

Hafez's Approach towards the Problem of Moral Judgment

Masoud Faryamanesh¹

(pp 75 to 86)

Received: 27.07.2018; Accepted: 14.08.2018

Abstract


This paper studies the approach of Hafez towards the problem of moral judgment, according to current ethical terms. It is shown that Hafez's verses confirm a moral approach in normative ethics, which can be identified as virtue-based ethics. This approach is opposed to deontology and consequentialism, and it emphasizes on the virtues, or moral character. In moral judgment, one should theoretically consider moral character instead of rules, duties or consequences of actions. The paper discusses that the Hafez's virtue ethics approach, in itself, makes moral judgment practically impossible or very difficult; and avoids moral judgment, at least, for three reasons: a) the problem of moral judgment is an epistemological gap; b) the purpose of morality is to act correctly, which opposes moral judgment. Hence, according to Hafez, self-purification is prior to attempt to enjoin others; c) human life is totally under domination of fatality.

Key words

Virtue ethics, moral judgment, epistemological gap, fairness, fatalism.

¹ Academy of Persian Language and Literature,

E-mail: faryamanesh.masoud@gmail.com

 Copyright © The Author(s); This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) License. Homepage: www.spektrumiran.com

رویکرد حافظ به مسأله داوری اخلاقی

مسعود فریامنش^۱

(صص ۷۵ تا ۸۶)

تاریخ دریافت: ۲۰۱۸/۷/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۲۰۱۸/۸/۱۴

چکیده

موضوع این مقاله بررسی رویکرد حافظ به داوری اخلاقی است. نخست نشان داده‌ایم که ابیات حافظ مؤید نظریه‌ای در اخلاق هنجاری است که امروزه از آن به نظریه اخلاق فضیلت تعبیر می‌شود و در برابر دو نظریه وظیفه‌گروی اخلاقی و نتیجه‌گروی اخلاقی قرار می‌گیرد. به موجب این نظریه، ظاهر عمل، حکم آن را از لحاظ حسن و قبح تعیین نمی‌کند، و از این رو، در داوری اخلاقی – البته در مقام نظر – بیش از هر چیز بایستی به باطن و منش اخلاقی فاعل نگریست. سپس نشان داده‌ایم که همین رویکرد فضیلت‌گروانه حافظ، داوری اخلاقی را – در مقام عمل – امری ناممکن و یا سخت دشوار جلوه می‌دهد و حافظ را وامی‌دارد که، دست‌کم، به سه دلیل از داوری اخلاقی پرهیز کند: الف) در داوری اخلاقی با خلاء معرفتی مواجهیم؛ ب) اخلاق اساساً برای عمل کردن است نه داوری کردن، و از این رو، اصلاح خود بر اصلاح دیگری تقدم دارد؛ ج) اعمال و احوال انسان تحت سیطره کامل تقدیر، اعم از جبر الهیاتی و جبر روان‌شناختی است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق فضیلت، داوری اخلاقی، خلاء معرفتی، اصل انصاف، تقدیرگرایی.

^۱ فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ایمیل: faryamanesh.masoud@gmail.com

Das moralische Urteil bei Hafiz

Masoud Faryamanesh¹

(S. 75–86)

Eingegangen: 27.07.2018; Angenommen: 14.08.2018

Zusammenfassung


Dieser Beitrag untersucht den Zugang von Hafiz zum Problem moralischer Urteile anhand gegenwärtiger ethischer Begrifflichkeiten. Es wird gezeigt, dass Hafiz' Verse eine moralische Perspektive innerhalb der normativen Ethik bestätigen, die als tugendethischer Ansatz identifiziert werden kann. Dieser Ansatz steht im Gegensatz zum Deontologismus und zum Konsequentialismus und betont Tugenden bzw. den moralischen Charakter. Bei moralischen Urteilen sollte man sich theoretisch auf den Charakter statt auf Regeln, Pflichten oder Handlungskonsequenzen stützen. Der Beitrag legt dar, dass der tugendethische Ansatz von Hafiz moralisches Urteilen an sich praktisch unmöglich oder zumindest äußerst schwierig macht – und moralisches Urteilen aus mindestens drei Gründen vermeidet:

- a) Das Problem moralischer Urteile ist eine erkenntnistheoretische Lücke;
- b) Das Ziel der Moral besteht im richtigen Handeln, was moralischen Urteilen entgegensteht. Daher ist gemäß Hafiz die Selbstreinigung der Aufforderung an andere vorzuziehen;
- c) Das menschliche Leben steht vollständig unter der Herrschaft des Schicksals.

Schlüsselwörter

Tugendethik, moralisches Urteil, erkenntnistheoretische Lücke, Fairness, Fatalismus.

¹ Akademie für Persische Sprache und Literatur,
E-Mail: faryamanesh.masoud@gmail.com

 Copyright © Der/Die Autor(en); Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz lizenziert.
Homepage: www.spektrumiran.com

Das moralische Urteil bei Hafis¹

Masoud Faryamanesh²

Herrn Professor Mostafa Malekiyan , gewidmet.

Das Thema dieses Artikels ist das moralische Urteil und die zusammenhängenden Elemente in dem *Diwan* von Hafis. Zur Förderung dieses Urteils aus dem Diwan haben wir versucht, herauszufinden, ob es möglich ist, Antworten auf neue Fragen der modernen Ethik aus dem Diwan zu gewinnen, die auch Hafis' Vorstellung darstellen können. Da wir in dieser Forschung die Geschichte mit neuen Fragen überprüfen, entspricht die Natur der Forschung einer erneuten Lektüre der Geschichte in ihrem traditionellem Sinne. Wir versuchen, nämlich einige Moralgesetze von Hafis mit Hilfe von modernen Idiomen zu analysieren und Fragen zu stellen, deren Antwort sowohl die Moraltheorie von Hafis als auch seinen Gesichtspunkt über das moralische Urteil erscheinen lässt.

Als die erste Frage wollen wir feststellen, was in dem *Diwan* als das Kriterium des Guten und Bösen betrachtet wird. Mit anderen Worten: was bezeichnet Hafis bei einem moralischen Urteil und bei dem Unterscheiden zwischen moralischen Guten und Bösen als den wichtigsten Faktor: die Handlung (wie im Deontologismus) oder die Motivation (wie in der Tugendpolitik) oder die Konsequenzen und Folgen (wie im Konsequentialismus)?

¹ Übersetzt von Parastoo Khanbani, Islamic Azad University, Central Branch.

² Persian Language and Literature Academy, email: faryamanesh.masoud@gmail.com

Die Fragen sind von der Bedeutung, weil die Antwort, die wir in dem *Diwan* finden, zeigt, was Hafis von dem moralischen Gesetz hält und ob er diesen Begriff als einen komplizierten oder überhaupt möglichen Begriff betrachtet.

Wir finden wohl die klarste Antwort auf diese Fragen in den Versen, in denen Hafis ein geistiges innerliches Leben nicht auf der äußerlichen Handlung beruhend, sondern auf deren Reinheit und Tugendhaftigkeit stützend sieht. Deswegen verlangt er von seinem Leser, dass er nicht auf die Äußerlichkeiten achtet, was von den charakteristischen Merkmalen der Asketen ist³, sondern die innerliche Absicht bewerten sollte. Anders gesagt: was bei Hafis das Gute und Böse in Hinsicht der Moral unterscheidet, ist vor allem die innerliche und wahre Absicht, nämlich die Beweggründe, Motive und Seele des Menschen.

Ein Vers dient uns hier als Beispiel dafür, dass Hafis' Aufmerksamkeit in Moral mehr auf die innerliche Moral der handelnden Person gerichtet ist als auf die Handlung an sich oder auf deren Folgen und Konsequenzen:

چون طهارت نبود کعبه و بتخانه یکیست / نبود خیر در آن خانه که عصمت نبود⁴

Angesichts des oben erwähnten Verses können wir uns vorstellen, dass Hafis daran glaubt, dass nicht die äußerliche Handlung, sondern die innerliche Reinheit oder Tugend bestimmt, was gut oder böse ist. Deswegen sollen wir bei einem moralischen Urteil besonders auf das Innere der Menschenseele schauen. Auch einige andere Verse deuten darauf hin, dass Hafis beim moralischen Urteil einen großen Wert auf das Unterscheiden zwischen der äußerlichen Handlung und inneren Absicht legt. Er verlangt zum Beispiel in einem Vers von einem, dem nur die äußerliche, anscheinend fehlerhafte Handlung von anderen genügt, um sie zu verurteilen, dass er bei diesem Urteil auf die innere Absicht schaut:

کمال صدق محبت ببین نه نقص گناه / هر که بی هنر افتد نظر به عیب کند⁵

Oder in einem anderen Vers sagt er einem tadelnden oberflächlichen Beobachter, der Hafis für seine Handlung verurteilt:

در شأن من به دُردکشی ظن بد میر / کالوده گشت جامه ولی پاکدامن⁶

In diesen Versen sieht man, dass Hafis nicht nur das Äußere und Innere unterscheidet, sondern in seinen Augen das moralische Urteil auf dem

³ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 72/ 1. (Bemerkung: Die Zitate aus dem Hafisischen Diwan sind so: die linke Zahl ist die Nummer von Ghaseln und die rechte Zahl ist Verszahl)

⁴ Ebenda, 213/ 6.

⁵ Ebenda, 188/ 2.

⁶ Ebenda, 335/ 4.

Innerlichen beruht. Besonders der letzte Vers weist darauf hin, dass die äußerliche Handlung seine innerliche Tugend nicht verletzt. Einer der bedeutendsten Verse, die offenbar auf die Tugendhaftigkeit von Hafis hindeuten, ist ein Vers, in dem er, mit seiner moralischen Intelligenz, die Absicht und Motivation und nicht die äußerliche Handlung als das Wesentliche für ein moralisches Urteil bezeichnet:

بر آستانه میخانه گر سری بینی / مزن به پای که معلوم نیست نیت او^۷

So können wir von allem, was bisher gesagt wurde, zu dem Ergebnis kommen, dass in dem *Diwan* von Hafis das moralische Urteil, theoretisch gesehen, (Siehe: die Fortsetzung des Artikels), in Hinsicht des inneren Zustands des Menschen gestaltet werden soll und nicht in Hinsicht der Handlung an sich und deren Konsequenzen.

In allen oben erwähnten Versen stellen wir fest, dass Hafis Anschauung über das moralische Urteil große Ähnlichkeit mit einer Theorie über die normative Ethik hat, die heute in der Moralphilosophie als Tugendethik bezeichnet wird. Das benötigt diese Erklärung, dass in der Tugendethik, deren Wurzeln auf die Werke und Denkansätze von Plato und auch Aristoteles zurückzuführen sind, und die als Gegensatz zu zwei Theorien des moralischen Deontologismus und Konsequentialismus steht, das Kriterium für das moralische Gute und Böse, die Absicht und Motivation, besser gesagt, die Seele und der Charakter des Menschen sind. Auf diese Weise entspricht der Begriff „richtige Handlung“, dem Begriff „Tugend“ oder „dem inneren Zustand“, des Menschen. Nach dieser moralischen Theorie hat der innere Zustand, der der Ursprung unserer Handlung ist, eine wesentliche Bedeutung. Der absolute Deontologismus oder absolute Konsequentialismus können uns nicht zeigen, ob etwas moralisch richtig ist.⁸

Mit dieser Erklärung kann man sagen, dass die Gedichte von Hafis eine Art von Tugendhaftigkeit behalten, wonach das Kriterium des Guten und Bösen die Reinheit und Tugendhaftigkeit der Seele ist und in einem moralischen Urteil und in der Bewertung der Richtigkeit der Handlung die Absicht des Menschen eine wesentliche Rolle spielt. Eine andere Frage lautet: ist mit so einer moralischen Anschauung in dem *Diwan* von Hafis ein moralisches Urteil überhaupt möglich? Diese Frage kann so beantwortet werden: obwohl Hafis' Gedichte die Seele und Absicht des Menschen als

⁷ Ebenda, 397/ 5.

⁸ Für ausführliche Erklärung über Tugendethik siehe: Frankena, William. K., *Ethics*, Englewood cliffs: Prentice-Hall, 1963, S. 47-54.

das Kriterium für das Gute und Böse der menschlichen Handlungen sehen, taucht hier aber ein Problem auf: genau diese tugendorientierte Anschauung macht ein moralisches Urteil in der Praxis fast unmöglich.

Mit weiteren Untersuchungen in dem *Diwan* von Hafis können wir folgenden Argumente finden, die diese Theorie bestätigen:

- 1) Der epistemologische Spalt in einem moralischen Urteil: in dem *Diwan* gibt es anscheinend zwei Gebiete, auf denen es einen epistemologischen Spalt herrscht und dieser Spalt an sich ein moralisches Urteil unmöglich macht. Der eine Spalt gibt es auf dem Gebiet der gegenwärtige Moralzustand des Menschen und der andere auf dem Gebiet seines zukünftigen Moralzustands⁹. Über das erste Gebiet gehen wir noch einmal auf den letzten Vers zurück:

بر آستانه میخانه گر سری بینی / مزن به پای که معلوم نیست نیت او¹⁰

Obwohl Hafis in diesem Vers das Erkennen der guten oder bösen Handlung von der Absicht und dem innerlichen Zustand des Menschen abhängig sieht, aber meint er auch zugleich, dass das Wissen der Absicht und den gegenwärtigen Moralzustand eines Menschen nicht möglich ist. Das heißt: das ist zwar richtig, dass die Absicht des Menschen das Kriterium der Richtigkeit oder Nichtrichtigkeit seiner Handlung ist, aber was hier problematisch ist, ist die Tatsache, dass Menschen als Beobachter und Richter keinen Zugang zu dem Inneren von anderen Menschen haben und nicht wissen, was bei denen hinter der Kulisse passiert und dabei mit einem epistemologischen Spalt konfrontiert sind. Deswegen sollen wir über den gegenwärtigen Moralzustand der Menschen schweigen und kein Urteil abgeben. Aber der zweite Grund, warum ein moralisches Urteil unmöglich wird, ist die Stelle, wo wir über die moralische Vergangenheit und Zukunft von anderen mit einer epistemologischen Spalt konfrontiert sind.

نامیدم مکن از سابقه لطف ازل / تو پس پرده چه دانی که که خوب است و که زشت¹¹

Aufgrund des oben erwähnten Verses ist uns die Moral in der Zukunft, mit anderen Worten, die Erlösung oder Nichterlösung der handelnden Person (durch die Einwirkung der göttlichen Gnade oder Indignation) verborgen.

Was also hier als der Grund für diesen epistemologischen Spalt betrachtet wird, ist der göttliche Akt, das heißt, die Gnade oder Indignation

⁹ Es kann auch so einen epistemologischen Spalt in der Vergangenheit der Menschen geben; das betrifft aber nicht unser Thema in diesem Artikel.

¹⁰ Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 397/ 5.

¹¹ Ebenda, 78/ 5.

Gottes und nicht die Handlungen, Motivationen und innerliche Absicht einer Person. Deswegen ist es möglich, dass einer, den wir in seinen gegenwärtigen Zustand als böse bezeichnen, in der Zukunft durch Gottes Gnade erlöst wird. Es gibt auch diese Möglichkeit, dass einer, der in dem gegenwärtigen Zustand in unseren Augen (als ein Beobachter der Moral) gut ist, durch Gottes Indignation nicht erlöst wird. Und von diesem gegenwärtigen und zukünftigen Zustand weiß nur Gott Bescheid; und wir wissen nicht, wer bei Gott, dem Allwissenden, und mit seinen Kriterien, gut oder böse ist, weil wir nur Menschen und keine Götter sind. Anders ausgedrückt können wir nur dann von den verborgenen Handlungen und Stimmungen der Menschen und deren gegenwärtigen und zukünftigen Moralzustand Bescheid wissen, wenn wir an die Stelle Gottes treten und die Menschen durch seine Augen betrachten. So steht Hafis Erachtens das moralische Urteil außerhalb des menschlichen Wissens und nur Gott kann so ein Urteil abgeben und jeder Versuch auf diesem Gebiet steht im Widerspruch mit der Verehrung Gottes und gleicht der Ungläubigkeit. Aus diesem Grund sieht so ein weiser Gelehrte wie Hafis, gleichgesinnt mit Abū Sa'īd abi l-ḥayr, dem freimütigen Scheich aus ḥorāsān, der das Richten als Blasphemie betrachtet¹² die Lösung darin, dass die Menschen versuchen sollen, sich selbst zu verbessern und das Richten über das Gute und Böse, Gott und den „Auferstehungstag“ überlassen, den Tag, an dem die Wahrheit auftaucht und der wahre Richter der Welt die Maske von dem Gesicht der Guten oder Bösen runterfallen lässt:

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید / شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد¹³

گوییا باور نمی‌دارند روز داوری / کاین همه قلب و دغل در کار داور می‌کنند¹⁴

2) Die Moral braucht man, um danach zu handeln und nicht um über anderen zu richten: der zweite Grund für die Unmöglichkeit eines moralischen Urteils ist in dem *Diwan* von Hafis die Tatsache, dass Hafis Erachtens die Menschen die Moral brauchen, um danach zu handeln und nicht um anderen zu beurteilen. Anders gesagt: nach Hafis hat eine Selbstverbesserung Vorrang vor der Verbesserung der Anderen. Jeder trägt Verantwortung für seine eigene Handlung und nicht für die Handlung von Anderen. Es liegt auf der Hand, dass die Moral insbesondere in der Welt

¹² Siehe: Moḥammad ibn-i Monawwar, *Asrār ot-towḥīd fī maqāmāt-e abī sa'īd-e ab-e l-ḥayr*, Mohammad Reza Shafiee Kadkani (Hrsg.), Teheran: Agah, 1366, 1/ S. 284.

¹³ Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, S. 129/7.

¹⁴ Ebenda, 194/3.

der Traditionen immer auf die Entwicklung der Tugend und Prinzipien gerichtet ist, wonach man handeln soll; Prinzipien, die auf verschiedenen Weisen wie durch Erziehung und Bildung und persönliches Streben zu gewinnen sind. Es ist also nicht zu bezweifeln, dass ein moralisches Leben immer mit einer Neigung zu guten Taten, Handlung nach hochwertigen Prinzipien in verschiedenen Umständen und das Vermeiden der sinnlichen Niedrigkeiten verbunden ist.

Der *Diwan* von Hafis (obwohl es in erster Linie eine Gedichtsammlung ist) besteht aus Versen, die auf moralische Gesetze (wie das Vermeiden von Heuchelei, Egoismus; Verleumdung, Fanatismus usw.) beziehen.

Wie jeder andere gewissenhafte Gelehrte glaubt auch Hafis daran, dass die Moral mehr als mit Richten und Beurteilen, mit der Entwicklung der niederen Seele zur göttlichen Seele verbunden ist. Hafis glaubt, dass man große Geschicklichkeiten und Anstrengungen benötigt, um so einen Lebensstil zu gewinnen.

Wenn wir diejenige Gedichte von Hafis berücksichtigen, die moralische Prinzipien beinhalten, bemerken wir, dass er einerseits an moralischen Gesetzen und Prinzipien wie Freundlichkeit, Vermeidung von Egoismus, Fanatismus, Heuchelei und Beleidigung der anderen festhält; und andererseits kein moralisches Urteil abzugeben will. Und genau diese Konzeption von der Moral veranlasst, dass Hafis den scheinheiligen Asketen, der sich selbst als erlöst sieht und Hafis wegen seiner äußerlichen Handlung tadelt, daran erinnert, dass man ein moralisches Leben, nicht durch Beurteilung der Handlung von anderen Menschen, sondern durch sein Streben nach Selbstverbesserung erlangt.

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست / که آبروی شریعت بدین قدر نرود^{۱۵}

Diese beeindruckende Bedeutung ist in zwei Versen ausgedrückt und zeigt, dass Hafis eine Priorität auf die Selbstverbesserung und nicht auf die Verbesserung der anderen setzt (was eine moralische Handlung voraussetzt) und man kann behaupten, dass er bei dem Dichten dieser Verse von Koran inspiriert war.

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت / که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت
من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را کوش / هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت^{۱۶}

¹⁵ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez-e Šams od-dīn Moḥammad Hāfez-e Šīrāzī*, Mohammad Qazvini - Qasem Ghani (Hrsg.), Teheran: Gol Āzīn, 1387, 224/ 6.

¹⁶ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 75/ 1-2.

Aus diesem Grund kommen wir zu der Schlussfolgerung, dass Hafis mit der Inspiration von Koran empfiehlt, dass man moralisch richtende und tadelnde Verurteilungen mit der Absicht, anderen zu verbessern, vermeiden und sich selbst verbessern soll, weil jeder nur für seine eigene Handlung verantwortlich ist. Das ist eine Auffassung, die uns an den sehr bekannten Koranvers¹⁷ und einen Spruch von Imam ‘Alī¹⁸ erinnert:

Diese Versen von Hafis und diese Koranverse und Überlieferungen verweisen darauf, dass der Mensch selbst wohl unbewusst eine Neigung zum Sündigwerden hat und deswegen sich möglichst um die Verbesserung seiner Fehlerhaftigkeiten und Mängel bemühen soll und nicht um die Verbesserung der Fehler von anderen, indem er seine eigene Fehler ignoriert.

Auch psychologisch gesehen sind diejenige, die das Leben von anderen unter die Lupe nehmen und ihre eigene Fehler übersehen, nicht mehr fähig, ein moralisches Leben zu führen und versäumen ihre eigene Verantwortung für ein bedeutungsvolles Leben.

تو نیک و بد خود هم از خود بپرس / چرا دیگری بایدت محتسب¹⁹

Es muss auch hinzugefügt werden, dass genau Hafis' Überzeugung von der persönlichen Verpflichtung ihn zum Befolgen des Prinzips von Gerechtigkeit führt. Sogar wenn der Mensch diese Fähigkeit besitzen würde, die innerliche Absicht von anderen wahrzunehmen und von allen verborgenen Handlungen der anderen Bescheid zu wissen, und die Religion ihn auch dazu berechtigt hätte, die anderen zu beurteilen, behinderte ihn nach Hafis das Prinzip der Gerechtigkeit von so einer Beurteilung, weil nach diesem Prinzip ein Mensch selbst nach den Empfehlungen handeln soll, die er den anderen mitgibt; und wenn er jemandem etwas untersagt, soll er selbst das vermeiden.

مرا که نیست ره و رسم لقمه پرهیزی / چرا مذمت رند شرابخواره کنم²⁰

¹⁷ Der *Koran*, 16: 164; Ebenda, 74: 38.

¹⁸ Der Satz von Imam ‘Alī lautet: Leute! Wohl denen, die nur ihre eigene Mängel sehen und die Mängel der anderen nicht enthüllen. Wohl denen, die zu Hause sitzen und ihre eigene Mahlzeit essen und Gott gehorchen und über ihre eigene Sünde weinen und sind mit ihren eigenen Angelegenheiten beschäftigt, sodass die anderen vor ihren Beschädigung geschützt sind). Siehe: *Nahj al-Balāgha*, Seyyed Jafar Shahidi (Hrsg.), Teheran: ‘Elmī wa Farhangī, 1370, S. 185f.

¹⁹ Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, qaṭa‘āt.

²⁰ Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez Šams od-dīn Moḥammad Ḥāfez-e Šīrāzī*, Mohammad Ghazvini-Qasem Ghani (Hrsg.), Teheran: Gol-Azin, 1387, 350/3; Siehe auch dazu: Ḥāfez, *Dīwān-e Ḥāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 342/8, in dieser Korrektur ist der erste Vers dieses Gedichts so geschrieben:

مرا که از زر تمغاست ساز و برگ معاش / چرا مذمت رند شرابخواره کنم

So kann man sagen, dass es genau Hafis' Auffassung von dem Prinzip der Gerechtigkeit war, die seinen Glauben an die Gerechtigkeit von der heuchlerischen Scheinheiligen, die nicht nach ihren eigenen Predigten lebten, trennt. Und das veranlasst Hafis, diese Prediger scharf zu kritisieren:

عنان ز میکده خواهیم تافت زین مجلس / که وعظ بی عملان واجب است نشنیدن²¹

Nach Hafis predigen diese Scheinheiligen allen Menschen, nach religiösen Prinzipien zu leben und Sünden zu meiden, sie selbst aber halten nicht an diesen Prinzipien fest. Hafis entdeckt scharfsichtig diese Gegensätzlichkeit in der Lebensweise dieser Prediger und warnt den Leser seines *Diwans* vor denen:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند / چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند²²

Und in der Form einer Frage tadelt er sie streng, warum sie in ihren Predigten die Leute zur Buße auffordern, aber ihre eigenen Sünden nicht büßen:

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس / توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند²³

Auch in diesem Fall verzichtet Hafis auf ein moralisches Urteil und anstatt ein moralisches Urteil abzugeben, betont er auf eine moralische Lebensweise, deren Grundlage auf der Entwicklung der Tugend und dem Gebrauch von moralischen Prinzipien basiert.

3) Glaube an den Fatalismus: in dem Glauben an die Unmöglichkeit eines moralischen Urteils spielt der Fatalismus eine bedeutende Rolle für Hafis.

Ob der handelnde Mensch die Willensfreiheit besitzt, ist die notwendige Voraussetzung für das Möglichsein eines moralischen Urteils. Andernfalls bleibt seine Handlung außerhalb des moralischen Urteils. Wenn jemand auf dem Gebiet des menschlichen Lebens an eine Art Determinismus glaubt, wäre ein moralisches Urteil kein Thema mehr. Hier ist eine Erklärung über Hafis' Glauben an den Fatalismus nötig. Dazu brauchen wir zwei Begriffe, nämlich den „theologischen Determinismus“ und den „psychologischen Determinismus“ zu definieren:

a) Der theologischer Determinismus: die Leser, die mit Hafis' Denkweise und Gedichte vertraut sind, wissen schon, dass eine der wichtigsten Grundlagen der philosophischen Anthropologie bei Hafis sein Glaube an einen theologischen Determinismus ist, wonach der Mensch ein Wesen unter einer kausalen Vorbestimmtheit ist und keinen freien Willen besitzt, d. h.: der Mensch steht in allen seiner Handlungen unter Gottes Willen:

²¹ Ebenda, 385/7.

²² Ebenda, 194/1.

²³ Ebenda, 194/2.

نقش مستوری و مستی نه به دست من و توست / آنچه سلطان ازل گفت بکن آن کردم^{۲۴}

Anders gesagt ist alles im Leben eines Menschen vorbestimmt.

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند / آنچه سلطان ازل گفت بگو می‌گویم^{۲۵}

In Wirklichkeit ist der Mensch, ob er ein guter oder ein schlechter Mensch ist, ob er eine Blume oder einen Dorn verkörpert, in der Hand eines Gärtners, der ihn so pflegt wie er will:

من اگر خارم اگر گل چمن‌آرایی هست / که از آن دست که او می‌کشدم، می‌رویم^{۲۶}

Nach Hafis sind die menschlichen Handlungen, ob gut oder schlecht, nicht beurteilbar, weil alles im menschlichen Leben vorbestimmt ist und alle Menschen in dieser Hinsicht eine gemeinsame Natur und ein gemeinsames Schicksal miteinander teilen. Also mahnt Hafis vor einem Richten über die Handlungen von anderen und meint, dass in jeder Handlung Gottes Willen einwirkt und das als Gottes Absicht betrachtet werden muss. So sind unter Menschen einige, Sünder und einige Unschuldige; es gibt also keinen Grund für einen Menschen auf sich selbst stolz zu sein:

برو ای ناصح و بر دردکشان خرده مگیر / کارفرمای قدر می‌کند این من چه کنم^{۲۷}

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست / که نیست معصیت و زهد بی مشیت او^{۲۸}

b) Der psychologische Determinismus: der zweite Art von Determinismus, der in Hafis' *Diwan* zu erkennen ist, ist der psychologische Determinismus. Dementsprechend ist der Mensch zu Fehler und Sünden veranlagt, weil sowohl sein Wissen als auch seine Fähigkeiten beschränkt sind. Diese veranlagte Grundlage für Fehler und Sünden ist im *Diwan* als Erbsünden von Adam ausgedrückt. Mit Adams Sünde und seinem Abstieg verliert die ganze Menschheit ihre engelhaftige Unschuld, die sie vor dem Abstieg hatte, und vererbt die Sünde. Deswegen hält Hafis die Fehler von Menschen, die Wurzeln in der vererbten Sünde haben, nicht für etwas Verachtenswertes und sieht die Sünder nicht mit Verachtung:²⁹

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد / ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی^{۳۰}

نه من از خلوت تقوی به‌درافتادم و بس / پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت^{۳۱}

²⁴ Ebenda, 312/6.

²⁵ Ebenda, 273/2.

²⁶ Ebenda, 373/3.

²⁷ Ebenda, 337/3.

²⁸ Ebenda, 397/6; und für andere Beispiele, siehe: Ebenda, S. 8/5, 12/5, 306/4, 339/8, 410/2.

²⁹ Siehe: Soroush, Abd ol-Karim, "Resāle dar Modārā", *Madrese*, Nr. 4, 1385, S. 9f.

³⁰ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 480/13.

³¹ Ebenda, 78/6; Siehe auch: Ebenda, S. 360/10.

Was immer der Grund für diese vererbte Sündigkeit wäre, ist der Mensch in Hinsicht des Wissens und der Fähigkeiten ein beschränktes Wesen und deswegen ist der Wunsch zum Erreichen der Vollkommenheit oder der Wunsch, einen perfekten Menschen zu werden, nur reine Phantasie. Und die Behauptung der Unschuld ist unbegründet und übertrieben. Und der Versuch von denen, die anderen zu beurteilen, ist zwecklos:

این چه عیب است کز آن عیب خلل خواهد بود/ و بود نیز چه شد مردم بی عیب کجاست؟^{۳۲}
آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست/ عالمی دیگر نباید ساخت وز نو آدمی^{۳۳}

Aufgrund dieser Verse kann man sagen, dass der Glaube von Hafis an die vererbte Sündhaftigkeit der Menschen und die Ähnlichkeit von der Natur und dem Schicksal von allen Menschen ihm Anlass gibt, die Menschen davor zu mahnen, kein moralisches Urteil abzugeben, weil sowohl der Beurteilende als auch der Beurteilte in wesentlichen Mangelhaftigkeiten und Fehlritte ähnlich sind. Warum muss man also überhaupt über andere richten, wenn alle Menschen nur ein vorbestimmtes Leben führen?³⁴

Hier taucht eine Frage auf: wenn Hafis das moralische Urteil aufgrund der erwähnten Argumente für unmöglich hält, warum kritisiert er in verschiedenen Versen, Asketen, Scheiche, Sufisten, Richter der Scharia und Polizei der Moral? Deutet das auf einen Widerspruch in seinem Denken hin? Um diese Frage zu beantworten, besser gesagt, um diesen Widerspruch zu beseitigen, muss man auf einen sehr bedeutenden Punkt im Hafis' Leben und in seiner religiösen Anschauung achten, nämlich auf den Unterschied zwischen diesen zwei Arten von Sünden:

- a) Die Sünden, die der Mensch in seinem privaten Sphäre begeht, die nur ihn und seinen Gott angehen .
- b) Die Sünden, die der Mensch zu anderen Menschen (oder auch zu der Natur) begeht, wie Heuchelei, Betrug, Verleumdung, Gewalttätigkeiten usw.

³² Ebenda, 25/8.

³³ Ebenda, 461/8; Siehe auch: Ebenda, S. 27/3.

³⁴ Hier sind zwei Punkte erwähnenswert: der erste Punkt ist diese Tatsache, dass der Glaube an den Determinismus nur das moralische Richten, und nicht die moralische Empfehlung, ausschließt, weil ein moralisches Urteil, nachdem eine Handlung getan ist, abgegeben wird; aber eine Empfehlung an sich, da sie vor einer Handlung ausgesprochen wird, ein determinierter Faktor in dem Tun einer Handlung ist. Mit anderen Worten hebt der Glaube an den Determinismus weder die Erziehung, wozu auch eine moralische Empfindung zählt, noch eine Rechtsstrafe auf.

Der zweite Punkt lautet, dass der Glaube an die Beschränkung des Wissens und der Fähigkeiten des Menschen dem Glauben der Willensfreiheit entsprechen kann, indem man an die Willensfreiheit glaubt, zugleich aber die Weite des Wissens und der Fähigkeiten des Menschen als beschränkt betrachtet und das Erreichen einer absoluten Vollkommenheit als unrealistisch sieht.

Die erste Gruppe von Sünden wird im Islam als „das Recht Gottes“ und die zweite Gruppe als „das Recht der Menschen“ bezeichnet. Die erste Gruppe ist persönlich und die zweite gesellschaftlich. Hafis betrachtet die erste Gruppe mit Nachsicht und zählt sie nicht zu Sünden, weil sie seiner Meinung nach den anderen keine Beleidigung zufügen. Aus diesem Grund glaubt Hafis, dass es die zweite Gruppe von Sünden ist, die den anderen schadet und denen Leid und Schmerz bereitet:

باده‌نوشی که درو روی و ریایی نبود/ بهتر از زهدفروشی که درو روی و ریاست^{۳۵}

می خور که صد گناه ز اغیار در حجاب/ بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند^{۳۶}

فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد/ که می حرام ولی به ز مال اوقاف است^{۳۷}

Den anderen nicht zu schaden, ist für Hafis das hochwertigste Prinzip im Leben.³⁸ Er ist so in seiner Meinung beständig, dass er die Erlösung der Menschen in dieses Prinzip sieht.³⁹

دلش به ناله میازار و ختم کن حافظ / که رستگاری جاوید در کم آزار است^{۴۰}

Das ist klar, dass die erste Gruppe von Sünden nach Hafis keine Beleidigung der anderen verursacht. Deswegen ist sie der zweiten Gruppe gegenüber nicht bedeutend.

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن/ که در طریقت ما غیر از این گناهی نیست^{۴۱}

Da die erste Gruppe in der persönliche Sphäre begangen werden, sind sie nicht relevant und Hafis hofft, dass sie mit Gottes Absicht und Erbarmen verziehen werden.

کام از جهان بران که ببخشد خدا گناه/ روزی که رخت جان به جهان دگر کشیم^{۴۲}

لطف خدا بیشتر از جرم ماست/ نکته سر بسته چه گویی خموش^{۴۳}

Aber die zweite Gruppe von Sünden, die in der Gesellschaft und zu anderen Menschen begangen werden, haben große nachteilige Wirkungen und verursachen die Beleidigung der anderen. Heuchelei verdirbt zum

³⁵ Ebenda, 25/4.

³⁶ Ebenda, 191/6.

³⁷ Ebenda, 45/4; Siehe auch: Ebenda, S. 9/10, 345/7, 462/3.

³⁸ Ashouri, D. 'Erfān wa rendī dar še'r-e Hāfez, Teheran: Nashre Markaz, 1379, S. 346.

³⁹ Es ist auch nicht zu übersehen, dass Hafis Gottes Gnade für den wichtigsten Faktor für die Erlösung der Menschen hält und danach die menschliche Handlung als wichtig bezeichnet. Und unter menschlichen Handlungen ist für ihn, die anderen nicht zu beleidigen wichtiger als die Befolgung der religiösen Gesetze.

⁴⁰ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 67/10.

⁴¹ Ebenda, 76/6; für andere Beispiele, siehe: Ebenda, 25/7, 109/6, 266/3, 337/7.

⁴² Hāfez, *Dīwān-e Ġazal-hāye Hāfez*, Salim Neysari (Hrsg.), Teheran: Enteshārāt-e Beyn-ol-melalī-ye Al-Hodā, 1371, 334/5.

⁴³ Hāfez, *Dīwān-e Hāfez*, Parviz Natel Khanlari (Hrsg.), Teheran: Kharazmi, 1362, 279/3; für andere Beispiele; Siehe auch: Ebenda, 249/6, 264/2, 279/1, 332/5, 334/5, 343/6.

Beispiel den religiösen und seelischen Glauben der Menschen und fügt ihnen Leid und Seelenschmerz zu.

آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت/ حافظ این خرقة پشمینه بینداز و برو^{۴۴}

Diese Sünden führen dazu, dass die Menschen das Vertrauen in die Religion verlieren und sogar eine Abneigung dagegen empfinden und keinen Respekt dafür haben.

ما را به رندی افسانه کردند/ پیران جاهل، شیخان گمراه^{۴۵}

کردار اهل صومعهام کرد می پرست/ این دوده بین که نامه من شد سیاه ازو^{۴۶}

Die Versen also, die auf das Untersagen des moralischen Urteils beziehen, deuten auf die erste Gruppe der Sünden hin, auf die Sünden nämlich, die in der persönlichen Sphäre des Menschen begangen werden. Mit dieser Anschauung darf jeder Mensch nur sich selbst zu beurteilen.

در شأن من به دردکشی ظن بد میر/ کالوده گشت جامه ولی پاکدامن^{۴۷}

Wenn Hafis also ein moralisches Urteil abgibt, bezieht er nicht auf die Sünden der einzelnen Personen in ihrer privaten Umgebung, sondern auf die bestimmten sozialen Gruppen, die die Gesellschaft nachteilig beeinflussen (Sufis, Asketen, Richter der Scharia, Prediger, Muftis, religiöse Polizei usw.), weil die negativen Folgen von deren Handlung nicht sie selbst, sondern ein großes Spektrum der Leute beschädigen und denen Übel und Qual bereiten. Es ist also gerecht, so eine einflussreiche Schicht, die der Gesellschaft mit ihren folgenschweren Handlungen Schaden zufügen, zu beurteilen. Mit so einer Anschauung kritisiert Hafis diese Scheinheilige und enthüllt ihr wahres Gesicht und nennt sie Betrüger.

بیا به میکده و چهره ارغوانی کن/ مرو به صومعه کانتجا سیاهکارانند^{۴۸}

۴۹ غلام همت دردی کشان یکرنگم/ نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیه اند

So kommen wir zu der Schlussfolgerung, dass bei Hafis Beurteilung und Richten über die gesellschaftlichen Gruppen, deren Handlung eine direkte Wirkung auf das soziale Leben der Menschen hat, möglich und sogar notwendig ist, weil die schweren Folgen dieser Handlungen in der Gesellschaft zu sehen ist und kann konkret beurteilt werden.

⁴⁴ Ebenda, 399/ 8; für andere Beispiele, Siehe auch: Ebenda, 28/ 7, 145/ 3, 226/ 1.

⁴⁵ Ebenda, 409/ 3.

⁴⁶ Ebenda, 405/ 4.

⁴⁷ Ebenda, 335/ 4.

⁴⁸ Ebenda, 190/ 8.

⁴⁹ Ebenda, 196/ 7.