avoid any possible vile acts.

examined by reason. Al-Ġazālī refers to this distinction and further explicates that if those who believe in the in-suspension position mean that there is no rational assessment on such cases until the arrival of revelation, then their view is correct. However, if these scholars intend by this approach that reason, after all, does not know whether useful acts before revelations are proscribed or permitted, then their approach is wrong. This is because – in cases of the useful acts before revelation – we indeed know that there is neither proscription nor permission because the meaning of proscription is the statement by God, ‘*do not do this*’, and the meaning of permission is God’s statement that, ‘*do it if you wish and neglect it if you wish*’. Assuming that this debate relates to the before revelation context, no such statements have yet arrived (al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, 52).

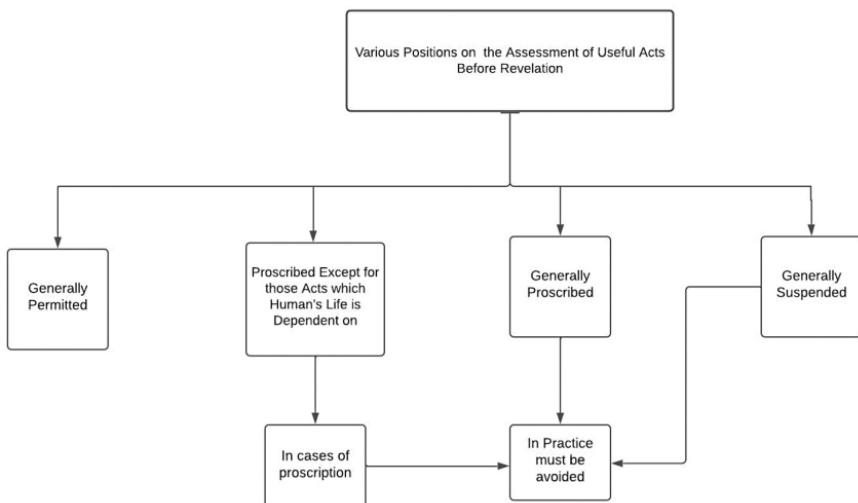


Figure 1: *al-Murtadā's typology of positions on assessment of useful acts*

Both Šayḥ al-Mufid (d. 1022/413) and his pupil Šayḥ aṭ-Tūsī (d. 1067/460H) believe in the in-suspension approach.⁵² However, al-Murtadā argues for the permitted position.⁵³ Before delving into his arguments, let us elaborate on how he refutes the proscribed and in-suspension views. Since al-Murtadā equates the in-suspension attitude with the proscribed position *in practice*, he does not argue against the in-suspension position independently simply because – in his opinion – by rejecting the proscribed approach and arguing for the permitted position, there is no need to discuss the in-suspension view.

52 Al-Mufid, *at-Tadkira bi Uṣūl al-Fiqh*, 43; aṭ-Tūsī, al-'Udda fī Uṣūl al-fiqh, II:274. Although al-Mufid's discussion on this subject is succinct, aṭ-Tūsī extensively elaborates on the fact that neither permitted nor proscribed approach suffices to convincingly defend their positions. Therefore, reason cannot come to a determined assessment of acts before revelations. Thus, reason asks for the suspension of judgment.

53 I am not aware of any classical or modern Šī'i scholars who believe in proscribed position. However, Gleave suggests that Šarīf al-Murtadā supports the minority approach in Šī'i legal theory, namely the proscribed position, and Šayḥ aṭ-Tūsī argues for the permitted approach (Gleave, "Value Ontology and the Assumption of Non-Assessment", 174). But his understanding of al-Murtadā's and aṭ-Tūsī's positions is inaccurate. As demonstrated in this chapter, on the one hand, al-Murtadā defends the permitted position, which later became the popular approach in Šī'i legal school; and, on the other hand, aṭ-Tūsī argues for the view of the in-suspension position.

Critiquing Proscribed Position

Proscribers often argue for their position in the following way. On the one hand, all creatures are created by God, and thus should be considered as His properties. On the other hand, it is inconceivable for reason to use an owner's property without their assent (*iḍn*) and permission (*ibāha*) because it violates the ownership of the possessor. Given that the issue at hand is related to before the Islamic revelation, there is no assessment given by God, which means there is no assent and permission from God to make use of His properties. Therefore, reason certainly proscribes to benefit God's properties without His permission.

For al-Murtadā, this argument is clearly not compelling. First, as shall be discussed, unlike the proscribers' claim, he believes in the existence of God's assent and permission to execute useful acts. Thus, reason has enough proof for the permitted position. If this is the case, then – in line with al-Murtadā – the connotation of the '*aqlī* proof on permission is stronger than the revelatory assent.⁵⁴ In other words, if using a property is considered good by a revelatory assent, then it should definitely be so by the '*aqlī* proof, too. To endorse his argument, al-Murtadā provides the following examples: If one puts water on a road in a specific way which indicates permission to make use of it, it customarily implies that drinking this water should be permitted. In fact, in this instance, the implication of the act on permission is stronger than permission or assent would have been made by the owner's words. Likewise, if one brings food and seats the guest at the table, the implication of such an act on permission is stronger than their verbal assent.

Moreover, in his second critique, al-Murtadā negates the proscribers' point that using others' property without their assent is evil due to the violation of ownership. Instead, he believes that using others' property

⁵⁴ It appears that al-Murtadā is taking an extreme rationalist approach by preferring reason to revelation and considering reason more powerful than the revelatory sources which contain words. The question then, as Reinhart puts it, is what the advantage of Muslims to non-Muslims is, if what humans in general have is more powerful than that which only Muslims have, namely the Islamic revelation (Reinhart, *Before Revelation*, 43). However, it seems to me that al-Murtadā does not argue for the superiority of the reason over the revelation in general. What he is doing here is to explain that in case of useful acts and worldly properties there is a rational principle which essentially permits using them if it does not harm anyone (see *as-Šarif al-Murtadā*, *ad-Darī'a*, II:824). To prove this claim, he uses the linguist argument that acts and signals are more powerful than words.

without permission is vile because it harms them. This is why using the shadow of people's walls without their permission or using others' mirrors without their assent is certainly not considered vile, though the ownership has been violated. Such uses are, instead, regarded as good because they do not harm the owners.

To better understand al-Murtadā's point, let us suppose a person who gives permission to someone to eat his food. The part of food which will be eaten by the permitted person is still the property of the owner, and the owner's assent does not transfer the property from the owner to the user. Yet, it is good for the permitted person to eat the food because – in the case of the owner's assent – it would no longer harm the owner. Otherwise, if one definitely knows that eating the food would harm the owner, it is not licit for the permitted user to eat the food despite the owner's assent. Given this explanation, al-Murtadā concludes that using God's properties before revelation will not harm God. Thus, it should not be considered evil and proscribed.⁵⁵

Defending Permitted Position

There are various arguments presented by scholars who have defended the permitted position.⁵⁶ Šarīf al-Murtadā holds that two of such arguments can persuasively prove the permitted approach.

(1) Purely Useful with No Aspects of Harm

For the first argument, he relies on necessary or indubitable knowledge (*al-ilm ad-darūri*). This argument can be articulated as follows. When one knows that a given act is purely useful/beneficial and free from harms, whether in this world or in the otherworld, one then necessarily knows that this act is permitted. Thus, the fulfilment of such an act should be regarded as good due to its beneficial nature. In contrast, any act or thing which is purely harmful and free from benefits, one necessarily knows that this act is evil and its execution must be proscribed. In al-Murtadā's opinion, the indubitable knowledge of the goodness and permission of useful act is

55 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ad-Darī'a*, II:821–24.

56 See, for example, Abū l-Husayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad*, II:315–19; and aš-Šarīf al-Murtadā, *ad-Darī'a*, II:809–20.

similar to the necessary knowledge of the evilness of injustice (*zulm*) and the goodness of beneficence (*ihsān*) or endowment (*in‘ām*).⁵⁷

The ground for this reason sits on al-Murtadā’s other theological principle implying that any assessment of things/acts must have an indubitable foundation in the reason. For example, reason assesses unfair or unjust acts as inevitably evil – thus proscribed – and fair acts or thanksgiving as inevitably good – thus obligatory. Similarly, there must be a basis in reason for the assessment of permitted acts. The indubitable foundation of such acts is their pure beneficial nature (*al-manfa‘a al-hāliṣa*).⁵⁸

It is significant to note that the central point in this argument is that such useful acts are free from worldly and otherworldly harms. One might wonder how Šarīf al-Murtadā argues for the negation of harms in such a broad sense. Responding to this objection, he classifies harms in two kinds: immediate (*āġila*) and deferred (*āġila*). The immediate or worldly harm does not exist in useful acts because humans are in possession of several means such as reason and experience by which they may know something is harmful. There are no means, that is no rational or experiential evidence, to provide us with knowledge (*ilm*) or personal opinion (*zann*) about the immediate harm concerning the given useful acts. By the absence of knowledge or personal opinion on the immediate harm of the useful acts, we become certain that there is no such harm in these acts. Otherwise, as al-Murtadā argues, if we do not trust humans’ sources and tools to gain knowledge, then we would have no means to learn about the absence of immediate harms in our daily life from using ordinary things, doing trades, and many other daily-based activities. Concerning the deferred or otherworldly harm, the absence of the otherworldly harm or punishment is already known from the absence of divine regulation which has to have been revealed if any deferred punishment is established for the execution of these acts. This is because God has to inform humans of deferred harms, namely punishments, which imply the evilness of the act. If we have no such information, we become certain about the absence of deferred harm, too.⁵⁹

One might still wonder how people can know the absence of all aspects of evilness from a given useful act. Al-Murtadā’s response to this question is based on his trust in humans’ ability in knowing all aspects of evilness.

57 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ad-Dari'a*, II:809–10.

58 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ad-Dari'a*, 810–11.

59 Aš-Šarīf al-Murtadā, *ad-Dari'a*, 811–12.

Thus, he argues that the various aspects of evilness are known by everyone. Hence, everyone knows that acts such as lying, doing injustice, intending to practise an evil act (*irādat al-qabīḥ*) or demanding for the impossible (*taklīf li-mā lā yuṭāq*) are all vile. However, the given useful act is not one of them. Moreover, we know that there is no corruption (*mafsada*) in doing this act, otherwise, God would inform us of its corrupted nature. Therefore, we will come to know and conclude that all aspects of evilness are absent in this act.⁶⁰

(2) Goodness of Breathing

Al-Murtadā's second argument for the permitted position relies on the specific act of breathing. This act is generally considered good and permitted. The question is from where the goodness of breathing comes. One might respond that breathing is good because humans need it. Al-Murtadā rejects this response because it implies that everything which is needed must be good, while no scholar, according to al-Murtadā, accept its ramification. Yet, one might further reason that the goodness of breathing is due to the humans' need and to the fact that there are no aspects of evilness and harm. In this case, al-Murtadā replies, the reason for the goodness of breathing would ultimately return to what he already explicated, that is, breathing is purely useful with no aspects of vileness and harm, thus is good and permitted.⁶¹

However, for al-Murtadā, it is inconceivable to argue for the goodness of breathing as the following. Not breathing would harm humans because life cannot be continued without breathing. Therefore, humans should be permitted to breathe. Nevertheless, conceding this logic, humans then should be mandated to only breathe when it is necessary. Al-Murtadā finds this argument unconvincing because – in his view – all rational humans believe in the contrary approach, meaning that humans are permitted to breathe as they wish. Moreover, if the breathing argument is conceivable, then it should also be conceivable for a person to harm himself by not breathing, on the ground, that it is vile to use others' property, such as the air and the breathing organs, without the owner's (God's) permission. Now, if it is conceivable for humans to use necessary breathing in order to survive in the belief that their lives are God's properties and must be saved,

60 Aš-Šarif al-Murtadā, *ad-Dari'a*, 812.

61 Aš-Šarif al-Murtadā, *ad-Dari'a*, 812–13.

then it should also be conceivable for them to avoid breathing in order to save and not damage the quietness of the air and the breathing organs in the belief that the air and breathing organs are also God's properties. In fact, as al-Murtadā polemically remarks, there is no difference between saving humans' lives and saving the air and breathing organs as both are God's properties and should not be profited without His permission. If this is the case, then the question is why we should choose one side, i.e. saving humans' lives, over the other, i.e. saving the air and breathing organs.

Al-Murtadā concludes that breathing should be permitted because it is good and free from evilness and harm, not because of not-breathing harms humans. To sum up, both al-Murtadā's arguments for the permitted position apparently rely on the fact that useful acts are purely good with no vileness and harm.

Conclusion and Further Discussion

This chapter has investigated Šī‘ī approaches on the before revelation problem by focusing on aš-Šarīf al-Murtadā's scholarship. It has demonstrated that the classical scholars have conceived of this debate as a result of the theological discourse on rational goodness and evilness of acts. Scholars who believed that there are no goodness and evilness beyond God's commands also believed that the debate on the useful things/acts before revelation is a fruitless discussion as there is no ethical and legal assessment of acts before revelation. However, scholars who upheld that goodness and evilness do exist regardless of God's commands, and that reason can comprehend this goodness and evilness, disputed about the status of useful acts before revelation. They presented three different positions in this regard: permitted, proscribed, in-suspension. Concerning the classical Šī‘ī discourse, there are two views on this problem: 1. The in-suspension position which has been defended by Šayḥ al-Mufid and his pupil Šayḥ at-Tūsī. 2. The permitted position which is advocated by Šarīf al-Murtadā.

However, this was Šarīf al-Murtadā's position which later became widely accepted among Šī‘ī scholars until the sixteenth century, when the Ahbārī (Scripturalist) movement was established by Muhammad Amīn al-Astarābādī (d. 1626–27/1036H).⁶² Although scripturalists believed in the

⁶² See, for example, al-Muhaqqiq al-Hillī, *Ma‘rīq al-Uṣūl*, 202–05; al-‘Allāma al-Hillī, *Nihāyat al-Wuṣūl*, I:140; al-Bahā’ ad-Dīn al-Āmilī, *Zubdat al-Uṣūl*, 68.

existence of goodness and evilness regardless of God's commands, they refuted the ability of reason to comprehend them or to be a source of moral assessment of acts.⁶³ Thus, in their view, the divine law (*aš-ṣar'*) was mainly the unique assessor of acts.⁶⁴ Concerning the before revelation problem, however, Scripturalists mainly supported al-Mufid's and at-Tūsi's position, namely the in-suspension approach.⁶⁵

By the defeat of Alhbārī school in the 18th century, Šī'i legal theorists again advocated the permitted position; a position which has also been argued for by modern and contemporary Šī'i legal scholars.⁶⁶

I would like to close this conclusion by addressing the following point: Interestingly – parallel to the before revelation problem – two other debates have arisen in later Šī'i legal discourse.

First, from al-Muhaqqiq al-Hillī (d. 676/1277) onwards, a new principle entitled the principle of *fundamental non-assessment* (*al-barā'a al-aṣliyya*) has been discussed in Šī'i legal theory.⁶⁷ It was categorised as the following: all *things* (*al-aṣyā'*) are free of Islamic legal ruling, namely, they are essentially permitted in the lack of direct or explicit regulation. Ever since Šī'i scholars often advocated this principle in their scholarships. It seems that al-Ġazālī was the first person who abundantly used the technical term *al-barā'a al-aṣliyya* in his works, though not always to address the original assessment of a subject in the absence or regardless of revelation. Instead, by this principle, he often refers to the established assessment of a subject via revelation that stays as it is, namely unchanged rather than free of revelational assessment. In this way, al-Ġazālī uses this principle in connection with the principle of continuity (*al-istiṣḥāb*) – meaning that, once a particular assessment of a case has been regulated, it is presumed to continue as enforced until reliable evidence implies a change in the assessment of the case, and thus regulates a new assessment.⁶⁸

63 See al-Astarābādī, *al-Fawā'id al-Madaniyya*, 447 and 457.

64 Al-Astarābādī, *al-Fawā'id al-Madaniyya*, 278 and 328.

65 Al-Astarābādī, *al-Fawā'id al-Madaniyya*, 457–59; and al-Hurr al-Āmilī, *al-Fawā'id at-Tūsiyya*, I: 509.

66 See, for example, al-Qummī, *al-Qawānīn*, III:33–38; and al-Ḥurāsānī, *Kifāyat al-Uṣūl*, 347–48.

67 See al-Muhaqqiq al-Hillī, *Ma'ārif al-Uṣūl*, 213.

68 Al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, 102, 103, 121, and 159–60. For an extensive discussion on the issue of *fundamental non-assessment* in secondary literature, see Gleave, "Value Ontology and the Assumption of Non-Assessment", 171–74.

Second, the post-Aḥbārī Šī‘ī legal school invented a debate examining the status of subjects which have not been addressed in the primary sources for *iqtihād*, namely the Qur‘ān, tradition (*sunna*), reason (*aql*), and consensus (*iğmā*). In such cases, jurists should apply the second level of *iqtihād* that is based on procedural principles (*al-uṣūl al-‘amaliyya*), including ‘the principle of rational or divine exemption’ (*aṣālat al-barā‘a al-‘aqliyya/aš-ṣariyya*) and ‘the principle of rational or divine precaution’ (*aṣālat al-iḥtiyāt al-‘aqliyya/aš-ṣariyya*). The goal of *iqtihād* on this level is to determine Muslim individuals’ position on a given issue and to explore the ways in which they can address this problem *in practice*. Therefore, a legal ruling derived from procedural principles at the second level does not imply an actual legal ruling (*al-hukm al-wāqi‘i*), but rather an apparent legal ruling in practice (*al-hukm az-zāhirī al-‘amali*). In fact, as al-Anṣārī explains, the need for such principles emerges when a *muqtahid*, after searching and examining all the primary sources, believes that an actual legal ruling for a given case is still dubious or doubtful (*ma‘a š-ṣakk*).⁶⁹ Thus, legal rulings derived from such principles may only be applied in cases where no actual legal rulings on those issues can be found.⁷⁰

The very nature of these three seemingly similar topics in legal theory still needs to be carefully investigated. Comparing and contrasting between *hażr* and *ibāha* with the principle of rational/divine exemption and the principle of rational/divine precaution as well as with the principle of *fundamental non-assessment* can illuminate the distinguishing aspects of discussions on *hażr* and *ibāha* with the other two topics debated by the scholars of later Šī‘ī legal theory.⁷¹

Bibliography

- Abdulsater, Hussein Ali. *Shi‘i Doctrine, Mu‘tazili Theology. Al-Sharif al-Murtaḍā and Imami Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad b. ‘Alī. *al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, Ed. Ḥalil al-Mays. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983–4/1403H.

69 Al-Anṣārī, *Farā‘id al-Uṣūl*, II:10–11.

70 To my knowledge, Western scholarship thus far has barely examined this debate in modern Šī‘ī legal theory. For a discussion on this topic, see Alipour, *Negotiating Homosexuality in Contemporary Shi‘i Islam*, 129–31 and 253–56.

71 Modern Šī‘ī scholars became aware of this point and thus have carefully distinguished between them (see, for example, al-Ġarawī al-Isfahānī, *Nihāyat ad-Dirāya*, II:494–98; *an-Nā‘īnī*, *Fawā‘id al-Uṣūl*, III:329; and ar-Rūhānī, *Zubdat al-Uṣūl*, IV:302–05).

- Abū Rašīd al-Naisābūrī, Saīd b. Muhammed b. Saīd. *Kitābu 'l-Masā'il fī'l-hilāf bejn al-Baṣrijīn wa 'l-Baġdādījīn*, Ed. Arthur Biram. Berlin: Druck von H. Itzkowski, 1902. Retrieved (March 2021) from: <https://books-library.online/files/download-pdf-ebooks.org-kupd-3296.pdf>.
- Afandī, 'Abdullāh b. Ḫisā al-Īṣfahānī. *Riyāḍ al-'Ulamā' wa-Hiyāḍ al-Fudalā'*, Ed. Aḥmad al-Ḥusaynī. Qum: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ašī an-Naḡafī, 1995–6/1374Sh.
- Alipour, Mehrdad. *Negotiating Homosexuality in Contemporary Shī'i Islam: A Legal-Hermeneutical Analysis of Twelver Imāmī Shī'i Islamic Sources*. PHD Thesis (unpublished). Retrieved (June 2021) from: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10871/125222>.
- 'Allāma al-Ḥillī, Ḥasan b. Yusuf. *Nihāyat al-Wuṣūl ilā Ilm al-Uṣūl*. Qum: Madrasat al-Imām aš-Šādiq, 2005–6/1425H.
- Astarābādī, Muḥammad Amīn. *al-Fawā'id al-Madaniyya*. Qum: Mu'assasat an-Našr al-Islāmī, 2005–6/1426H.
- Bahā' ad-Dīn al-Āmilī, Muḥammad b. Ḥusayn. *Zubdat al-Uṣūl*. Qum: Mirṣād, 2003–4/1423H.
- Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. at-Ṭayyib. *Tamhīd al-Awā'il at-Talhīs ad-Dalā'il*, Ed. Imād ad-Dīn Ḥaydar. Beirut: Mu'assasat al-Kutub aṭ-Ṭaqāfiyya, 1993.
- Garawī al-Īṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāyat ad-Dirāya fī Šarh al-Kifāya*, Ed. Mahdī Aḥādī. Qum: Intišārāt-i Sayyid aš-Šuhadā', 1995–6/1374Sh.
- Čaşşāş, Aḥmad b. 'Alī. *al-Fuṣūl Fī l-Uṣūl*, Ed. Ajil Jasim. Kuwait: Wizārat al-Awqāf, 1994.
- Ĝazālī, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad. *al-Mustaṣfā min Ilm al-Uṣūl*, Ed. Muḥammad 'Abd aš-Šāfi. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1993.
- Gišumī, al-Ḥākim al-Muḥassīn b. Karāma. "Šarḥ 'Uyūn al-Masā'il". In *Faḍl al-Itzāl wa-Tabaqāt al-Mu'tazila*, Ed. Fu'ād as-Sayyid. Tunis, Tunisia: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1973–4/1393H. 365–93.
- Gleave, Robert. "Value Ontology and the Assumption of Non-Assessment in Postclassical Shī'a Legal Theory." In *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Ed. Peter Adamson. Berlin: De Gruyter, 2019. 169–94.
- Guwaynī, 'Abd al-Malik b. 'Abdullāh. *al-Iršād ilā Qawāṭī al-Adilla fī Uṣūl al-Itiqād*, Eds. Muḥammad Yūsuf Mūsā and 'Alī 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ḥamīd. Cairo: Maktabat al-Ḥāngī, 1950.
- Halawa, 'Alā' Muḥammad and Bin Aḥmad, Riḍwān. "At-Taḥsīn wa-t-Taqbīḥ 'inda l-Maḏāhib al-'Arba'a" *Maġallat Ĝāmi'at al-Quds al-Maftūha li-l-Buḥūt al-Insāniyya wa-l-Iğtimā'iyya* 50 (2019): 79–89.
- Hānsārī, Muḥammad Bāqir. *Rawḍat al-Ğannāt fī Aḥwāl al-'Ulamā' wa-s-Sādāt*. Qum: Ismā'īliyān, 2011–2/1390SH.
- Hourani, George. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hourani, George. "Ghazali on the Ethics of Action". *Journal of the American Oriental Society* 96/1 (1976): 69–88.

- Hourani, George F. "The Rationalist Ethics of 'Abd al-Jabbār". In *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Eds. Hourani Stern and Brown. Columbia. SC: University of South Carolina Press, 1973. 105–115.
- Ḩurāsānī, Muḥammad Kāzim. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qum: Mū'assasat Ḵalāqat li-Iḥyā' at-Turāṭ, 1989–1990/1409H.
- Ḩurr al-Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan. *Al-Fawā'id aṭ-Ṭūsiyya*. Qum: Maktabat al-Mahallātī, 2003–4/1423H.
- Ibn Qudāma al-Maqdisī, Muwaffaq ad-Dīn Abū Muḥammad. *Rawḍāt an-Nāżir wa-Ğannāt al-Manāżir*, Ed. 'Abd al-Karīm Namla. Beirut: Mū'assasat ar-Rayān li-Ṭibā'a wa-n-Našr, 2002/1423H.
- Madelung, Wilferd. "Alam-al-Hodā". *Encyclopaedia Iranica* [= EIr] I/8, 1985, 791–95. Retrieved (May 2021) from: <http://www.iranicaonline.org/articles/alam-al-hoda-abu-l-qasem-ali-b>.
- Muhaqqiq al-Ḥillī, Najm ad-Dīn Ḡaṭar b. Ḥasan. *Maṭāriq al-Uṣūl*, Ed. Muḥammad Ḥusayn ar-Raḍawī. Qum: Mū'assasat Ḫalāqat li-Iḥyā' at-Turāṭ, 1983–4/1403H.
- Nā'imī, Mīrzā Ḥusayn. *Fawā'id al-Uṣūl*, Muḥammad 'Alī al-Kāzimī (ed.). Qum: Mu'assasat an-Našr al-Islāmī, 1986–7/1406H.
- Qādī 'Abd al-Ǧabbār, Abū l-Ḥasan b. Aḥmad al-Asad-Ābādī. *al-Muğnī fī Abwāb at-Tawḥid wa-l-Adl*, Eds. Maḥmūd Muḥammad Ḥuḍayrī and Ibrāhīm Madkūretal. Cairo: Wizārat aṭ-Taqāfa wa-l-Irshād al-Qawmī, 1958–66.
- Qazwīnī, Sayyid Ibrāhīm. *Dawābit al-Uṣūl*. Qum: Published by the Author, 1952–3/1371H.
- Qummī, Mīrzā Abū l-Qāsim. *al-Qawānīn al-Muḥkama fī l-Uṣūl*. Qum: Iḥyā' al-Kutub al-Ilmiyya, 2009–10/1430H.
- Reinhart, A. K. *Before Revelation. The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- Rūhānī, Muḥammad Ṣādiq. *Zubdat al-Uṣūl*. Qum: Madrasat al-Imām aṣ-Ṣādiq, 1992–3/1412H.
- Šarīf al-Murtadā, Abū l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusayn, *al-Mulāḥaṣ*. Tehran: Markazi Našr Dānišgāhī, 2002–3/1381Sh.
- Šarīf al-Murtadā, Abū l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusayn. *ad-Darī'a ilā Uṣūl aṣ-Šarī'a*, Ed. Abū Qāsim Gurğī. Tehran: Intišārāt-i Dānišgāh-i Tehran, 1969–70/1348Sh.
- Šarīf al-Murtadā, Abū l-Qāsim 'Alī b. al-Ḥusayn. *Rasā'il*. Qum: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1364Sh/1985–6.
- Shihadeh, Ayman. "Theories of Ethical Value in Kalām. A New Interpretation". In *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016. 384–407.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *al-Udda fī Uṣūl al-Fiqh*, Ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī. Qum: Intišārāt-i Sitārī, 1997–8/1376Sh.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. *Tamhīd al-Uṣūl fī Ilm al-Kalām*. Qum: Rā'iḍ, 2015–6/1394Sh.

Theorien der Ethik in der Rechtslehre al-Ġazālīs

Selma Schwarz

Einleitung

Im Rahmen des Forschungsprojektes *Wege zu einer Ethik: Neue Ansätze aus Theologie und Recht zwischen modernen Herausforderungen und islamischer Tradition*, welches zunächst die Erschließung wesentlicher ethischer Entwürfe von Autoren unterschiedlicher Disziplinen der klassischen und nachklassischen Periode zum Ziel hat, sollen im vorliegenden Artikel zentrale ethische Theorien eines Autoren der klassischen Periode vorgestellt werden. Dabei wird insbesondere auf die theologische Schule der Ašariten einzugehen sein. Zudem wird die islamische Normenlehre in den Blick genommen, und hier im Wesentlichen die Metaethik. Das Werk, das für diese Einzelstudie im Hinblick auf die Herausarbeitung von Theorien der Ethik beziehungsweise von ethischen Entwürfen herangezogen wird, trägt den Titel *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, verfasst von Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ġazālī (450/1058–505/1111). Al-Ġazālī gilt als einer der einflussreichsten Gelehrten der islamischen Tradition und ist bekannt als herausragender Theologe und Jurist, als religiöser Reformer und als origineller Denker und Mystiker der theologischen Schule der Ašariten.¹ Bei dem genannten Werk handelt es sich um ein Werk der Rechtstheorie.

In diesem Artikel wird in einem ersten Schritt der Ethikbegriff definiert, wobei hier auch erläutert werden soll, was unter normativer Ethik und Metaethik zu verstehen ist. Da für diese Studie ein Rechtswerk untersucht wird, soll hier auf den Zusammenhang zwischen islamischem Recht und Ethik eingegangen werden, um die Relevanz von Rechtswerken bewerten zu können. Anschließend werden Informationen zur Person al-Ġazālīs und seiner Arbeit gegeben sowie seine Diskussion der Ethik verortet.

Da al-Ġazālī gegen die mu'tazilische Theorie argumentiert, werden zunächst die unterschiedlichen Theorien der mu'tazilīschen theologischen Schule und der ašarītischen theologischen Schule zum Problem der Ermitt-

1 Watt, „Al-Ghazālī“, 2:1038.

lung moralischer Werte erläutert. Dies ist wichtig, um die Argumentation al-Ġazālīs verstehen und weiterhin genauer einordnen zu können. Da es bei der Diskussion zur Erkenntnis des moralischen Wertes hauptsächlich um die Frage nach der Beurteilung des Guten (*al-ḥusn*) und des Bösen (*al-qubḥ*) geht, wird bei dieser Darstellung ein besonderes Augenmerk auf die unterschiedlichen Theorien zum Guten und Bösen gelegt. Daran anschließend wird al-Ġazālīs Argumentation zur Erkenntnis des moralischen Wertes untersucht. Hierauf aufbauend entwickelte al-Ġazālī eine Handlungstheorie, die ebenfalls analysiert wird. In diesem Zusammenhang werden zudem sowohl das Konzept des *taklif* (religiöse Verpflichtung) als auch das Prinzip des *maṣlaḥa* (Gemeinwohl) und al-Ġazālīs Sichtweisen hierauf erörtert. In der Schlussfolgerung werden schließlich die Ergebnisse dieser Studie zusammengefasst und ein Ausblick auf das Transferpotential der herausgearbeiteten ethischen Theorie auf heutige gesellschaftliche ethische und rechtliche Fragestellungen gegeben.²

1. Der Begriff der Ethik

Es scheint sinnvoll, zunächst den Begriff der *Ethik* und deren Aufgabe zu definieren. Peter Dabrock zufolge ist die Aufgabe der Ethik, Moral und Ethos hinsichtlich ihrer strittigen Fälle zu analysieren und diese orientierend zu deuten.³ Nach Hans-Richard Reuter werde unter dem Begriff der *Ethik* die Reflexion über das gute Leben und richtige Handeln verstanden. Ethik bezeichne die Reflexionsinstanz von Moral und Ethos – in ihr gehe es um die theoretische Untersuchung beziehungsweise kritische Prüfung von gelebter Sittlichkeit und geltenden moralischen Normen. Unter dem Begriff der *Moral* wiederum werde ein System von Normen und Verhaltensregeln verstanden, die sich an den Grundunterscheidungen gut – böse oder schlecht, richtig – falsch, geboten – verboten orientieren und für alle gelten.⁴ Weiterhin bezieht sich Moral im normativen Sinn auf einen

2 Es gibt zahlreiche Studien sowohl zur theologischen Schule der Ašariten als auch zur Person und den Werken al-Ġazālīs. Für den vorliegenden Artikel von besonderer Bedeutung sind jedoch eine Monographie von George F. Hourani zur Vernunft und Tradition in der islamischen Ethik aus dem Jahr 1985 und eine Monographie von Ayman Shihadeh aus dem Jahr 2006 über die teleologische Ethik von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, in der der Autor auch detailliert auf die Theorie al-Ġazālīs eingeht.

3 Dabrock, „Konkrete Ethik“, 19.

4 Reuter, „Ethik“, 14–16.

Verhaltenskodex, der von jedem Menschen akzeptiert wird, der bestimmte intellektuelle und willensmäßige Bedingungen erfüllt.⁵ Unter dem Begriff des *Ethos*, so Hans-Richard Reuter, werde die Gesamtheit der auf ein gutes Leben gerichteten Haltungen und Vorstellungen, an denen sich das Handeln in einer Gruppe oder Gemeinschaft faktisch ausrichtet, verstanden. Ethik als Theorie werde Hans-Richard Reuter zufolge dann bedeutsam, wenn die kulturelle und soziale Praxis kritisch gesehen wird und schon seit langem bestehende Moralkodizes in eine Krise geraten sind. Die Ethik prüft die erhobenen Geltungsansprüche der moralischen Ebene und die eingespielten Gewohnheiten im Ethos auf ihre Tragfähigkeit.⁶ Die theologische Ethik im Speziellen gewinnt aufgrund ihrer besonderen Perspektive, nämlich der von gläubigen Menschen, ihre Besonderheit.⁷

Es scheint zudem angebracht, zu definieren, was unter normativer Ethik und was unter Metaethik verstanden werden kann. Ethik kann als Untersuchung der Moral definiert werden. Somit beinhaltet Ethik die Systematisierung, Verteidigung und Empfehlung von Konzepten für richtiges und falsches Verhalten. Das Gebiet der Ethik zerfällt wiederum in zwei Teile, in die normative Ethik und in die Metaethik. Die normative Ethik untersucht die Frage, welche Arten von Dingen gut und schlecht sind und wie wir entscheiden sollen, welche Handlungen richtig und welche Handlungen falsch sind. Die Metaethik untersucht die normative Ethik und versucht, die dort verwendeten Konzepte und Begriffe zu verstehen. Somit untersucht die Metaethik Konzepte und Begründungsmethoden.⁸

2. Zusammenhang von islamischem Recht und Ethik

Da in dieser Einzelstudie die Konzentration auf der islamischen Normenlehre liegt, soll auf den Zusammenhang von islamischem Recht und Ethik eingegangen werden. George Hourani schreibt hierzu, der *fīqh* befasse sich mit dem menschlichen Verhalten. Beurteilungen (*ḥukm*, pl. *aḥkām*)⁹ seien in den schriftlichen Quellen für jede Art von Handlungen festgelegt

5 Gert, „Morality“, 2.

6 Reuter, „Ethik“, 15 f.

7 Dabrock, „Konkrete Ethik“, 19.

8 Al-Attar, *Islamic Ethics*, 18.

9 Für das arabische Wort *ḥukm* gibt es zahlreiche Übersetzungen ins Deutsche. Neben „Beurteilung“ bedeutet *ḥukm* auch „Anordnung“, „Befehl“, „Bestimmung“, „Entscheidung“, „religiöses Gebot“, „Urteil“ und „Vorschrift“.

oder angedeutet und bestimmten, ob eine Handlung von Gott entweder befohlen, empfohlen, erlaubt, missbilligt oder verboten sei. Somit sei der *fiqh* in seinen Einzelheiten (*furū'*) die normative Rechtslehre, die theoretisch in der Lage sei, das göttliche Urteil über jede Kategorie menschlicher Handlungen zu entdecken. Aber der *fiqh* habe auch einen grundlegenderen Teil, nämlich die Wissenschaft der Rechtsprinzipien (*uṣūl al-fiqh*), die in einer allgemeineren Art die Belege für die Regeln des *fiqh* untersuche – die Bedingungen der Gültigkeit der Quellen und der Methoden der Interpretation und Erweiterung der Quellen.¹⁰ Somit sind normative Urteile über moralische Handlungen Thema der *fiqh*-Literatur, und daher ist die Frage, wie bestimmte Handlungen bewertet werden, Gegenstand des *fiqh*. Die Bedeutung und der Grund normativer Urteile ist wiederum Gegenstand des *uṣūl al-fiqh*. Dementsprechend sind Fragen der normativen Ethik Gegenstand in Werken über *fiqh* und Fragen der Metaethik Gegenstand in Werken über *uṣūl*.¹¹

Frederick S. Carney schreibt diesbezüglich von einer weitgehenden Verflechtung der Religion, des Rechts und der Ethik in einer gemeinsamen Scharia, da im Islam sowohl die rechtlichen als auch die moralischen Verpflichtungen weitestgehend aus denselben Begründungen abgeleitet würden und sich in ihren Forderungen erheblich überschnitten. Zudem werde die Begründung zu einem erheblichen Teil als der offenbarte Wille Gottes – im Koran und in der Sunna – aufgefasst. Dies bedeute jedoch nicht, dass islamische Ethik und islamisches Recht als ein einfaches Ablesen von Koran und Sunna zu verstehen seien. Dennoch sei es möglich, Koran und Sunna als vollständig normativ in dem Sinne zu akzeptieren, dass sie Prinzipien der Verpflichtungen liefern und doch in einigen Interpretationstraditionen Raum lassen, um ein eigenes Urteil bei der Bestimmung des Inhalts zusätzlicher Regeln der Verpflichtung, die nicht im Koran und in der Sunna zu finden sind, einfließen zu lassen.¹²

Auch A. Kevin Reinhart argumentiert, das islamische Recht sei grundlegender für die islamische Ethik als die islamische Theologie oder Philosophie. Er betont, dass das islamische Recht der zentrale Bereich des islamischen ethischen Denkens sei. Das islamische Recht sei nicht bloß Jurisprudenz im engeren Sinne, sondern auch ein ethisches und erkenntnistheoretisches System von großer Feinheit und Ausgereiftheit. Zum Pro-

10 Hourani, *Reason and Tradition*, 136.

11 Al-Attar, *Islamic Ethics*, 17.

12 Carney, „*Islamic Ethics*“, 161.

zess der Rechtsfindung schreibt Reinhart weiterhin, das Gesetz werde nicht erlassen, sondern verstanden, nicht produziert, sondern entdeckt und formuliert. Der Prozess der Rechtsfindung habe zum Ziel, die Bedeutung der Offenbarung für das menschliche moralische Leben zu verstehen. Hierbei gehe man von einer großen, aber begrenzten Menge an Daten aus, die das Rohmaterial für den Transformationsprozess von einem Offenbarungsbericht in eine moralische beziehungsweise gesetzliche Norm darstellen. So sei der Prozess der Rechtsfindung die disziplinierte Suche nach einer für eine gegebene Situation oder Handlung angemessenen Beurteilung.¹³

Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass dies einzelne Sichtweisen auf den Zusammenhang von islamischem Recht und islamischer Ethik sind. Es ist durchaus auch in anderen Disziplinen der islamischen Tradition über ethisch gutes und richtiges Handeln nachgedacht und diskutiert worden, was sich wiederum auch in den unterschiedlichen Werken al-Ġazālīs widerspiegelt.

3. Verortung der Person al-Ġazālīs und dessen ethischer Diskussion

Al-Ġazālī wurde um das Jahr 450/1058 in Ṭabarān geboren, einer Kleinstadt im Gebiet Tūs, welches sich über den Nordosten des gegenwärtigen Irans erstreckte.¹⁴ Seine frühe religiöse Ausbildung erhielt al-Ġazālī in Ṭabarān, seiner Geburtsstadt. In seinen Jugendjahren begab er sich nach

13 Reinhart, „Islamic Law“, 186–188.

14 Tūs war Teil der persischsprachigen Region Ḥurāsān, die im heutigen Westen Afghanistan und Osten des Irans lag und eine Provinz des islamischen Kalifenreiches darstellte. Die Städte in Ḥurāsān galten als Zentren der islamischen Gelehrtenkultur. Nišāpūr war die Hauptstadt Ḥurāsāns und wurde im 5./11. Jahrhundert der Mittelpunkt der muslimischen theologischen Schule der Ašariten. Die genannte Schule wurde nach 462/1070 sehr bedeutsam, unter anderem weil sie von höchsten staatlichen Stellen gefördert wurde. Der Großwesir Niżām al-Mulk – ebenso wie al-Ġazālī ein sāfi'i'scher Gelehrter und aus dem Gebiet Tūs stammend – errichtete in den bedeutendsten Städten des Reiches Bildungsstätten – die sogenannten Niżāmiyya madrasas – für die höhere Berufsausbildung, unter anderem für die Bereiche der islamischen Rechtswissenschaft und der Theologie. Viele der wichtigsten Lehrämter an diesen Bildungsstätten wurden an aš'aritische Theologen vergeben. Diese Religionspolitik war von zentraler Bedeutung für die Ausbreitung der aš'aritischen Theologie in der Zeit des 5./11. und des 6./12. Jahrhunderts. Die Sāfi'i'ten aus dem Gebiet Tūs gelangten zu Lebzeiten al-Ġazālīs in hohe Ämter und hatten erheblichen Einfluss. Vor diesem Hintergrund ist al-Ġazālīs eindrucksvolle Karriere zu verstehen. Siehe Griffel, „Al-Ġazālī“, 290 f.

Nīšāpūr, wo er bei dem bekannten und angesehenen Rechtsgelehrten und Theologen Abū l-Ma‘ālī ‘Abdallāh al-Ğuwaynī (419/1028–478/1085) an der dort gegründeten Niżāmiyya *madrasa* studierte. Al-Ğazālī entwickelte sich unter al-Ğuwaynī zu einem ausgezeichneten Studenten und begann schon bald, in der Lehre zu helfen und auch Lehrbücher für die Kurse seines Lehrers zu verfassen. Im Jahr 483/1091 wurde er von Niżām al-Mulk auf ein Lehramt in Bağdād an der dortigen Niżāmiyya *madrasa* berufen. Während seiner Zeit in Bağdād ging al-Ğazālī Schülerzahl in die hunderte und man kann sagen, dass er in dieser Zeit der in Bağdād bedeutendste öffentliche Intellektuelle war. Im Jahr 487/1095, vier Jahre nach seiner Berufung auf das Lehramt in Bağdād, begab sich al-Ğazālī nach Damaskus, um im Jahr 490/1097 nach Ṭabarān, seiner Geburtsstadt, zurückzukehren, wo er eine private kleine *madrasa* gründete. Im Jahr 499/1106 nahm al-Ğazālī ein Lehramt an der Niżāmiyya *madrasa* in Nīšāpūr an, welches bereits sein Lehrer al-Ğuwaynī bekleidet hatte. Al-Ğazālī kehrte jedoch ein paar Jahre später wieder nach Ṭabarān zurück und starb dort schließlich im Jahr 505/1111.¹⁵

Al-Ğazālīs wesentliches Anliegen war während seines gesamten Lebens ein ethisches, nämlich die Suche nach der Antwort auf die Frage nach der richtigen Verhaltens- beziehungsweise Handlungsweise des einzelnen Menschen, und das gewiss aus einer religiösen Perspektive. In diesem Rahmen hat al-Ğazālī drei theologische Disziplinen konzipiert – die Charakterethik (*ahlāq*), die Theologie (*kalām*) und die Rechtslehre (*fīqh*).¹⁶ Al-Ğazālī kann als eine sehr komplexe Figur bezeichnet werden. Seine zahlreichen Schriften unterscheiden sich sowohl in ihren Inhalten und Schwerpunkten als auch in ihren Sprachstilen sehr voneinander. Zudem verfasste al-Ğazālī nie eine klare, erklärende Zusammenfassung seiner eigenen dogmatischen Theologie.¹⁷

Grundsätzlich ist al-Ğazālī der theologischen Schule der Aš’arīten zuzuordnen.¹⁸ Doch seine tatsächliche Beziehung zur traditionellen theologi-

15 Griffel, „Al-Ğazālī“, 291–294.

16 Hourani, *Reason and Tradition*, 135; Frank, *Al-Ghazālī*, 5.

17 Frank, *Al-Ghazālī*, 3.

18 Die theologische Schule der Aš’arīten wurde von Abū l-Hasan al-Aš’arī, geboren um 260/873–4 in Baṣra, gegründet und schließlich nach ihm benannt. Die theologische Schule der Aš’arīten wurde unter den ‘Abbāsīden offenbar zur vorherrschenden Schule in den arabischsprachigen Teilen des Reiches. Im Allgemeinen waren ihre Anhänger mit der šāfi’ītischen Rechtsschule verbunden. Mit dem Aufkommen der Seldschuken und hierbei besonders durch den Großwesir Niżām al-Mulk (Regierungszeit

schen Schule der Ašarīten ist vielschichtig und gibt Anlass zu Diskussionen. Die gängigste Meinung hierzu ist, dass al-Ġazālī die zentralen Thesen der Ašarīten vollständig beibehalten habe, in der Folge aber bestimmte Änderungen vornahm.¹⁹ Neueste Studien zeigen, dass al-Ġazālī – teilweise unter philosophischem Einfluss – komplexe Formen des Subjektivismus entwickelte.²⁰ Al-Ġazālī argumentierte diesbezüglich, dass es egoistische Motive gebe, die Werturteile hervorriefen, dass diese aber indirekt und unbewusst sein, letztendlich jedoch zu akzeptierten ethischen Regeln führen könnten, die dem ersten Anschein nach nicht egoistisch sind.²¹

In seinem *Mustaṣfā* befasste al-Ġazālī sich mit der Theorie der Quellen und Methoden zur Ableitung von Normen. Er verfasste es während seiner Lehrtätigkeit in Nišāpūr und stellte es im Jahr 503/1109 – zwei Jahre bevor er starb – fertig.²² Wie erwähnt, ist die Theorie der Methoden und der Quellen des Wissens über die Beurteilungen Gegenstand des *uṣūl al-fiqh*, sodass al-Ġazālī die Bestandteile hauptsächlich in diesem Werk behandelte. Hier folgt al-Ġazālī den klassischen Linien der šāfi’ītischen Schule. Sein Werk zeichnet sich durch eine klare Darstellung aus, was sicherlich ein Grund dafür ist, dass es bis heute im Lehrplan der islamischen Rechtswissenschaft zu finden ist.²³

4. Zwei unterschiedliche Theorien zur Erkenntnis des moralischen Wertes

Wie eingangs dargestellt, sind zentrale Fragen im Bereich der Ethik Fragen danach, was gute und richtige Handlungen ausmacht. Von grundlegender Bedeutung sind demnach auch Fragen danach, woran erkannt beziehungsweise woher gewusst werden kann, was gute und richtige Handlungen sind, dementsprechend auch, was böse, schlechte und falsche Handlungen sind und daraus folgend, welche Handlungen als geboten, als verboten oder als erlaubt angesehen werden können. Diese Fragen schließen die grundlegen-

454/1063–484/1092) erhielt die Schule der Ašarīten offizielle Unterstützung. Hierzu Watt, „Abu l-Hasan al-Ash’arī“, 1:694 f. und Watt, „Al-Ash’ariyya“, 1:696.

19 Frank, *Al-Ghazālī*, 3.

20 Für eine ausführlichere Darstellung der theologischen Schule der Ašarīten und des Subjektivismus siehe Kapitel 4.2.

21 Shihadeh, „Psychology“, 2. Für die detaillierte Argumentation al-Ġazālīs siehe Kapitel 5 in diesem Artikel.

22 Hourani, *Reason and Tradition*, 150; Watt, „Al-Ghazālī“, 2:1040.

23 Hourani, *Reason and Tradition*, 161.

de die Frage nach dem moralischen Wert mit ein: Was ist das gemeinsame Element in all dem, das als gut und somit als richtig bezeichnet wird, und was ist das gemeinsame Element in all dem, das als böse und schlecht und somit als falsch bezeichnet wird? Dieses Problem wurde schon früh unter muslimischen Theologen thematisiert, und so war eine der bedeutendsten Debatten, die in islamischen intellektuellen Kreisen in der frühen abbasidischen Periode geführt wurden, die Diskussion um die Frage nach der Natur des moralischen Wertes.²⁴

Zu einem großen Teil ging es bei dieser Diskussion um die Frage nach der Beurteilung des Guten und des Bösen. Man diskutierte hierbei insbesondere darüber, ob sich zum einen moralische Wertebegriffe auf reale und objektive charakteristische Eigenschaften beziehungsweise auf Wesensmerkmale, die Handlungen oder Dingen inhärent sind, beziehen oder nicht, und zum anderen, ob moralische Urteile durch unabhängige Vernunft (*al-aql al-mustaqill*) erkannt und begründet werden können oder nicht. Im Wesentlichen standen sich hier zwei Haupttheorien gegenüber. Dies war auf der einen Seite die Theorie der mu'tazilītischen theologischen Schule und auf der anderen Seite die Theorie der ašarītischen theologischen Schule. Die Mu'taziliten und die Ašariten nahmen zwei sehr unterschiedliche Standpunkte bezüglich der beiden genannten Aspekte ein.²⁵ Im Folgenden soll nun genauer auf die beiden Theorien und auf ihre jeweiligen Ansichten über die Natur des moralischen Wertes eingegangen werden.

4.1 Mu'tazilische Theorie zu *tahsīn* und *taqbiḥ*

Die Mu'taziliten stellen eine religiöse Bewegung dar, die in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts in Baṣra von Wāṣil ibn 'Aṭā' (gest. 131/748) gegründet und schließlich zu einer der wichtigsten theologischen Schulen des Islam wurde.²⁶ Nach der von ihnen vertretenen Theorie haben bestimmte Werte, so beispielsweise Gerechtigkeit, eine reale Existenz, und zwar unabhängig sowohl von dem Willen einzelner Menschen als auch von dem Willen Gottes.²⁷ So sind für die Mu'taziliten moralische Werte reale charakteristische Eigenschaften beziehungsweise reale Wesensmerkmale von Handlungen,

24 Hourani, *Reason and Tradition*, 57 f.

25 Shihadeh, *Ethics*, 45. Siehe hierzu auch Shihadeh, „Psychology“, 1.

26 Gimaret, „Mu'tazila“, 7:783.

27 Hourani, *Reason and Tradition*, 57.

und zwar unabhängig von subjektiven Entscheidungen, Urteilen, Gefühlen oder Sitten sowohl des Beobachtenden als auch des Handelnden und egal ob menschlich oder göttlich. Die Sichtweise der Mu'taziliten kann als Objektivismus oder auch als ethischer Realismus bezeichnet werden. Zudem vertreten die Mu'taziliten die Meinung, dass einige ethische Wahrheiten durch ungestützte Vernunft erkannt werden können, andere ethische Wahrheiten jedoch nur mit Hilfe der Offenbarung (*naql*), wobei dieses Wissen unmittelbar (*darūrī*) oder diskursiv (*nażarī*) zustande kommen kann. Außerdem sind in der Ethik der Mu'taziliten die grundlegenden ethischen Prinzipien universell, was bedeutet, dass sie unveränderlich sind und gleichermaßen für alle Handelnden – also sowohl für Gott als auch für die Menschen – gelten.²⁸ Man kann behaupten, dass die Mu'taziliten Rationalisten sind, da sie die Meinung vertreten, dass dem Menschen bestimmte Erkenntnisse allein durch den Verstand zugänglich sind, auch ohne oder vor jeder Offenbarung. So ist der Rationalismus auch im Bereich der Ethik für die Mu'taziliten von entscheidender Bedeutung, denn für die Mu'taziliten ist der Mensch allein durch seinen Verstand fähig zu wissen, was moralisch gut oder schlecht ist.²⁹

Innerhalb der mu'tazilischen Schule entwickelten sich zwei unterschiedliche Strömungen hinsichtlich der Natur des moralischen Wertes. Dies waren zum einen die bağdädischen Mu'taziliten, die eine Form des ethischen Absolutismus vertraten. Diese waren der Meinung, dass moralische Werte von Handlungen reale charakteristische Eigenschaften beziehungsweise reale Wesensmerkmale im Wesen von Handlungen darstellen und somit sowohl von den Konfigurationen (*wağh*) der Handelnden als auch von den Folgen der Handlungen unbeeinflusst sind. Nach dieser Ansicht sind beispielsweise Töten oder Lügen schlecht und damit absolut verboten, unabhängig von einzelnen Konfigurationen. Die andere Strömung innerhalb der mu'tazilischen Schule waren die başrischen Mu'taziliten, die den ethischen Absolutismus der bağdädischen Mu'taziliten ablehnten. Die başrischen Mu'taziliten waren der Meinung, dass ethische Beurteilungen von Konfigurationen, unter denen Handlungen ausgeführt werden, abhängen. So ist nach Ansicht dieser Strömung beispielsweise das Zufügen von Schmerzen nur unter bestimmten Umständen schlecht, und zwar dann,

28 Shihadeh, *Ethics*, 47 f.

29 Gimaret, „Mu'tazila“, 7:791 f.

wenn durch das Zufügen von Schmerzen weder ein Schaden abgewendet noch ein Nutzen herbeigeführt wird.³⁰

4.2 Aš'arītische Theorie zu *tahsīn* und *taqbīh*

Die Theorie der Mu'tazilīten, die besagt, dass moralische Werte reale charakteristische Eigenschaften beziehungsweise reale Wesensmerkmale von Handlungen seien, wurde von den Aš'arīten vehement zurückgewiesen. Sie lehnen demnach den moralischen Objektivismus und somit auch den Rationalismus der Mu'tazilīten scharf ab. Ihrer Meinung nach beziehen sich moralische Werte nicht auf reale Eigenschaften von Handlungen, da diese – so beispielsweise Gerechtigkeit – keine objektive Realität hätten. Dementsprechend ist es ihrer Meinung nach auch nicht möglich, durch unabhängige Vernunft moralische Wahrheiten in Handlungen oder Dingen wahrzunehmen beziehungsweise zu erkennen.³¹ Die klassische Kritik der Aš'arīten richtete sich hauptsächlich gegen den ethischen Absolutismus der bağdādischen Mu'taziliten.³² Im Folgenden soll nun untersucht werden, ob und wie ethisches Denken anhand al-Ġazālīs *Mustasfā* entwickelt werden kann.

5. Al-Ġazālīs Argumentation zur Erkenntnis des moralischen Wertes

Al-Ġazālī bekräftigt die Ansicht der theologischen Schule der Aš'arīten. In einer Art Streitgespräch führt er hier unterschiedliche Meinungen beziehungsweise Lehrsätze der Mu'tazilīten an, die er anschließend jeweils kritisch hinterfragt und zudem durch eigene Argumente widerlegt. Auch hier ist zu erkennen, dass al-Ġazālīs Kritik sich vornehmlich gegen den ethischen Absolutismus der bağdādischen Mu'taziliten richtet.³³

Al-Ġazālī schildert demgemäß zunächst die mu'tazilītische Meinung, dass das Gutsein und das Bösesein Eigenschaften beziehungsweise Charakteristiken aus sich selbst heraus für das Gute und das Böse seien (*al-husnu wa-l-qubḥu wasfāni ḍātiyyāni li-l-ḥasani wa-l-qabīhi*), dass also moralische

30 Shihadeh, *Ethics*, 47 f.

31 Shihadeh, *Ethics*, 49 f.

32 Vasanou, *Moral Agents*, 2.

33 Shihadeh, *Ethics*, 85.

Werte reale charakteristische Eigenschaften beziehungsweise reale Wesensmerkmale von Handlungen und Dingen sind und weiterhin, dass diese zwangsläufig in einigen Dingen durch den Verstand begreifbar seien (*mudrakan bi-darūrati l-aqli fī ba’di l-ašyā’i*), dass es also möglich ist, durch unabhängige Vernunft moralische Wahrheiten in Handlungen und Dingen wahrzunehmen.³⁴

Dieser Meinung der Mu’taziliten widerspricht al-Ġazālī daraufhin deutlich. So bestreitet er dreierlei in der Argumentation der Mu’taziliten. Zunächst wendet er sich gegen die Meinung der Mu’taziliten, dass die Existenz des Guten und Bösen eine Eigenschaft beziehungsweise eine Charakteristik aus sich selbst heraus sei (*ammā l-awwalu wa-huwa dāwā kawnihi wasfan dātiyyan*). Seiner Meinung nach sei dies ein willkürliches Urteil, welches durch die Vernunft nicht zugänglich sei (*fa-huwa tahakkumun bi-mā lā yu’qalu*). In diesem Zusammenhang führt al-Ġazālī das Beispiel des Lügens an. So fragt er, wie das Lügen aus sich selbst heraus schlecht sei, wenn durch dieses das Blut des Propheten geschützt werden könnte (*al-kidbu kayfa yakūnu qubḥuhu dātiyyan wa-law kāna fihi iṣmatu dami nabiyyin*). In diesem Fall sei das Lügen gut, ja sogar verpflichtend (*la-kāna hasanan bal wāġibān*). Dieses Beispiel zeigt, dass Lügen nach Meinung al-Ġazālīs nicht in allen Fällen und deshalb auch nicht an sich beziehungsweise aus sich selbst heraus schlecht ist.³⁵

Die zweite Angelegenheit, die er hier bestreitet, ist die Äußerung der Mu’taziliten, dass dies – die Eigenschaft beziehungsweise die Charakteristik des Schlechten aus sich selbst heraus – für die Vernunftbegabten zwangsläufig bekannt sei (*wa-t-tānī – fī qawlikum inna dālika mimmā ya’lamuhu l-uqalā’u bi-d-darūrati*). Kritisch fragt er nach, wie sich das eingebildet werden könne, während er dies mit ihnen disputiere (*wa-kayfa yutaṣawwaru dālika wa-naḥnu nunāzi’ukum fihi*) und dies somit – nach Meinung al-Ġazālīs – für Vernunftbegabte nicht zwangsläufig bekannt sein kann.³⁶

Die dritte von al-Ġazālī angeführte Angelegenheit ist die Meinung der Mu’taziliten, dass, wenn die Vernunftbegabten über etwas einer Meinung seien, dieses ein entschiedenes Argument dafür sei und ein Beweis für dessen unvermeidliche Existenz (*wa-t-tāliṭu – fī ẓannikum anna ‘uqalā’ā law ittafaqū ‘alayhi la-kāna dālika huḡgatan maqtū’an biḥā wa-dalīlan ‘alā kawnihi ḥarūriyyān*). Vielmehr, so führt al-Ġazālī etwas später aus,

34 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 114.

35 Ebd.

36 Ebd.

sei es möglich, dass sie in etwas übereinstimmten, das überhaupt nicht zwangsläufig so sei (*bal yağūzu an yaqa'a l-ittifāqu minhum 'alā mā laysa bi-ḍarūriyyin*). Bei der zweiten und der dritten Angelegenheit argumentiert al-Ġazālī somit hauptsächlich gegen die Ansicht der Mu'tazilīten, durch unabhängige Vernunft moralische Wahrheiten in Handlungen oder Dingen erkennen zu können.³⁷

Etwas später in seinem Text führt er eine weitere Meinung der Mu'tazilīten an, die er anschließend ebenfalls deutlich kritisiert und mit eigenen Argumenten widerlegt. So schreibt er, die Mu'tazilīten behaupteten, sie wüssten definitiv, dass, wenn eine Person die Wahl habe, sich zwischen der Wahrheit und der Lüge zu entscheiden, diese Person, wenn diese vernunftbegabt sei, die Wahrheit vorziehe und zu ihr geneigt sei (*na'lamu qaṭ'an anna man istawā 'indahu ṣ-ṣidqu wa-l-kidbu āṭara ṣ-ṣidqa wa-māla ilayhi in kāna 'āqilan*).³⁸

Dieser Meinung widerspricht al-Ġazālī nachdrücklich. Seine Kritik richtet sich hier wiederholt gegen die Meinung der Mu'tazilīten, dass durch unabhängige Vernunft moralische Wahrheiten in Handlungen oder Dingen wahrgenommen werden können. Er schreibt hierzu, was die Anwendung dieser unter den Menschen zirkulierenden Formulierungen betreffe, so leite sie sich von persönlichen Interessen her (*fa-ammā iṭlāqu n-nāsi hādihi l-alfāzi fī-mā yadūru baynahum fa-yustamaddu min al-aqrāḍi*). Er ist also der Meinung, dass Entscheidungen der Menschen immer auf Grundlage ihrer persönlichen Interessen getroffen werden. Al-Ġazālī führt weiter aus, dass die persönlichen Interessen subtil seien und somit verborgen und nur die kritischen Forscher sie wahrnehmen (*wa-lākin qad tadiqqu l-aqrāḍu wa-tahfā fa-lā yatanabbahu lahā illā l-muhaqqiqūna*). Seiner Meinung nach gibt es für diesen Irrtum beziehungsweise diese Einbildung drei Ursachen (*wa-hiya ṭalāṭatu maṭāratin yaḡlaṭu l-wahmu fīhā*).³⁹

Eine Ursache sei, dass der Mensch das als schlecht bezeichne, was seinem persönlichen Interesse entgegenwirke (*inna l-insāna yuṭalliqu isma l-qubḥi 'alā mā yuhālifu ḡaradāhu*), auch wenn es dem persönlichen Interesse eines anderen entspreche (*wa-in kāna yuwāfiqū ḡaraḍa ġayrihi*), wobei der Mensch aber nicht auf andere achte (*min ḥayṭu innahu lā yaltafitu ilā l-ġayri*). Al-Ġazālī fährt fort, dass jeder Charakter eingenommen von sich selbst und geringschätzend gegenüber anderen sei (*fa-inna kullu ṭab'in*

37 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 114 f.

38 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 115.

39 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 116.

mašrūfun bi-nafsihi wa-mustahaqirun li-ġayrihi). Menschen setzen den Begriff „schlecht“ also für alles ein, was ihren Zielen entgegenwirkt, weil sie egoistisch sind.⁴⁰ Er argumentiert hier, dass alle moralischen Urteile auf die subjektiven Erwägungen des Eigeninteresses reduzierbar sind, genauer gesagt, auf die Zustimmung und auf den Widerspruch zu den Zielen des Handelnden. Dies stellt eine entscheidende Wendung zum Emotivismus dar, den al-Ġazālī als Alternative zum Objektivismus der Mu'taziliten vertritt.⁴¹

Es stellt sich sodann jedoch die Frage, wie durch die Ašariten erklärt wird, warum Menschen auch Handlungen ausführen, die nicht egoistisch, sondern altruistisch und selbstlos erscheinen. Die klassischen Ašariten argumentieren hier, dass dieses Verhalten durch einfache psychologische Faktoren motiviert ist, und zwar hauptsächlich durch allgemeine Sympathie und den Wunsch nach Anerkennung und Lob.⁴² So gibt auch al-Ġazālī als Grund für solch ein altruistisches Verhalten die Abwehr des Leidens an, das den Menschen aufgrund des gattungsbedingten Mitgefühls überkomme (*li-dafi l-adā lladī yalhaqu l-insāna min riqqati l-ġinsiyyati*). Der Mensch stelle sich selbst in diesem Unglück vor (*al-insānu yuqaddiru nafsahu fī tilka l-baliyyati*). Zudem habe der Mensch das Verlangen nach Anerkennung für seine Wohltätigkeit (*talabu t-tanā'i 'alā iħsānihi*).⁴³

Als weitere Ursache führt al-Ġazālī an, dass das Zuhören in der Kindheit wie die Gravierung in den Stein sei, und so werde es in das Selbst beziehungsweise in das eigentliche Wesen eingepflanzt (*wa-s-samā'u fī ʂ-ṣigari ka-n-naqṣu fī l-haġari fa-yanġarisu fī n-nafsi*). So kann es sein, dass einem Menschen seit der Kindheit auf dem Weg der Erziehung und Anweisung vorgetragen werde, dass die Lüge schlecht sei und es nicht erwünscht sei, sich der Lüge zu nähern (*fa-innahu ulqiya ilayhi mundu ʂ-ṣiba 'alā sabili t-ta'dībi wa-l-iršādi anna l-kidba qabīḥun lā yanbaġī an yaqduma 'alayhi aħadun*). Al-Ġazālī argumentiert also, dass Meinungen und Ansichten sich von Kindheit an einprägen können, auch wenn diese nicht richtig sind.⁴⁴

Eine weitere von al-Ġazālī gesehene Ursache ist die Möglichkeit der Einbildung. So schreibt er, ein Großteil der Kühnheit der Kreaturen röhre von diesen Einbildungen her, denn die Einbildung ergreife mit Macht Besitz

40 Ebd.

41 Hourani, *Reason and Tradition*, 55.

42 Shihadeh, *Ethics*, 76.

43 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 118.

44 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 116 f.

vom Selbst (*akṭaru iqdāmi l-halqi bi-sababi hāḍihī l-awhāmī fa-inna l-wahma 'azīmu l-isti'lā'i 'alā n-nafsi*). Al-Ġazālī gibt ein eingängiges Beispiel dafür, wie stark Einbildungen wirken können. Eine Person vermeide Honig, wenn er dunkel sei, weil sie denke, dieser sei schmutzig (*tanfiru n-nafsu 'an al-'asli idā šubbiha li-annahu waġada l-istiqdār*). Die Einbildung überwältige sie, bis das Essen schließlich unmöglich sei (*wa-yagħlibu l-wahmu ḥattā yata'addaru l-aklu*). Der Verstand urteile unter trügerischer Einbildung (*ḥakama l-aqlu bi-kidbi l-wahmi*). Al-Ġazālī stellt hier also dar, dass eine Täuschung des Verstands durch Einbildung möglich ist.⁴⁵

Die Theorie der Ašarīten besagt, dass alle Werte durch den Willen Gottes bestimmt werden. Dieser Theorie zufolge ist es immer die Entscheidung Gottes, was gut und was schlecht ist. Diese Vorstellung kann als theistischer Subjektivismus bezeichnet werden. Allgemein bezieht sich der Begriff *Subjektivismus* auf Theorien, die besagen, dass Werte von Handlungen oder Dingen von Meinungen oder Einstellungen der Betrachtenden bestimmt werden. Im klassischen Islam nahm der Subjektivismus die Form des theistischen Subjektivismus an mit der Vorstellung, dass Handlungen oder Dinge durch die Beurteilung Gottes entweder gut oder schlecht sind. Nach dieser Vorstellung macht Gott durch seine Entscheidung Handlungen und Dinge für die Menschen gut oder schlecht. Folglich ist das, was Gott für die Welt wünscht und verordnet, gut und richtig.⁴⁶

Al-Ġazālī betont, dass keine Beurteilung vorliege, wenn es diese Ansprache durch den Gesetzgeber – also Gott – nicht gäbe (*fa-in lam yūġad hāḍā l-hiṭābu min aš-ṣāri'i fa-lā ḥukma*). Der Verstand könne weder das Gute noch das Schlechte erkennen (*fa-li-hāḍā qulnā: al-aqlu lā yuḥassīnu wa-lā yuqabbiḥu*). Al-Ġazālī vertritt demnach entschieden die Meinung, dass es keine Beurteilungen für Handlungen vor dem Erscheinen der Offenbarung gegeben habe (*wa-lā ḥukma li-l-afḍali qabla wurūdi š-ṣāri'i*).⁴⁷

Durch die in diesem Kapitel dargestellte Argumentation al-Ġazālīs wird deutlich, dass er die Theorie der theologischen Schule der Ašarīten vertritt. Dennoch sei hier darauf hingewiesen, dass er die Position der klassischen Ašarīten weiterentwickelte. In seiner Argumentation wurde deutlich, dass er der Meinung ist, dass alle moralischen Urteile auf die subjektiven Erwägungen des Eigeninteresses reduzierbar sind, was eine entscheidende

45 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 117.

46 Hourani, *Reason and Tradition*, 57–59.

47 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 112.

Wendung zum Emotivismus darstellt, den al-Ġazālī als Alternative zum Objektivismus der Mu'taziliten vertritt.⁴⁸

6. Al-Ġazālīs Begründung einer Handlungstheorie

Nachdem die Frage erörtert wurde, wie aus ašarītischer und hierbei im Besonderen aus al-Ġazālīs Sicht erkannt beziehungsweise woher gewusst werden kann, wie man moralisch gut handelt, stellt sich im Zusammenhang mit der Handlungstheorie die Frage, was letztendlich moralisch gutes Handeln und was moralisch gutes Verhalten ist. Die Handlungstheorie stützt sich somit auf die Erkenntnistheorie.

Für die Ašarīten ist die Grundlage der Erkenntnis des Guten und des Bösen in jeglicher Hinsicht das offenbare Gesetz. Somit ist das, was Gott gebietet, verpflichtend, das, was Gott erlaubt, gut und das, was Gott verbietet, schlecht.⁴⁹ Ganz im Sinne der Ašarīten definiert al-Ġazālī in seinem *Mustaṣfā* unter dem Titel „die wirkliche Bedeutung der Beurteilung“ (*haqīqatu l-hukmi*) sein Verständnis einer Beurteilung. So schreibt er, die Beurteilung sei eine Äußerung in der Ansprache der Offenbarung, wobei diese in Verbindung mit den Handlungen der Verpflichteten stehe (*anna l-hukma 'indanā ibāratun 'an hiṭābi š-ṣari' idā ta'allaqa bi-afāli l-mukallafina*). Das Verbotene sei das, worüber gesagt werde: Unterlasst es und macht es nicht (*fa-l-harāmu huwa l-maqūlu fihi: itrukūhu wa-lā tafalūhu*); die Verpflichtung sei durch die Äußerung markiert: Macht es und unterlasst es nicht (*wa-l-wāḍibu huwa l-maqūlu fihi: ifalūhu wa-lā tatrūkūhu*); und das Erlaubte durch die Äußerung: Wenn ihr wollt, macht es, und wenn ihr wollt, unterlasst es (*wa-l-mubāḥu huwa l-maqūlu fihi: in ši'tum fa-ifalūhu wa-in ši'tum fa-itrukūhu*).⁵⁰

Auf Grundlage der Ansicht, dass moralische Werte in Beziehung zum Willen und zum Gebot Gottes verstanden werden müssen, entwickelten die Ašarīten eine göttliche Gebotstheorie. Der eigentliche Bezugspunkt der Ašarīten liegt somit im überweltlichen Status der Offenbarung, die für die Ašarīten die Quelle für Pflichten und Verhaltensregeln darstellt.⁵¹

48 Shihadeh, „Psychology“, 6.

49 Gimaret, „Mu'tazila“, 7:792.

50 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 112.

51 Shihadeh, *Ethics*, 53.

Nach Ansicht der Aš'arīten können einige Glaubenswahrheiten, ebenso wie moralische Werte, nur durch die Offenbarung gewusst werden.⁵²

Die Aš'arīten setzen moralisches Handeln mit dem Einhalten der Verhaltensregeln – also den Pflichten und Empfehlungen, die aus den göttlichen Vorschriften abgeleitet werden – gleich. Die Offenbarung stellt für die Aš'arīten folglich die einzige beziehungsweise die primäre Quelle für moralisches Wissen dar. Die Aufgabe der Menschen ist es demnach, die offenbarten Texte auszulegen, die Vorschriften in den offenbarten Texten zu reflektieren und zu verstehen, wie diese anzuwenden sind. Diese Aufgabe fällt hauptsächlich in den juristischen Bereich.⁵³ In den meisten gelehrt Kreisen des klassischen sunnitischen Islam setzte sich die Theorie der Aš'arīten durch. Dieses Ergebnis hatte schließlich weitreichende Konsequenzen im Recht und in anderen Bereichen der islamischen Zivilisation.⁵⁴

7. Konzept des *taklīf* (religiöse Verpflichtung)

Im Bereich des islamischen Rechts bezeichnet der Begriff *taklīf* die Verpflichtung zur Einhaltung der religiösen Vorschriften.⁵⁵ So bedeutet der Begriff *taklīf* die Tatsache, dass Gott seinen Geschöpfen Pflichten auferlegt und sie somit einem Gesetz unterwirft.⁵⁶ Grundsätzlich stellt sich auch im Zusammenhang mit dem Konzept des *taklīf* die Frage, woher die Menschen die Pflichten, die ihnen durch Gott auferlegt sind, kennen. Hier unterscheiden sich die Mu'taziliten und die Aš'ariten in ihren Antworten. Der wichtigste Unterschied zwischen diesen beiden Schulen liegt auch hier in der Bedeutung, die sie der Vernunft zuschreiben.⁵⁷

Für die Mu'taziliten ist die Erkenntnis der Pflichten sowohl durch den Verstand als auch durch die Offenbarung möglich. So gibt es den Mu'taziliten zufolge zwei Arten des *taklīf* – zum einen die Verpflichtung, die durch den Verstand bekannt ist (*taklīf 'aqlī*) und zum anderen die Verpflichtung, die durch die Offenbarung bekannt ist (*taklīf samī*). Ihrer Meinung nach ist beispielsweise durch die Vernunft die Verpflichtung zur Auf-

52 Schmidtke, „Theologie“, 179.

53 Shihadeh, *Ethics*, 53.

54 Hourani, *Reason and Tradition*, 57.

55 Weiterhin bezeichnet der Begriff *taklīf* die Rechtsfähigkeit und das Gebot Gottes. Zudem wird der Begriff *taklīf* mit „Verpflichtung“ und „Auferlegung“ übersetzt.

56 Gimaret, „Taklīf“, 10:138.

57 Nasir, „Taklīf“, 292.

richtigkeit bekannt. Durch die Offenbarung bekannt sind ihrer Meinung nach die speziellen religiösen Pflichten, wie beispielsweise die täglichen fünf Gebete. Die Ašariten hingegen sind der Meinung, dass keine Verpflichtung durch die Vernunft bekannt ist, sodass ihrer Meinung nach das offenbarte Gesetz (*hiṭāb aš-ṣar*) die einzige Grundlage für die Erkenntnis der Verpflichtungen ist.⁵⁸ Der Ansicht der Ašariten entsprechend schreibt al-Ġazālī hierzu, die Beurteilung sei auf die Ansprache zurückzuführen (*wa-annahu (al-ḥukma) yargū'u ilā l-hiṭābi*), und so gebe es keine Beurteilung und keinen Befehl außer durch den Schöpfer, also Gott (*fa-lā ḥukma wa-lā amra illā lahu*).⁵⁹

Das entsprechende, von dem Verb *kallafa* – was unter anderem „beauftragen“ oder „übertragen“ bedeutet – abgeleitete Passivpartizip *mukallaf* wird für denjenigen Menschen verwendet, der diesem Gesetz unterworfen ist, und bezeichnet in diesem Zusammenhang jedes Individuum, das Kenntnis über den gesamten Bereich des Gesetzes hat.⁶⁰ Entsprechend schreibt al-Ġazālī in seinem *Mustasfā*, der, dem die Bestimmung auferlegt werde, sei der *mukallaf* (*al-maḥkūmu 'alayhi wa-huwa l-mukallafu*), und zwar unter der Bedingung, dass der *mukallaf* vernunftbegabt beziehungsweise im Vollbesitz der Geisteskräfte sei, sodass er die Ansprache begreifen und verstehen könne (*śarṭuhu an yakūna 'āqilan yafhamu l-hiṭāba*).⁶¹

8. Prinzip des *maṣlaḥa* (Gemeinwohl)

Beim theistischen Subjektivismus, der, wie gezeigt wurde, hauptsächlich von den Ašariten vertreten wird, ergibt sich das Problem, einen Bezug zur Gesellschaft beizubehalten. Die Position, dass, was auch immer Gott befiehlt und verbietet, gut und schlecht beziehungsweise richtig und falsch ist, bekräftigt die Bedeutung des Offenbarungswissens bei der Festlegung von Entscheidungen. Es stellt sich hier jedoch die Frage, wie mit Fällen, in denen die offenbarten Texte nicht eindeutig sind und mit Fällen, über die die offenbarten Texte nichts aussagen, umgegangen werden kann. Es ist hier unabdingbar, dass Rechtsgelehrte über das offenbarte Recht hinausgehen, wenn dieses neuen oder veränderten gesellschaftlichen Umständen

58 Gimaret, „Taklīf“, 10:138 f.

59 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 157.

60 Gimaret, „Taklīf“, 10:138.

61 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 158.

nicht gerecht werden kann.⁶² Aus diesem Grund waren die Rechtsgelehrten schon früh mit der Frage konfrontiert, in welcher Weise das offenbarte Gesetz auf neue Situationen angewendet werden kann, sodass eine gültige Verbindung zur Offenbarung herstellt wird und gleichzeitig Lösungen für dort nicht angesprochene Fälle gefunden werden können.⁶³ Eine mögliche Lösung für derartige Fragen kann das Konzept des *maṣlaḥa* bieten. Im islamischen Recht stellt *maṣlaḥa* ein Konzept des Gemeinwohls und des öffentlichen Interesses dar. So wird alles, was das menschliche Wohl fördert und was zur Abwendung von Schaden (*mafsada*)⁶⁴ beiträgt, mit *maṣlaḥa* gleichgesetzt.⁶⁵

Wie bereits dargestellt, wird der rationalistische Objektivismus mit den Mu'taziliten und der theistische Subjektivismus mit den Aš'ariten in Zusammenhang gebracht. Diese Dichotomie gilt jedoch nicht notwendigerweise bei der Haltung eines Gelehrten bezüglich der Beurteilung der Anwendung von *maṣlaḥa* in der Rechtsfindung. So gehört unter anderem al-Ğazālī, obwohl dieser den Aš'ariten zugerechnet wird, zu den Hauptbefürwortern der Verwendung von *maṣlaḥa* für noch nie dagewesene Fälle – dies jedoch ausschließlich innerhalb der Methode der Analogie (*qiyās*).⁶⁶ Al-Ğazālīs Lehrer al-Ğuwaynī wird als der erste erwähnt, der seine Aufmerksamkeit auf das Konzept des *maṣlaḥa* lenkte. In al-Ğazālīs Schriften wird die Idee des *maṣlaḥa* schließlich erstmals als ausgereiftes Konzept greifbar, wobei wohl auch andere Gelehrte zu dieser Zeit zu der Entwicklung dieses Konzeptes beigetragen haben müssen.⁶⁷

In seinem *Mustaṣfā* legt al-Ğazālī dar, dass *maṣlaḥa* im engeren Sinne als die Förderung von Nutzen (*manfa'a*) und die Abwendung von Schaden (*mađarra*) definiert werden kann. Es sei der Ausdruck für den Grundsatz

62 Opwis, *Maṣlaḥa*, 31 f.

63 Opwis, *Maṣlaḥa*, 28.

64 Der arabische Begriff *mafsada* wird ins Deutsche wörtlich übersetzt mit „schimpfliche Tat“ oder „Ursache der Schlechtigkeit“. Er leitet sich vom arabischen Verb *fasada* ab, das unter anderem mit „schlecht“, „verdorben sein“ oder „falsch sein“ übersetzt wird. Im Zusammenhang mit dem Prinzip des *maṣlaḥa* stellt der Begriff *mafsada* einen Gegensatz zu dem Begriff *maṣlaḥa* dar. In diesem Fall wird der Begriff *mafsada* eher mit „Schaden“ oder „Beschädigung“ übersetzt. Siehe hierzu Khadduri, „Maṣlaḥa“, 6:738.

65 Ebd. Ins Deutsche übersetzt bedeutet *maṣlaḥa* unter anderem „förderliche Sache“, „Heil“, „Wohl“, „Nutzen“ oder „Interesse“. Das Wort *maṣlaḥa* leitet sich von dem Verb *ṣalaḥa* ab, was unter anderem „gut sein“, „richtig sein“ und „zulässig sein“ bedeutet.

66 Opwis, *Maṣlaḥa*, 31.

67 Khadduri, „Maṣlaḥa“, 6:739.

der Herbeiführung des Nutzens oder der Abwehr des Schadens (*ma'nā l-maṣlahati – ammā l-maṣlahatu fa-hiya 'ibāratun fī l-aṣli 'an ḡalbi manfa'atīn aw dafi maḍarratīn*). Im weiteren Sinne stellt *maṣlaḥa* jedoch den letztlichen Zweck der Offenbarung dar. Al-Ġazālī schreibt hierzu, seiner Meinung nach sei mit *maṣlaḥa* die Bewahrung der Zwecke der Offenbarung gemeint (*na'nī bi-l-maṣlahati l-maḥāfiẓata 'alā maqsūdi š-šarī*) und zu den Zwecken der Offenbarung gehörten die Erhaltung der Religion (*dīn*), des Lebens (*nafs*), der Vernunft (*'aql*), der Nachkommenschaft (*nasl*) und des Besitzes (*māl*). Was immer die Bewahrung dieser fünf Grundsätze umfasse, sei *maṣlaḥa* (*fa-kullu mā yataḍammanu hifẓa hādīhi l-uṣūli l-ḥamsati fa-huwa maṣlaḥatun*) und alles, was diese Grundsätze verfehle, sei *mafsada* – ein Schaden – und dessen Abwehr sei *maṣlaḥa* (*wa-kullu mā yufawwitu hādīhi l-uṣūla fa-huwa mafṣadatun wa-dafuhā maṣlaḥatun*). Zu diesen fünf genannten Grundsätzen schreibt al-Ġazālī ergänzend, ihre Bewahrung falle in die Kategorie der Notwendigkeiten (*wa-hādīhi l-uṣūlu l-ḥamsatu hifżuhā wāqi'un fī rutbati d-darūrāti*).⁶⁸

Al-Ġazālī ist der Meinung, dass normative Ethik ausschließlich innerhalb des *uṣūl al-fiqh* betrieben werden könne und zwar vor allem durch Schriftexegese. Die primären Quellen, die al-Ġazālī für die Festlegung von Verhaltensregeln akzeptiert, sind der Koran, die Hadithe, der Konsens (*iğmā*) und die Analogie (*qiyās*)⁶⁹. Normalerweise stützt *qiyās* sich auf Beurteilungen, die ausdrücklich in einer oder mehreren bestimmten Aussagen in den ersten beiden genannten Quellen festgelegt sind. Al-Ġazālī ist jedoch der Meinung, dass *qiyās* auch auf allgemeineren Richtlinien beruhen kann, die sich induktiv aus den Quellen der Offenbarung ableiten lassen. Es handelt sich hierbei um die Zwecke der Offenbarung, die dem Interesse der Menschen in einer allgemeinen Weise dienen, nämlich, wie bereits erwähnt, der Erhaltung der Religion, des Lebens, der Vernunft, der Nachkommenschaft und des Besitzes. Für al-Ġazālī stellt dies demnach eine Form des *qiyās* dar, jedoch schränkt er ein, dass diese Form nur in Fällen angewendet werden darf, die bestimmte strenge Bedingungen erfüllen. Seiner Meinung nach kann das Prinzip des *maṣlaḥa* nur angewendet wer-

68 Al-Ġazālī, *Mustasfā*, 416 f. Siehe hierzu auch Khadduri, „Maṣlaḥa“, 6:739.

69 Bei der Methode des *qiyās* wird ein bestimmter Fall, für den eine Beurteilung durch die schriftlichen Quellen vorliegt, mit dem Ziel untersucht, einen Rechtsgrund (*il-la šarīyya*) für die Anwendbarkeit der Beurteilung des Falles zu ermitteln. Dieser Rechtsgrund kann daraufhin genutzt werden um weitere Beurteilungen für andere Fälle festzulegen, für die es keine schriftlichen Beurteilungen in der Offenbarung gibt. Siehe Shihadeh, *Ethics*, 68.

den, wenn eine bestimmte Handlung notwendig ist, um einen dieser fünf genannten wesentlichen Zwecke der Offenbarung zu erhalten. In Fällen, in denen eine Handlung einem Interesse dient, das die Schrift weder befürwortet noch ablehnt und das unter keines der fünf Zwecke des Gesetzes fällt, darf keine Beurteilung in Bezug auf sie getroffen werden, argumentiert al-Ġazālī, da dies seiner Meinung nach eine unbegründete Gesetzgebung darstellen würde. Für al-Ġazālī müssen die Leitlinien des menschlichen Handelns den primären Quellen der Offenbarung vollständig untergeordnet sein. Und selbst dann kann seiner Meinung nach auf diesen Ansatz nur in außerordentlich schwerwiegenden Fällen zurückgegriffen werden.⁷⁰

Al-Ġazālī bestätigt somit die Verwendung des *qiyās* als Methode der juristischen Argumentation. Seiner Meinung nach ist die Anwendung des Konzeptes des *maṣlaḥa* innerhalb der Anwendung der Methode des *qiyās* zulässig. Er begründet dies damit, dass das Erreichen von *maṣlaḥa* eine Notwendigkeit ist, und entwickelt zu diesem Zweck die Lehre von der Notwendigkeit als Mittel, mit dem der letztliche Zweck der Offenbarung realisiert werden kann. Al-Ġazālī argumentiert, dass im Falle der Notwendigkeiten keine Abhängigkeit von einer Textreferenz nötig sei. Zur Zeit von al-Ġazālī war das Prinzip des *maṣlaḥa* somit zu einem eindeutigen Rechtskonzept geworden, auf dessen Grundlage Rechtsgelehrte rechtliche Entscheidungen treffen konnten.⁷¹

9. Schlussfolgerung

Ziel dieses Artikels war die Erschließung zentraler ethischer Theorien eines Autoren der klassischen Periode, wobei die theologische Ethik der ašarītischen Schule im Vordergrund und das Hauptaugenmerk auf der islamischen Normenlehre lag. Hierfür wurde das Werk *Mustaṣfā* von al-Ġazālī untersucht.

Es wurde deutlich, dass al-Ġazālī sehr klar die Meinung der ašarītischen theologischen Schule vertritt, nach der alle Werte durch den Willen Gottes bestimmt werden, und es somit auch keine Beurteilungen von Handlungen vor der Herabsendung der Offenbarung habe geben können. Dennoch zeigte sich, dass al-Ġazālī die Position der klassischen Ašarīten weiterentwickelte. In dem untersuchten Werk stellte al-Ġazālī heraus, dass alle

70 Shihadeh, *Ethics*, 68 f.

71 Khadduri, „Maṣlaḥa“, 6:739.

moralischen Urteile auf die subjektiven Erwägungen des Eigeninteresses reduzierbar seien. Dies stellt eine entscheidende Wendung zum Emotivismus dar, den al-Ğazālī als Alternative zum Objektivismus der Mu'taziliten vertritt.

Al-Ğazālī entwickelte, aufbauend auf seine Erkenntnistheorie, eine Handlungstheorie, die in diesem Artikel ebenfalls analysiert wurde. Hierbei wurde seine Ansicht deutlich, dass moralisches Handeln mit den Pflichten und Empfehlungen, die aus dem offenbarten Gesetz hervorgehen, gleichzusetzen ist.

Es ist erkennbar, dass die aš'arītische Position, wie sie von al-Ğazālī vertreten wird, bei heutigen Fragestellungen, die so nicht in den offenbarten Schriften thematisiert worden sind, an ihre Grenzen stößt, und es somit häufig schwierig ist, einen Bezug zur Gesellschaft beizubehalten. Einen Ansatzpunkt bietet hier das von al-Ğazālī erstmals als ausgereiftes Konzept beschriebene Prinzip des *maṣlaḥa*, welches das Gemeinwohl und das öffentliche Interesse in den Vordergrund stellt. In welcher Form dieses jedoch heute auf aktuelle gesellschaftliche Fragestellungen angewendet und dabei dennoch ein Bezug auf die offenen Quellen beibehalten werden kann, bleibt weiterhin zu untersuchen.

Bibliographie

- Al-Attar, Mariam. *Islamic Ethics. Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*. New York/London: Routledge, 2010.
- Carney, Frederick. „Some Aspects of Islamic Ethics“. *The Journal of Religion* 63/2 (1983): 159–174.
- Dabrock, Peter. „Konkrete Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive“. In *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*, Hg. Michael Roth und Marcus Held. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018. 19–40.
- Frank, Richard M. *Al-Ghazālī and the Ash'arite School*. Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 15. Durham/London: Duke University Press, 1994.
- al-Ğazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, Hg. Muḥammad al-Aṣqar, 2 Bde. Beirut: Al-Resalah, 1997.
- Gert, Bernard und Joshua Gert. „The Definition of Morality“. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Metaphysics Research Lab Stanford University, 2020.
- Gimaret, Daniel. „Mu'tazila“. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.
- Gimaret, Daniel. „Taklīf“. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.

- Griffel, Frank. „Al-Ğazālī als Kritiker“. In *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*, Hg. Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2017. 289–313.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Khadduri, Majid. „Maşlaḥa“. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.
- Nasir, Mohamad Nasrin. „The Concept of "Taklīf" according to Early Ash'arite Theologians“. *Islamic Studies* 55/3 (2016): 291–299.
- Opwis, Felicitas. *Maşlaḥa and the Purpose of the Law. Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Studies in Islamic Law and Society 31. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- Reinhart, Kevin A. „Islamic Law as Islamic Ethics“. *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983): 186–203.
- Reuter, Hans-Richard. „I. Grundlagen und Methoden der Ethik“. In *Handbuch der Evangelischen Ethik*, Hg. Wolfgang Huber, Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter. München: Beck, 2015. 11–19.
- Schmidtke, Sabine. „Rationale Theologie“. In *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Hg. Rainer Brunner. Stuttgart: Kohlhammer, 2016. 167–190.
- Shihadeh, Ayman. „Psychology and Ethical Epistemology. An Ash'arī Debate with Mu'tazili Ethical Realism, 11th-12th C.“ *Journal of Arabic and Islamic Studies* 20 (2020): 1–21.
- Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Islamic Philosophy, Theology and Science 64. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- Vasalou, Sophia. *Moral Agents and their Deserts. The Character of Mu'tazilite Ethics*. Oxford/Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Watt, William Montgomery. „Al-Ash'ariyya“. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.
- Watt, William Montgomery. „Al-Ash'arī, Abu l-Hasan“. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.
- Watt, William Montgomery. „Al-Ghazālī“. *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Leiden: Brill, 1986.