

**Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik
und Philosophie:**

Eine Reflexion über Al-Risala Al-Qushayriyya und Akhlaq-i Nasiri

Mahdi Bahrami¹

(pp. 158 to 200)

Received: 29.03.2024; Accepted: 30.04.2024

Zusammenfassung

Diese Forschung untersucht zwei bekannte Texte der islamischen Ethik, Al-Risala Al-Qushayriyya und Akhlaq-i Nasiri, und beschreibt, analysiert und vergleicht zwei Ansätze zur Gerechtigkeit. Im ersten Ansatz, vertreten von Qushayri, wird die zentrale Rolle der Gerechtigkeit an Individuen übertragen, die im Kontext der Ethik erzogen wurden und eigenständig für das Wohl der Gemeinschaft sorgen. Hier setzt individuelles ethisches Verhalten die Fürsorge für andere voraus, und eine moralisch entwickelte Person, die Eigenschaften wie Geduld, Großzügigkeit und Freiheit verkörpert, schützt sowohl die religiösen Normen und hilft den Menschen in der Gesellschaft. Im Ansatz von Khaaje Nasir hingegen, der auf einem umfassenden platonisch-aristotelischen Konzept der Ethik basiert und sowohl individuelle als auch soziale Aspekte berücksichtigt, schafft die vollständige Verwirklichung individueller Gerechtigkeit die Grundlage für die Herrschaft eines gerechten Individuums und somit für die systematische Realisierung sozialer Gerechtigkeit. Zunächst scheint Khaaje Nasirs weiser Ansatz aufgrund seiner Vollständigkeit und Durchführbarkeit gegenüber Qushayris individualistischem mystischen Ansatz vorzuziehen zu sein, jedoch wird nach der Trennung von Recht und Moral, wie in neueren Studien zur Moralphilosophie vorgeschlagen, diese Präferenz infrage gestellt.

Schlüsselwörter: Ethik, Recht, Gerechtigkeit, Mystik, Philosophie, Islam

1. Dr. Mahdi Bahrami, Gastwissenschaftler an der Freien Universität Berlin.

E-Mail: mahdybahrami@gmail.com



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

مناسبات حقوق و اخلاق در عرفان و فلسفه اسلامی در مورد عدالت؛ تأملی بر رساله قشیریه و اخلاق ناصری

مهدی بهرامی^۱
(صص 158 تا 200)

تاریخ دریافت: 2024/03/29؛ تاریخ پذیرش: 2024/04/30

چکیده

در آلمان، مانند ایران، تمام آثار ادبی که در آن جنگ مورد توجه قرار می‌گیرد، به طور کلاسیک تحت عنوان "ادبیات جنگ" طبقه‌بندی می‌شود. با این حال، قابل تردید است که آیا این می‌تواند تصویری از نگرش نویسندگان کتاب‌های جنگی ادبی به پدیده "جنگ" ارائه دهد. این واقعیت که علاوه بر اصطلاح "ادبیات جنگی"، اصطلاحاتی مانند "ادبیات ضد جنگ" در آلمان و "ادبیات دفاع مقدس" در ایران نیز استفاده شده است، نشان می‌دهد که جوهر کتاب‌های جنگی ادبی تنها در صورتی می‌تواند عادلانه مورد بررسی قرار بگیرد که این آثار بر اساس پس‌زمینه نگرش نویسندگانشان نسبت به جنگ مورد ارزیابی قرار بگیرند. ایجاد اصطلاح "ادبیات ضد جنگ" در کنار اصطلاح "ادبیات جنگ" در آلمان به دلیل نگرش‌های مختلف نویسندگان آثار جنگی ادبی به جنگ است، در حالی که در ایران اصطلاح "ادبیات جنگ" به صورت پراکنده استفاده می‌شود و به دلیل نگرش (تقریباً) یکنواخت نویسندگان جنگ به جنگ، اصطلاح دیگری که به طور گسترده‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد، یعنی "ادبیات دفاع مقدس"، ترجیح داده می‌شود. با توجه به نگرش‌های ارنست یونگر (به‌عنوان تجسم ادبیات جنگ در آلمان) و حمیدرضا طالقانی (به‌عنوان تجسم ادبیات دفاع مقدس در ایران) به جنگ در آثار ادبی جنگ، این مقاله هدف دارد ویژگی‌های ادبیات جنگ و ادبیات دفاع مقدس را از طریق یک مطالعه تطبیقی روشن و توجیه کند و نشان دهد که به دلیل دیدگاه‌های متفاوت نویسندگان درباره جنگ، دسته‌بندی مجزای آثار آنها اجتناب‌ناپذیر است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، حقوق، عدالت، فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی

۱. استادیار دانشگاه پژوهشگر مدعو دانشگاه آزاد

برلین. ایمیل: mahdybahrami@gmail.com

Interconnections Between Law and Ethics in Iranian Mysticism and Philosophy regarding justice: An Exploration of the Qushayriyyah Treatise and Naseri Ethics

Mahdi Bahrami¹

(pp. 158 to 200)

Received: 29.03.2024; Accepted: 30.04.2024

Abstract

This study describes, analyzes, and compares two approaches to justice by referring to two famous texts in Islamic ethics: the Qushayriyyah treatise and Naseri ethics. In the first approach, attributed to Qushayri, the centrality of justice is given to individuals trained in an ethical context, who primarily focus on spiritual vigilance in collective life. In this approach, attaining individual perfection necessitates attention to fellow human beings, and the ethical individual, characterized by qualities such as patience, magnanimity, and freedom, supports others within society while safeguarding religious boundaries. In contrast, Khwaja Nasir's approach, based on a comprehensive Platonic-Aristotelian framework, emphasizes both individual and social dimensions of ethics. In this view, individual justice, once fully realized, provides the foundation for the rule of a just person and, consequently, the systematic realization of social justice. At first glance, Khwaja Nasir's wise perspective appears superior to Qushayri's mystical individual-centered approach due to its comprehensiveness and practical applicability. However, the preference for Khwaja Nasir's approach is challenged by the separation of law from ethics, as posited by later studies in moral philosophy.

Keywords: Ethics, Law, justice, Islamic Mysticism, Islamic Philosophy

1. Dr. Mahdi Bahrami, visiting scholar at the Free University of Berlin

E-Mail: mahdybahrami@gmail.com



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Gerechtigkeit ist ein wiederkehrendes Thema in religiösen, philosophischen und mystischen Traditionen und auch ein konstantes Motiv in literarischen und künstlerischen Werken. Alte ethische Texte, die meist nach den Überlegungen von Platon und Aristoteles verfasst wurden, erweitern das Thema Gerechtigkeit auf individueller und sozialer Ebene. Die Quelle dieser Unterscheidung, bei der Gerechtigkeit als vierte Tugend nach Keuschheit, Mut und Weisheit vorgestellt wird, ist erkennbar. Die Darstellung von Gerechtigkeit als seelische Tugend und ihre Interpretation als Eigenschaft, die aus der individuellen Ethik hervorgeht, beschränkt sie auf das Vorsoziale im menschlichen Leben. Gleichzeitig wird die soziale Dimension der Gerechtigkeit berücksichtigt, wenn andere Aspekte der praktischen Weisheit, nämlich die Haushaltsführung und die Staatskunst, thematisiert werden. Dieser gerechtigkeitbezogene Ansatz spricht von den Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens, das nach Gerechtigkeit verlangt, und geht Schritte zur systematischen Entwicklung individueller Gerechtigkeit im sozialen Leben.

Die Fragen, die sich nun stellen, sind: Welchen Unterschied macht die Gerechtigkeitstheorie in der islamischen Tradition, die auf den vier Tugenden und den drei Aspekten der praktischen Weisheit beruht und sich mindestens strukturell am platonisch-aristotelischen Gerechtigkeitsansatz orientiert, zwischen individueller und sozialer Gerechtigkeit? Und: Haben die verschiedenen islamischen ethischen Systeme, insbesondere die philosophischen und mystischen Ansätze, denselben Weg bei der Unterscheidung von individueller und sozialer Gerechtigkeit eingeschlagen, oder hat jeder Ansatz aufgrund seiner Annahmen, Grundlagen, Quellen und Inhalte eine eigene, unverwechselbare Perspektive? In diesem Artikel analysieren und vergleichen wir die beiden bedeutenden ethischen Systeme der islamischen Tradition, das mystische System von Al-Risala Al-Qushayriyya (verfasst im Jahr 1045 n.Chr.) und die philosophische Struktur von Akhlaq-i Nasiri (verfasst im Jahr 1235 n.Chr.), um die individuellen und sozialen Dimensionen der Gerechtigkeit in diesen beiden Werken zu untersuchen. Nach der Darstellung der Ansichten dieser Texte werden wir ihre potenzielle Vollständigkeit oder relative Überlegenheit reflektieren. Der abschließende Vergleich wird durch eine Neubewertung der Beziehung zwischen Recht und Moral durchgeführt.

1. Al-Risala Al-Qushayriyya: Gerechtigkeit und Fürsorge

Das "Al-Risala Al-Qushayriyya", auch bekannt als "Briefe an die Sufis", ist eines der bedeutendsten Werke im Bereich der islamischen Schulmystik, geschrieben von Abu al-Qasim Abdul Karim bin Hawazin bin Abdul Malik bin Talha bin Muhammad Qushayri (gestorben 1072 n.Chr.) im Jahr 1045 n.Chr. in arabischer Sprache. Abdul Karim bin Hawazin Qushayri war ein persisch-arabischer Sufi, Philosoph und Koranexeget im fünften Jahrhundert nach Hidschra und einer der großen Gelehrten und Sufi-Meister des vierten und fünften Jahrhunderts. Sein wichtigstes Werk ist das "Al-Risala Al-Qushayriyya". Es wird angenommen, dass dieses Buch eines der umfassendsten und authentischsten Werke über den alten Sufismus ist. Das "Al-Risala Al-Qushayriyya" besteht aus Briefen oder Botschaften, die Qushayri an die Sufis in islamischen Städten gesandt hat (Qushayri,1391).

Eine Untersuchung dieses Werkes zeigt, dass der Begriff Gerechtigkeit in Al-Risala Al-Qushayriyya nicht explizit und auffällig verwendet wird. Gleichzeitig sind jedoch Begriffe, die mit Gerechtigkeit verwandt sind, sowohl in ihrer individuellen als auch sozialen Bedeutung, in diesem Werk erkennbar. Diese ähnlichen Begriffe ermöglichen es, das Thema Gerechtigkeit auf beiden erwarteten Ebenen zu untersuchen.

1.1. Gerechtigkeit in der individuellen Fürsorge

Im "Al-Risala Al-Qushayriyya" spiegelt sich das wichtigste Element des menschlichen Lebens im Schlüsselwort "Taqwa" wider. Kurz gesagt, kann Taqwa alle individuellen Verhaltensweisen umfassen, die zum menschlichen Glück führen, wobei Ethik nur ein Teil davon ist. Qushayri zitiert eine Überlieferung des Propheten Muhammad (s.a.w.), in der ein Mann ihn um eine Empfehlung bat und der Prophet sagte: "Halte dich an die Taqwa, denn sie umfasst alles; halte dich an den Dschihad, denn er ist die Möncherei der Muslime." Qushayri erklärt diesen Lehren wie folgt: "Die Essenz der Taqwa besteht darin, Gott durch Gehorsam vor Seiner Strafe zu schützen, wobei die Grundlage der Taqwa darin besteht, sich von Polytheismus fernzuhalten, dann von Sünden und Übeln und schließlich von Zweifeln und Überfluss." Er ergänzt: "Taqwa bedeutet, sich von allem fernzuhalten, was nicht Gott ist." Weiterhin betont Qushayri, dass die höchste Form der Taqwa darin besteht, sich von der Selbstzufriedenheit mit äußerer Taqwa fernzuhalten: "Taqwa

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

bedeutet, sich von der eigenen Taqwa fernzuhalten, also sie nicht zu sehen." (Qushayri,1391, 219-221).

Qushayri stellt als nächstes den Begriff "Wara" vor, der bedeutet, sich von Zweifeln fernzuhalten und nur das Notwendige zu tun. Er erklärt: "Wara bedeutet, sich von allem fernzuhalten, außer Gott." Auch hier werden verschiedene Stufen des Wara erwähnt: "Es gibt ein äußeres Wara, das bedeutet, dass man nur durch Gott handelt, und ein inneres Wara, das bedeutet, dass nichts außer Gott in dein Herz eindringt." (Qushayri,1391, 225-226). Diese Stufen sind für diejenigen, die von Gott ausgewählt wurden, die "Ihre Herzen zu einer Quelle Seiner Geheimnisse gemacht und sie mit dem Finden Seiner Lichter ausgezeichnet haben." Dabei wird betont, dass ohne göttliche Unterstützung keine Annäherung an Gott möglich ist: "Gott hat ihnen Erfolg in der Erfüllung der Pflichten des Dienens gegeben und sie "in den Verlauf Seiner göttlichen Anordnungen eingeführt." (Qushayri,1391, 86). Schließlich beschreibt Qushayri seine Zeit als eine, in der "der Respekt vor der Scharia aus den Herzen verschwunden ist," (Qushayri,1391, 87) aber gleichzeitig gibt es ausgewählte Diener, die "große Sorge für die religiösen Angelegenheiten haben und als Asketen und Gottesdiener bekannt sind." (Qushayri,1391, 99).

Neben dem praktischen Aspekt des menschlichen Glücks, der im Vergleich zur Erkenntnis nachrangig ist, legt Qushayri Wert auf richtigen Glauben, der auf der Einheit Gottes basiert. Er betont die Unterscheidung des Schöpfers vom Geschaffenen und die Notwendigkeit, die Wahrheit durch Vernunft, Weisheit und Erkenntnis zu suchen. Am Ende dieses Weges steht: "Der Diener wird in der wahren Einheit seines Herrn vollständig." (Qushayri,1391, 90-91). Allerdings wiederholt er in dieser Diskussion die berühmte Überzeugung der ascharitischen Schule und bezeichnet die Handlung des Dieners als göttliche Erschaffung. In dieser Diskussion verweist er auf den Determinismus der Mu'tazila und vergleicht ihn mit dem Ausdruck "Ich bin euer höchster Herr" im Spruch des Pharaos (Qushayri,1391, 94). Obwohl diese ascharitischen Begriffe diskutierbar und letztlich nicht intellektuell und religiös haltbar sind, zeugen sie von seinem Bewusstsein für seine gewählte theologische Grundlage.

Unter Bezugnahme auf Taqwa und die Vorstellung, dass sie eine umfassende Lehre für menschliches Handeln und Glück ist, betont Qushayri die Beachtung der Scharia und ordnet seine Lehren den praktischen Kriterien des Islam unter. So empfiehlt er nach Dhu al-Nun: "Folge dem Freund Gottes, Muhammad, in seinen Charaktereigenschaften, Handlungen und erfülle seine Befehle und Traditionen." Weiter ergänzt er: "Wer nach der Tradition handelt, dessen Handlungen werden von Gottes Licht erleuchtet." In der Tat betrachtet Qushayri die Taqwa in erster Linie als eine Herausforderung, indem er sagt: "Wenn du die Folgen der Taqwa nicht ertragen kannst, halte dich an die Sufi-Wege und nimm Gottes Licht auf dich." (Qushayri, 1391, 101.118.115).

Zusammenfassend zeigt sich, dass Qushayri eine Vorstellung von individueller Gerechtigkeit als integraler Bestandteil der menschlichen Ethik darstellt. Seine Betonung liegt auf Taqwa, einer umfassenden Haltung der Gottesfurcht und des moralischen Handelns, die die Grundlage für eine gerechte und ethische Lebensführung bildet. Diese individuelle Gerechtigkeit ist jedoch stets in einem umfassenderen spirituellen und religiösen Kontext verankert, der die Einhaltung der Scharia und der islamischen Tradition betont.

1.2 Gerechtigkeit in der sozialen Fürsorge

Nach der Erörterung der Aspekte der Gerechtigkeit im individuellen Bereich, bei der Gerechtigkeit im Sinne von Tugendhaftigkeit und Selbstfürsorge verstanden wird, wenden wir uns dem Thema der sozialen Gerechtigkeit zu. Auch hier, ähnlich wie in der vorherigen Diskussion, findet sich in der "Ressalat al-Qushayriya" keine ausdrückliche Erklärung der Gerechtigkeit in Bezug auf die Gesellschaft. Doch durch die moralischen und erzieherischen Themen dieser Abhandlung wird deutlich, dass die Aufmerksamkeit gegenüber anderen Menschen und das Helfen der Mitmenschen eine bedeutende Rolle spielen. Wie wir sehen werden, manifestiert sich Gerechtigkeit im sozialen Bereich als der Wille tugendhafter Individuen, ihren Mitmenschen zu helfen, gegen Ungerechtigkeit zu kämpfen und in gewisser Weise für das Wohlergehen anderer zu sorgen.

Es ist wichtig anzumerken, dass Qushayri die Theologie seiner Zeit meisterte und, wie bereits erwähnt, aufgrund seiner klaren Ausdrücke und Lehren, die aus seinen Werken abzuleiten sind, als Anhänger der

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

asharitischen Gedanken angesehen werden kann². Diese asharitische Haltung Qushayris führt dazu, dass eine Tendenz zum Determinismus in seinen Aussagen erkennbar wird. Dies könnte als Argument gegen einen absoluten Moralismus oder zumindest als Beweis gegen soziale Gerechtigkeit und die Verantwortung des Einzelnen, diese zu verwirklichen, interpretiert werden. Denn die Festlegung einer zwingenden Beziehung zwischen Gott und Mensch verschließt praktisch den Weg zur individuellen und sozialen Verantwortung des Menschen. Dennoch muss beachtet werden, dass die mystische Ausrichtung von Qushayris Denken dieser einseitigen Interpretation entgegensteht. Denn die "Ressalat al-Qushayriya" vernachlässigt nicht den sozialen Aspekt der Moral und die universelle Dimension der Gerechtigkeit und erkennt somit die Verantwortung des Einzelnen gegenüber anderen und der umgebenden Gesellschaft an. Diese Behauptung lässt sich durch die Textstellen der genannten Abhandlung bestätigen, in denen an mehreren Stellen auf die Rücksichtnahme auf die Mitmenschen und auf die Verbindung von individueller und sozialer Fürsorge hingewiesen wird.

Ein Beispiel für Qushayris mystische Sorge um die Gesellschaft ist seine Erörterung des Themas der Zurückgezogenheit unter dem Aspekt des wissenschaftlichen Nutzens und mit Blick auf ihre sozialen Vorteile. Qushayri sagt: "Die Regeln der Zurückgezogenheit sind so, dass das Wissen erworben wird, bis der Glaube gefestigt ist und der Teufel ihn nicht durch Einflüsterungen vom Weg abbringen kann, und dass die religiösen Gesetze so weit erlernt werden, dass die Pflichten erfüllt werden können, damit seine Handlungen auf einer festen Grundlage stehen." (Qushayri, 1391, 214). Zudem betont er, dass die Zurückgezogenheit bedeutet, das eigene Übel von den Menschen abzuwenden und nicht umgekehrt: "Die Pflicht des Dieners, wenn er sich für die Zurückgezogenheit entscheidet, ist, den Glauben zu haben, dass er mit dieser Zurückgezogenheit das Wohlergehen der Menschen von seinem eigenen Übel will und nicht sein eigenes Wohl von

² Wie gesagt wurde, hatte Qushayri eine bemerkenswerte wissenschaftliche Persönlichkeit. Neben seiner Expertise in den Bereichen Fiqh und Kalām, die in seinen anderen Werken deutlich wird, hat er mit der Abfassung des Buches "Nahw al-Qulub" gezeigt, dass seine Beherrschung der arabischen Literatur ebenfalls beachtlich war. So weit, dass er über das bloße Erlernen zur ausreichenden Bedürfnisbefriedigung hinausging und in diesem Bereich auch verfasste und unterrichtete (siehe: Abu al-Qasim Qushayri, *Nahw al-Qulub*, S. 3).

dem Übel der Menschen. Denn das erste bedeutet, sich selbst gering zu schätzen, und das zweite bedeutet, sich selbst über die Menschen zu erheben. Wer sich selbst gering schätzt, ist demütig, und wer seine eigene Tugend über die der anderen sieht, ist hochmütig." Ein weiteres Merkmal oder eine Bedingung der Zurückgezogenheit ist, dass sie im Inneren verborgen bleibt. Qushayri sagt: "Sei nach außen mit den Menschen und innerlich von ihnen getrennt." In einer anderen Aussage heißt es: "Trage das, was die Menschen tragen, und iss, was sie essen, aber sei innerlich von ihnen getrennt." Auf der anderen Seite gibt es jedoch auch die Lehre: "Wer immer mit den Menschen verkehrt, muss Rücksicht nehmen, und wer Rücksicht nimmt, heuchelt." Und: "Ich habe nichts Besseres zur Erreichung der Aufrichtigkeit gesehen als die Einsamkeit." Aus Qushayris Worten zum Thema der Zurückgezogenheit und Einsamkeit schließen wir, dass das Ergebnis dieser Zurückgezogenheit in der Selbstverbesserung und im Wohl der Gesellschaft liegt. Das, was zur Unterstützung der Zurückgezogenheit gesagt wurde, bedeutet nicht Hass auf die Menschen oder Streben nach Prahlerei, sondern kann im Sinne der Stärkung dieser Beziehung auf dem richtigen Weg interpretiert werden. (Qushayri, 1391, 214.216).

In Qushayris Lehren wird die Aufmerksamkeit gegenüber anderen und das Nicht-Überlegen-Sein gegenüber ihnen thematisiert: "Man erzählt, dass Jesus, der Sohn der Maria, eines Tages herauskam. Ein frommer Mann aus den Israeliten war bei ihm, ein bekannter Sünder schloss sich ihnen gesenkten Hauptes und zerknirschten Herzens an, betete und sagte: ‚O Gott, vergib mir.‘ Der fromme Mann betete und sagte: ‚O Herr, bring mich morgen nicht zusammen mit diesem Sünder.‘ Der Allmächtige Gott offenbarte Jesus, dass er das Gebet beider erhört hatte: Den frommen Mann wies er ab und dem Sünder vergab er." Damit wird deutlich, dass das Nicht-Prahlen gegenüber den Geschöpfen und das Nicht-Besser-Sehen von sich selbst im Vergleich zu ihnen offensichtlich wird. In einer anderen Aussage heißt es: "Wer denkt, dass seine Seele besser ist als die Seele Pharaos, hat offen Hochmut gezeigt." Und auch: "Es wurde gesagt, dass es deine eigene schlechte Angewohnheit ist, die dich dazu bringt, das Böse in anderen zu sehen." Tatsächlich ist die Interpretation aller menschlichen Tugenden als göttliche Gaben oder Prüfungen, die veränderbar sind, ein bemerkenswerter Aspekt in Qushayris Denken. Der tugendhafte Mensch sieht sich selbst nicht als würdig, auf göttliche Gaben stolz zu sein, sondern als Verantwortlichen,

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

diese Gaben zu bewahren und die Menschen an deren Erlangung teilhaben zu lassen. (Qushayri,1391, 256.122.443).

Hier wird auch das Thema Muruwa, Ritterlichkeit und Großmut angesprochen, wobei zunächst der individuelle Charakter von Muruwa betrachtet wird: "Bušanjī wurde gefragt, was Muruwa ist. Er sagte: Sich von dem fernzuhalten, was dir verboten ist, in Anwesenheit der ehrenwerten Schreiber." (Qushayri,1428, Vo2,189). Qushayri erklärt das wechselseitige Verhältnis von Ritterlichkeit und dem Gedenken an Gott folgendermaßen; Abwesenheit vom Gedenken und Verhüllung vor dem Anblick des Erhabenen führt zu Hochmut und Arroganz, während in der Gegenwart des Herzens das Herz erweckt wird und die Ehrfurcht dominiert. (Qushayri,1391, 223). Daher sagt er: "Der Führer der Gläubigen, Ali, möge Gott ihm Ehre erweisen, sagte: „Die Edlen der Menschen in dieser Welt sind die Großmütigen, und die Edlen der Menschen im Jenseits sind die Gottesfürchtigen.“ In der Verbindung von individuellen und sozialen Pflichten des Menschen und deren Verschmelzung in der Tugend der Ritterlichkeit sagt Qushayri: "Ritterlichkeit bedeutet, die Fehler der Brüder zu übersehen." Und: "Der Großmütige ist derjenige, der keinen Groll gegen jemanden hegt." In einer anderen Aussage heißt es: "Die Gefährten der Höhle wurden als Großmütige bezeichnet, weil sie ohne Vermittlung an Gott, den Erhabenen und Mächtigen, glaubten." Oder: "Großmut bedeutet, Gerechtigkeit zu üben, ohne selbst Gerechtigkeit zu verlangen." In einer ähnlichen Aussage heißt es: "Ritterlichkeit ist das offenbare Geben von Gaben und das Verbergen von Leiden." Qushayri sagt auch: "Muruwa ist ein Zweig der Ritterlichkeit und bedeutet, sich von beiden Welten und allem, was in ihnen ist, abzuwenden und sich dafür zu schämen." Er sagt auch: "Junayd wurde nach Ritterlichkeit gefragt und antwortete, dass sie bedeutet, sich nicht gegenüber den Armen zu rühmen und nicht mit den Reichen zu konkurrieren." In Bezug auf das Kriterium der Ritterlichkeit sagt er: "Ritterlichkeit bedeutet, der Tradition zu folgen." In der Erklärung der Erträge der Ritterlichkeit sagt er: "Ritterlichkeit bedeutet, dass man, wenn ein Bettler kommt, ihn nicht von sich weist." Oder in der Erklärung ihrer Ausdehnung auf alle Menschen schreibt er: "Jemand wurde nach Ritterlichkeit gefragt und sagte: Es bedeutet, nicht zu unterscheiden, ob ein Ungläubiger oder ein Heiliger von deinem Essen isst." In einer erhellenden Aussage heißt es: "Schakīk Balchī fragte Ja‘far ibn Muhammad [al-Ṣādiq]

nach Ritterlichkeit. Ja'far sagte: ‚Was meinst du?‘ Schakik antwortete: ‚Wenn uns gegeben wird, danken wir, und wenn uns verwehrt wird, haben wir Geduld.‘ Ja'far sagte: ‚Die Hunde von Medina tun dasselbe.‘ Schakik fragte: ‚O Sohn des Gesandten Gottes, was ist dann Ritterlichkeit?‘ Ja'far antwortete: ‚Wenn uns gegeben wird, bevorzugen wir andere, und wenn uns verwehrt wird, haben wir Geduld.‘ Ein weiterer Aspekt der Ritterlichkeit wird so beschrieben: "Wisse, dass Ritterlichkeit bedeutet, die Fehler der Brüder zu verbergen und nicht zu zeigen, was die Feinde glücklich macht." Letztlich hat Qushayri, indem er diese Haltung stärkte: "Die wahre Freundschaft besteht darin, dass sie durch Grausamkeit nicht weniger und durch Treue nicht mehr wird", einen Teil der Ritterlichkeit in einer einseitigen Freundschaft definiert. Das bedeutet, dass der Großmütige mit einseitiger Treue und der Kritik, die er dafür erhält, zufrieden ist. (Qushayri,405-413.583).

Von diesem Punkt an wird in Qushayris Denken das Attribut der Geduld mit seiner sozialen Funktion vorgestellt, die den Frieden und die Stabilität im menschlichen Leben aufrechterhält und als Mittel zur Verhinderung von Konfrontationen und Konflikten dient. Insgesamt ist Geduld ein Faktor, der Zorn stoppt und im Grunde Nachsicht in persönlichen und sozialen Beziehungen. Der Name "As-Sabur" (Der Geduldige) für Gott bedeutet, dass Gott bei der Bestrafung der Diener Geduld hat und diese Bestrafung hinauszögert. Im Hinblick auf die Diener bedeutet Geduld, dass sie gegenüber dem göttlichen Urteil, Ungerechtigkeiten und bevorstehenden Prüfungen geduldig sind. Qushayri unterscheidet dabei zwischen drei Formen der Geduld: "Tasabbur", "Sabr" und "Istibar". Im ersten Fall übt sich die Person mühsam in Geduld, im zweiten Fall wird Geduld für sie erleichtert, und im dritten Fall wird Geduld vertraut, sodass die Seele und der innere Frieden durch Geduld gewonnen werden (Qushayri,1428, Vo1,254).

Das Verhältnis zwischen göttlicher Geduld und der Bestrafung der Diener, die manchmal von dieser Geduld abhängig sind, wird von Qushayri wie folgt erklärt: Die Bestrafung der Diener, die sich nicht dem Gehorsam zugewendet haben, erfolgt in zwei Formen (Qushayri,1406, 263). Erstens die sofortige Bestrafung, die ihre Trennung von Gott ist, und zweitens die aufgeschobene Bestrafung, die ihr Leiden in der Hölle ist. Wie er betont: "Die bloße Trennung bedeutet völliges Verderben." (Qushayri,1391, 420). Daher sollte der Diener, indem er Gottes Geduld nachahmt, diese Eigenschaft in

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

sich selbst stärken, um anderen damit zu nützen und sich Gott zu nähern: "Luqman, der Weise, sagte zu seinem Sohn, dass man drei Dinge an drei Orten erkennen könne: den Sanftmütigen im Zorn, den tapferen Mann im Krieg und den Freund und Bruder in der Not." Ebenso wird die Notwendigkeit, die Ungerechtigkeiten der Menschen zu ertragen, mit einer bemerkenswerten Aussage erklärt: "Moses, Friede sei mit ihm, sagte: ‚O Herr, halte die Zungen der Menschen von mir fern.‘ Gott, der Allmächtige und Erhabene, offenbarte: ‚Wenn ich die Zungen der Menschen von mir selbst nicht fernhalte, wie kann ich sie dann von dir fernhalten?‘" (Qushayri, 1391,441).

Ein weiteres Merkmal des Einzelnen, das sich sozial manifestiert und zur Verbesserung der Gesellschaft und zur Herstellung von Gerechtigkeit beitragen kann, ist die Tugend der Aufrichtigkeit. Qushayri sagt dazu: "Aufrichtigkeit ist das Fundament aller Handlungen... und die geringste Aufrichtigkeit besteht darin, sowohl äußerlich als auch innerlich aufrichtig zu sein. Ein wahrhaftiger Mensch ist jemand, der die Wahrheit spricht, und ein wahrhaft Aufrichtiger ist jemand, der in all seinen Taten und Worten aufrichtig ist." Weiterhin wird gesagt: "Aufrichtigkeit bedeutet, dass das Innere mit dem Gesagten übereinstimmt." Außerdem: "Wer heuchelt, riecht nicht den Duft der Aufrichtigkeit, weder bei sich selbst noch bei anderen." Und: "Aufrichtigkeit ist die richtige Ausführung des Monotheismus mit Absicht." In anderen Worten: "Man findet einen Aufrichtigen nur beim Verrichten von Pflichten oder bei freiwilligen guten Taten." Oder: "Ein Aufrichtiger hat drei Eigenschaften: Milde, Ehrfurcht und Güte." Es wird auch gesagt, dass ein wahrhaft Aufrichtiger keine Angst hat, wenn ihm in der Nähe von Menschen kein Rang zuerkannt wird, weil ihm das Wohl seines Herzens wichtiger ist, und er es nicht mag, wenn die Menschen auch nur einen Funken seiner Taten sehen. Er hat auch nichts dagegen, wenn die Menschen seine Geheimnisse kennen, denn wenn er es unangenehm findet, bedeutet das, dass er sich nach Ruhm bei den Menschen sehnt, was nicht die Eigenschaft der wahrhaft Aufrichtigen ist. (Qushayri,1391, 381-385).

In der Diskussion über Großzügigkeit, die als eine Tugend nahe der Ritterlichkeit angesehen wird, heißt es: "Großzügigkeit besteht nicht darin, dass der Reiche gibt, sondern dass der Mittellose aus seiner Knappheit dem Reichen gibt." (Qushayri,1391, 457). Qushayri verweist auf Vers 10 der Sure al-Hadid: "Diejenigen, die vor dem Sieg von Mekka und Hudaybiyya

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.158–200, Winter/Fruhling 2024

gespendet haben, sind nicht gleich denen, die danach gespendet haben; vielmehr ist ihre Belohnung größer und ihr Rang höher als die dieser letzten Gruppe, denn damals war die Not der Menschen größer und die Schwierigkeit der Spende für die Gefährten schwerwiegender." (Qushayri,1428, Vo3, 287). Die Empfehlung zum Spenden berücksichtigt daher die Umstände und Unterschiede darin, was bedeutet, dass neben individueller Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit auch der praktische und konkrete Nutzen beachtet wird.

Zum Thema guter Umgang, als eine Eigenschaft, die das gesamte individuelle Benehmen widerspiegeln kann, lesen wir: "Wisse, dass der Umgang dreifach ist: Der Umgang mit jemandem, der höher gestellt ist, sei es in Rang oder Alter, und dieser Umgang bedeutet im Wesentlichen Dienstbarkeit. Der Umgang mit jemandem, der niedriger steht, bedeutet Mitgefühl und Barmherzigkeit. Und der Umgang mit Gleichgestellten erfordert Selbstlosigkeit und Ritterlichkeit." (Qushayri,1391, 531-532).

Ein wahrhaft aufrichtiger, geduldiger Mensch, der den Weg der Ritterlichkeit, Tugend und Großzügigkeit geht, ist auch mit der Eigenschaft der Freiheit geschmückt: "Freiheit bedeutet, dass ein Mensch sich von der Knechtschaft aller Geschöpfe befreit." Ebenso: "Was das Volk mit Freiheit meint, ist, dass ein Mensch im Herzen niemandem unter den Geschöpfen dient, weder dem, was in dieser Welt ist, noch dem, was im Jenseits ist, dass er weder von dieser Welt noch von Begierde, Wunsch oder Bedürfnis und Genuss irgendetwas hat." Oder: "Wer den Geschmack der Freiheit kosten will, soll sein Inneres rein machen im Angesicht Gottes." In anderen Worten: "Die Diener der Welt verrichten ihren Dienst um Geld, und die Diener des Jenseits tun dies um der Edlen und Gerechten willen." In diesem Zusammenhang ist natürlich das Vertrauen in Gott entscheidend, das heißt: "Vertrauen bedeutet, dass man keine Angst vor irgendetwas hat, außer vor Gott, dem Erhabenen und Allmächtigen." (Qushayri,1391, 393-396).

Nicht vor dem Herrn zu fürchten und auf ihn zu vertrauen hat bemerkenswerte Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben der Gottesfürchtigen. Hier begegnen wir einer weiteren der gesellschaftlichen Eigenschaften, die al-Qushayri erwähnt, nämlich dem Konzept der Enthörung und des Befehls zum Guten. Al-Qushayri führt unter Vers 113 der Sure At-Tawba aus: "Das Wesen der Religion ist die Lossagung von den

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Feinden und die Loyalität zu den Freunden." Nach al-Qushayri ist dies die Praxis der Heiligen und der Weg der Propheten, einschließlich Abraham, der gemäß dem Koran in Bezug auf seinen Vater daran festhielt und sich von ihm abwandte, als dessen Abneigung gegen den Glauben offensichtlich wurde, und seine Lossagung erklärte. In Bezug auf die, die zum Guten aufrufen und das Böse verbieten, sieht al-Qushayri diese als Menschen, die die Schöpfung zu Gott rufen und vor anderen warnen. Diese Wachsamkeit ist natürlich mit ständiger Wachsamkeit über sich selbst verbunden. So, dass sie Ausdauer und Beständigkeit in ihren frommen Taten zeigen. Al-Qushayri glaubt, dass diese die Hüter der göttlichen Grenzen sind. Alles, was mit Gott übereinstimmt, stimmen auch sie zu, und ihre Bewegungen und ihr Stillstand sind dem göttlichen Willen überlassen. Mit Gottes Hilfe bewahren sie ihre Atemzüge. (Qushayri,1428, Vo1,450).

All diese Eigenschaften, die erwähnt wurden, können unter dem großen Charakter zusammengefasst werden. Denn guter Charakter besitzt sowohl individuelle Merkmale als auch verursacht wünschenswerte soziale Konsequenzen. Laut al-Qushayri: 'Guter Charakter ist die vornehmste Kunst des Dieners [die die Essenz von Männern schafft und Menschen sind durch Charakter gekleidet und durch Verhalten bekannt].' Auch: 'Großer Charakter ist, dass man mit niemandem Streitigkeiten hat und niemand mit ihm im Streit liegt, durch die Stärke des Wissens über Gott, den Erhabenen.' Und in einer anderen Überlieferung über den Sinn des Charakters, die auch in der Diskussion über Geduld berücksichtigt wurde, heißt es: 'Mansur Husayn sagt, seine Bedeutung ist, dass das Unrecht der Schöpfung keinen Einfluss auf dich hat, nachdem du die Wahrheit erkannt hast.' In einer weiteren Formulierung heißt es: 'Und es wurde gesagt, Charakter ist, dass du alles, was dir von der Ungerechtigkeit der Menschen widerfährt, akzeptierst und das göttliche Dekret befolgst, ohne Ungeduld und Unruhe zu zeigen.' Außerdem in Bezug auf die Annahme des Charakters und seine Allgemeingültigkeit für jedes Lebewesen sagt er: 'Wenn ein Diener alles Gute tut und einen Haushaltsvogel hat und nicht gut zu ihm ist, gehört er nicht zu den Wohltätern.' Oder in der Interpretation des Charakters als Freundlichkeit gegenüber den Menschen und geringe Erwartungen an sie ist: 'Charakter ist, dass du das, was du tust, gering schätzt und das, was andere dir tun, hoch einschätzt.' Und auch: 'Ein Zeichen guten Charakters ist es, Leiden abzuwehren und die Lasten der Menschen zu tragen.' Al-Qushayri zitiert

auch den Propheten Muhammad (Friede sei mit ihm), der sagte: 'Ihr könnt die Menschen nicht mit Geld zufriedenstellen, macht sie zufrieden mit einem freundlichen Gesicht und gutem Charakter.' Oder: 'Und es wurde gesagt, Charakter ist, den Menschen nahe zu sein [und unter ihnen ein Fremder zu sein].¹ So wird der Begriff des großen Charakters zu einem umfassenden Titel, der sowohl die individuellen als auch gesellschaftlichen Aspekte des gottesfürchtigen Menschen umfasst und ihn sowohl Gott als auch der Schöpfung nahe bringt und ihm gegenüber beiden verantwortlich macht. (Qushayri,1391, 435-440).

Al-Qushayri versteht die Weisheit Gottes dahingehend, dass er das Schicksal seiner Diener bestimmt und dies mit seiner guten Planung durchführt. Natürlich ist dieses Urteil und die Weisheit Gottes auf das Vorwissen des Allerhöchsten über das Glück und Unglück seiner Diener zurückzuführen, und in jedem Fall ist, was auch immer es ist, Barmherzigkeit und keine Verdienstlichkeit seitens der Diener. Natürlich bedeutet hier die göttliche Milde die Intensität seiner Barmherzigkeit gegenüber seinen Dienern. Gottes Barmherzigkeit gegenüber den Dienern bedeutet den Willen, Gutes für sie zu tun. Dies ist die Barmherzigkeit, die in dieser Welt zwischen den Gottesfürchtigen und den Frevlern herrscht, aber im Jenseits wird sie den Gläubigen vorbehalten sein. (Qushayri,1406, 173.239).

Al-Qushayri glaubt, dass trotz der Existenz der Schöpfung keine Pracht dem Allerhöchsten zuteilgeworden ist und daher bedeutet die wahre Eigentümerschaft Gottes tatsächlich die Macht, zu erschaffen, und nicht eine Bindung an die Schöpfung; als ob in diesem unmöglichen Aspekt das Nichtvorhandensein der Schöpfung für Gott und seine Attribute einen Mangel darstellen würde. Al-Qushayri hat unter dem edlen Vers "Er gibt Weisheit, wem er will, und wer Weisheit erhalten hat, dem wurde viel Gutes gegeben" folgendes erwähnt: "Weisheit ist es, dass das Herz und die Mächte Gottes über euch herrschen, nicht die Triebe der Seele und die Abschreckungen des Teufels. Es wurde gesagt, dass Weisheit die Richtigkeit der Dinge ist und es wurde gesagt, dass Weisheit darin besteht, dass die Torheiten der Menschen nicht über dich herrschen (und wer nicht unter dem Befehl seiner eigenen Seele steht, ist nicht unter dem Befehl eines anderen). Und es wurde gesagt, dass Weisheit die Übereinstimmung mit dem Befehl des erhabenen Gottes ist und Torheit der Widerspruch zu seinem Befehl. Und es wurde gesagt, dass Weisheit die Schau der Wahrheit ist und Torheit die

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Schau des Falschen." In Bezug auf diese Lehren sieht er den geraden Weg immer als gebunden an die Scharia und im Sinne des Verlassens des Vertrauens und der Verneinung der Berufung auf andere, was alles das äußerste Ziel des Sufismus genannt wird (Qushayri,1428, Vo1,451.125.311).

Al-Qushayri glaubt, dass jeder Nutzen und Schaden, jeder Gewinn und Verlust, der dem Menschen zuteilwird, von Gott kommt und dessen Leugnung eine Leugnung Gottes bedeuten würde. Wer sich dem göttlichen Befehl ergibt, wird in Ruhe leben, und wer auf seine eigene Wahl vertraut, wird allen Arten von Unheil ausgesetzt sein. Er sagt, das erste, was Gott auf das bewahrte Tablett geschrieben hat, ist: "Ich bin der Gott, außer dem es keinen gibt, wer sich meinem Schicksal nicht ergibt, meine Prüfung nicht geduldig erträgt und nicht dankbar für meine Gaben ist, der suche nach einem anderen Herrn als mir." (Qushayri,1406, 250).

Dennoch sagt Al-Qushayri unter Vers 101 der Sure Hud, der von der Ungerechtigkeit der Diener gegen sich selbst spricht, dass Ungerechtigkeit als Attribut Gottes (und absolut unter keinen Umständen) nicht möglich ist. Grundsätzlich werden die göttlichen Handlungen in seinem eigenen Reich nach dem absoluten göttlichen Recht durchgeführt (Qushayri,1428, Vo2,58). Daher erlässt Gott gemäß seiner Hingabe und seinem Willen ein Urteil, und in diesem Zusammenhang besteht kein Recht gegen ihn, das Ungerechtigkeit bedeuten würde. Tatsächlich ist "die Schöpfung seine Schöpfung, das Reich sein Reich und das Urteil sein Urteil"(Qushayri,1406, 250). Daher wird die Diskussion über Ungerechtigkeit in Bezug auf die Schöpfung und deren Verwaltung grundsätzlich ausgeschlossen. Letztendlich besteht Al-Qushayri darauf, in der Frage von Schicksal und Vorsehung zu glauben: Wer sich nicht dem göttlichen Schicksal ergibt, für seine Dummheit gibt es keine Heilung. In der Diskussion über die Herrschaft des göttlichen Willens, unter dem Vers 21 der Sure Al-Mujadila, kommt er zu dem knappen Ausdruck, dass es gegen einen Gott, der "nichts außer der Verwaltung hat", für den Menschen keine Abhilfe gibt, und: "Wie könnte er sich dem Schicksal widersetzen"(Qushayri,1428, Vo2,300).

Aber in jedem Fall, selbst wenn wir mit Qushayri übereinstimmen und akzeptieren, dass das Schicksal des Menschen endgültig ist, ist es nach Qushayris Überzeugung zum Wohl und zur Wohlfahrt des Menschen. In seiner Erläuterung der Namen Gottes erklärt er, dass der Prozess der

Einwirkung des Namens "Hadi" (der Führer) Gottes wie folgt ist: Er neigt unsere Herzen zu sich und erhebt unsere Bestrebungen zu sich. Er wird selbst unser Wegweiser zu sich selbst. So führt das göttliche Attribut der Führung die Herzen der Menschen vom falschen Pfad der Täuschung auf den wahren Pfad. Qushayri sagt, dass Gott, ebenso wie er die Menschen durch seine Schönheit zu sich führt, sie durch seine Würde zu den Höhen der Tugend und zu den edelsten Angelegenheiten leitet. Auf diese Weise verleiht er einer Gruppe von auserwählten Dienern die Anmut der Tugend und das Streben nach höheren Ebenen der Zufriedenheit und die Geringschätzung der Welt. Auf diesem Pfad der Führung wird Großzügigkeit als eine der höchsten Gaben Gottes an seine besonderen Diener betrachtet, wie es heißt: "Sie bevorzugen andere vor sich selbst, auch wenn sie Mangel leiden..." (Qushayri,1406, 254-255).

Auf diese Weise basiert Qushayris mystisch-ethisches System, das auf individueller und gemeinschaftlicher Frömmigkeit beruht, auf der Zusammenführung guter Tugenden im Suchenden des wahren Wegs, und ruft ihn dazu auf, sich um seine Mitmenschen zu kümmern und im Gemeinwesen zu dienen. Qushayri entwirft ein Modell der Selbstüberwachung und der Fürsorge für andere, und legt den Weg zur Entwicklung allgemeiner Gerechtigkeit nicht in eine geordnete soziale Struktur, sondern in die individuelle Frömmigkeit und Gemeinschaftsfrömmigkeit - natürlich in der Hoffnung, dass die Suchenden den Traditionen und der Scharia des Islam folgen werden. Auf diese Weise ist die aus Qushayris Abhandlung ableitbare Gerechtigkeit auf persönliche Wachsamkeit und eine Art konzentrierte Aufmerksamkeit ausgerichtet.

2. Ethik von Nasiri; Gerechtigkeit und Tugend

Das Buch "**Akhlaq-i Nasiri** (Ethik von Nasiri)" wurde von Abu Ja'far Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad Hasan Tusi, bekannt als Khaaje Nasir al-Din Tusi (597-672 n. d. H.), einem persischen schiitischen Theologen, Mathematiker, Philosophen und Astrologen, geboren in Tus und gestorben in Bagdad, verfasst. Khaaje Nasir schrieb dieses Buch in der persischen Sprache im Alter von 37 Jahren um das Jahr 633 n. d. H. Dieses Buch ist in drei Teile "Verfeinerung der Ethik, Haushaltsführung und städtische Politik" unterteilt, und der Autor versucht in diesem Buch, auf logische Weise einen Weg zur Erziehung des Selbst vorzuschlagen und den Weg zur geistigen

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Vollkommenheit zu ebnen. Khaaje Nasir al-Din Tusi folgt in seinem Abschnitt über ethische Weisheit den Ansichten und Aussagen von Ibn Maskawaih und nutzt als Hauptquellen für den Abschnitt über Haushaltsführung das Werk "Haushaltsführung" von Abu Ali Sina und in Bezug auf städtische Politik das Buch "Die politische Philosophie der Stadt" und andere Schriften von Abu Nasr al-Farabi (Humaei, 1391).

Im Gegensatz zu Qushayri, dessen Interpretationen zum Thema Gerechtigkeit nicht klar und deutlich sind, wurde das Thema Gerechtigkeit im Denken von Khaaje Nasir mit vollständiger Klarheit erwähnt. Hier sind die zwei Säulen der individuellen und gesellschaftlichen Gerechtigkeit deutlich voneinander getrennt.

2.1. Individuelle Gerechtigkeit und ethische Tugend

Khaaje Nasir beschreibt die Natur der individuellen Gerechtigkeit gemäß seinem ethischen Erkenntnisssystem folgendermaßen: "Deshalb hat die Meinung der gesamten Gemeinschaft entschieden, dass das Glück aus vier Aspekten besteht, die als Tugenden bezeichnet werden, nämlich Weisheit, Tapferkeit, Keuschheit und Gerechtigkeit... Sie sagten, dass das Erreichen dieser Tugenden ausreicht, um Glück zu erlangen, und dass keine Notwendigkeit besteht, andere körperliche und unkörperliche Tugenden zu erlangen, selbst wenn der Besitzer dieser Tugenden impotent, arm, körperlich unvollkommen oder im Allgemeinen von Krankheiten oder Schwierigkeiten betroffen wäre, könnte daraus kein Nachteil für sein Glück entstehen, außer einer Geisteskrankheit, die es unmöglich macht, Perfektion zu erreichen, und sie haben diese Meinung aus dem Grund vertreten, dass der Körper in ihrer Nähe ein Instrument für die Seele ist, und sie haben der gesamten Natur des Menschen eine sprechende Seele zugeschrieben." (Tousi, 1391, 84).

Khaaje Nasir erwähnt anschließend eine Definition des Glücks, bei der auch die körperliche Dimension des Menschen berücksichtigt wird. Seiner Meinung nach wird diese Ansicht durch die Vernachlässigung der materiellen Angelegenheiten des Körpers von der eigentlichen Definition des Glücks abgeleitet: "Und diejenigen, die nach Aristoteles kamen, von seinen Schülern und Anhängern und einigen Naturforschern, die den Körper als Teil der Bestandteile des Menschen ansehen, haben das Glück in zwei Kategorien unterteilt: eine geistige und eine körperliche. Und sie sagen, dass

das geistige Glück nicht mit dem körperlichen Glück übereinstimmen kann, sonst verdient es nicht den Namen, und Dinge außerhalb des Körpers, die mit Schicksal und Zufall verbunden sind, werden als körperlich betrachtet. Und diese Meinung ist in den Augen der meisten Philosophen schwach, da das Schicksal und der Zufall keine Stabilität und kein Dauerhaftes bieten, und der Geist und das Sehen keinen Eingang und keinen Raum für ihre Erlangung bieten. Daher wie kann das Glück, das das edelste und großartigste der Dinge ist und frei von Unvollkommenheiten und Veränderungen ist und dessen Erlangung auf Wissen und vernünftiges Denken beruht, sich den niedrigen Dingen aussetzen." (Tousi, 1391, 84).

Khaaje betont die Bedeutung der vier menschlichen Kräfte und beschreibt dann die Tugenden, die aus der Ausgewogenheit dieser Kräfte hervorgehen, und schließlich geht er auf den Prozess der Bildung der Tugend der Gerechtigkeit ein: "Im Bereich der Psychologie wurde festgestellt, dass die menschliche Seele aus drei gegensätzlichen Kräften besteht, die als Quellen von Handlungen und verschiedenen Wirkungen fungieren, indem sie sich an der Willenskraft beteiligen. Wenn eine dieser Kräfte über die anderen überwiegt, werden die anderen besiegt oder verloren gehen: Erstens die sprechende Kraft, die als die königliche Seele bezeichnet wird und die Quelle von Denken, Unterscheidung und dem Wunsch nach Wahrheiten in Angelegenheiten ist. Zweitens die Zornkraft, die als die animalische Seele bezeichnet wird und die Quelle von Wut, Tapferkeit und dem Streben nach Herrschaft, Überlegenheit und Mehrwert ist. Und drittens die Lustkraft, die als die tierische Seele bezeichnet wird und die Quelle von Begierde, dem Wunsch nach Nahrung und dem Verlangen nach Genuss von Speisen, Getränken und anderen Vergnügen ist...

Daher kann die Anzahl der Tugenden der Seele je nach Anzahl dieser Kräfte sein. Wenn jedoch die Bewegung der sprechenden Seele in Maßen ist, besteht ihr Verlangen darin, Gewissheiten zu erlangen, nicht in dem, was als sicher betrachtet wird, was jedoch tatsächlich Unwissenheit ist, und aus dieser Bewegung ergibt sich die Tugend des Wissens und die notwendige Befolgung der Tugend der Weisheit. Und wenn die Bewegung der zornigen Seele in Maßen ist und sie der vernünftigen Seele gehorcht und zufrieden ist mit dem, was die vernünftige Seele als gerecht betrachtet, und sie sich nicht unnötig erregt oder die Grenzen überschreitet, dann ergibt sich aus dieser Bewegung die Tugend der Geduld, und die Tugend des Mutes folgt

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

notwendigerweise. Und wenn die Bewegung der tierischen Seele in Maßen ist und sie den Wünschen der vernünftigen Seele gehorcht und sich damit begnügt, was die vernünftige Seele für sie bestimmt, und nicht gegen die Neigungen ihres eigenen Willens handelt, dann ergibt sich aus dieser Bewegung die Tugend der Keuschheit, und die Tugend der Keuschheit folgt notwendigerweise. Und wenn diese drei Arten von Tugenden erreicht werden und alle drei miteinander vermischt und harmonisch sind, entsteht daraus ein ähnlicher Zustand, in dem die Vollkommenheit und Ganzheit dieser Tugenden besteht, und dieser Zustand wird als die Tugend der Gerechtigkeit bezeichnet. Aus diesem Grund sind sich alle späteren und früheren Philosophen einig, dass es vier Arten von Tugenden gibt: Weisheit, Tapferkeit, Keuschheit und Gerechtigkeit. Niemand wird das Lob und die Anerkennung erhalten, es sei denn, er besitzt eine oder alle vier dieser Tugenden. Selbst diejenigen, die sich auf ihre Abstammung und den Ruhm ihrer Vorfahren berufen, sind nur dann würdig des Lobes, wenn einige ihrer Vorfahren mit diesen Tugenden beschrieben wurden, und wenn jemand durch Glück, Überlegenheit oder Reichtum Lob erhält, wird dies von den Vernunftmenschen abgelehnt." (Tousi, 1391, 108-110).

Khaaje Nasir hat diese Lehre auch in einer anderen Formulierung, die mit einer kürzeren Aufteilung der Seelenkräfte einhergeht, dargestellt, und natürlich hat er hier auch ein ähnliches Ergebnis vorgelegt: "In anderen Worten... Die Seele hat zwei Kräfte: eine zur Selbstverwaltung und eine zur Stimulation der Instrumente, und jede dieser beiden verzweigt sich in zwei Zweige: Die Verwaltungskraft in theoretische Kraft und praktische Kraft, und die Antriebskraft in Abwehrkraft, dh Zorn, und Anziehungskraft, dh Lust. Also gibt es vier Tugenden nach dieser Vorstellung, und wenn das Verhalten jedes Einzelnen in seinen Angelegenheiten maßvoll ist, wie es sein sollte, und weder übertrieben noch vernachlässigt wird, entsteht eine Tugend. Daher gibt es vier Tugenden: Die erste ist die Verfeinerung der theoretischen Kraft, nämlich Weisheit, die zweite aus der Verfeinerung der wissenschaftlichen Kraft, nämlich Gerechtigkeit, die dritte aus der Verfeinerung der Zornkraft, nämlich Tapferkeit, und die vierte aus der Verfeinerung der Lustkraft, nämlich Keuschheit. Und wenn die Vollkommenheit der wissenschaftlichen Kraft erreicht wird, die darin besteht, dass ihre Handlungen in Bezug auf Handlungen in angemessener Weise erfolgen und die Erlangung dieser Tugenden sich auf Handlungen

bezieht, ist daher die Erlangung von Gerechtigkeit von der Erlangung der anderen drei Tugenden abhängig, wie bereits erwähnt wurde." (Tousi, 1391, 108-110).

Khaaje Nasir erklärt die Bräuche und praktischen Zeichen dieser vier Tugenden folgendermaßen: "In den Bräuchen dieser Tugenden wurde gesagt, dass ihre Weisheit darin besteht, dass das Wissen in jeder Richtung des Seins erreicht wird. Und wenn es eine erkennbare und eine ausführbare gibt, nämlich theoretisch und praktisch, und ihre Tapferkeit besteht darin, dass der zornige Geist dem sprechenden Geist gehorcht, damit er in gefährlichen Angelegenheiten nicht verwirrt wird und nach Beratung handelt, damit sowohl die Handlung, die er ausführt, schön ist, als auch die Geduld, die er zeigt, gelobt wird; und ihre Keuschheit besteht darin, dass der sinnliche Antrieb dem sprechenden Geist gehorcht, damit seine Handlungen gemäß dem Willen sind und der Effekt der Freiheit sichtbar wird und er von der Verehrung der Begierden befreit bleibt; und ihre Gerechtigkeit besteht darin, dass alle diese Kräfte miteinander übereinstimmen und die unterscheidende Kraft gehorcht, damit die Unterschiede in den Neigungen und die Anziehungskraft der Kräfte den Besitzer nicht in Verwirrung bringen und der Effekt von Gerechtigkeit und Ausgleich sichtbar wird." (Tousi, 1391, 111).

Khaaje Nasir verweist weiter auf die Säulen der Gerechtigkeit, die in der Korrektur der Logik verschiedene Arten von Gerechtigkeit sind, indem er schreibt: "Und die Arten, die in der Kategorie der Gerechtigkeit enthalten sind, sind zwölf: Erstens Ehrlichkeit, zweitens Hingabe, drittens Treue, viertens Mitgefühl, fünftens Verwandtschaft, sechstens Vergeltung, siebentens gutes Gesellschaftsverhalten, achtens gutes Schicksal, neuntes Großzügigkeit, zehntens Hingabe, elftes Vertrauen und zwölfte Anbetung." (Tousi, 1391, 115).

Obwohl diese Eigenschaften, die in der Tugend der Gerechtigkeit enthalten sind, sich auf soziale Gerechtigkeit beziehen, kann man sie immer noch im Bereich des persönlichen Lebens interpretieren. Denn Khaaje Nasir ist noch nicht auf die soziale Gerechtigkeit eingegangen, die in einem Netzwerk ziviler Beziehungen stattfindet. Tatsächlich bezieht sich das, was zuvor zitiert wurde, auf individuelle Verhaltensweisen gegenüber Gleichaltrigen, nicht auf angemessenes Verhalten gemäß sozialen Normen, was das Thema des nächsten Abschnitts von Khaaje Nasirs Aussagen ist.

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Er spricht auch über die ethische Dimension der Großzügigkeit, die im Wesentlichen mit sozialen Beziehungen verbunden ist: "Großzügigkeit ist wahrhaftig derjenige, der sein Vermögen spendet, ohne es mit anderen Motiven als der Schönheit der Großzügigkeit zu trüben, und wenn sein Blick auf den Nutzen anderer fällt, ihn bereitwillig und ohne Groll erweitert und so handelt, dass er sich dem wahren Wesen annähert und die wahre Vollkommenheit erreicht." (Tousi, 1391, 116).

Ebenso bezieht er sich auf den Mut als eine ethische Eigenschaft, die zwangsläufig mit dem gesellschaftlichen Handeln verbunden ist, wenn er schreibt: "Mut ist wahrhaftig derjenige, dessen Vorsicht vor der Begehung einer abscheulichen Tat größer ist als seine Vorsicht vor seiner eigenen Sicherheit, und der aus diesem Grund den schönen Tod dem verachteten Leben vorzieht ... besonders wenn er sein Leben im Dienste der Wahrheit und im Dienste einer würdigen Sache und zum Wohl seiner beiden Welten und der Gläubigen geopfert hat." (Tousi, 1391, 127).

Khaaje Nasirs Aussagen zum Thema Gerechtigkeit betreffen speziell die ethischen Aspekte und insbesondere die Rolle menschlicher Bestimmungen im Bereich der Ethik und Gerechtigkeit. Als Beispiel führt Khaaje Nasir in seiner Interpretation von Vertrauen an: "Vertrauen bedeutet, in Angelegenheiten, in denen die Verfügungsgewalt nicht mit menschlicher Macht und Befähigung verbunden ist und der Wille und die Sicht der Schöpfung in diesem Bereich nicht begrenzt sind, nicht nach mehr oder weniger, nach Hast oder Verzögerung verlangt und sich nicht entgegen dem richtet, was ist." (Tousi, 1391, 116). Tatsächlich ist ein Teil der Gerechtigkeit das Verständnis der göttlichen Positionen und die Akzeptanz und Zustimmung oder zumindest das Schweigen in diesen Positionen. Denn der Mensch ist nicht in der Lage, alle Aspekte der Gewährleistung von Gerechtigkeit in seinen Verhaltensweisen zu bestimmen, und er hat zwangsläufig Maßnahmen von der Art der Bestimmungen aufgrund von Anreizen oder den Ergebnissen seiner Handlungen eingeleitet. Schließlich fasst Khaaje Nasir die individuelle Gerechtigkeit wie folgt zusammen: "Ein wahrhaft Gerechter ist jemand, der die Kräfte so ausbalanciert, dass keine Kraft die andere übertrifft. Danach sollte er in allen äußeren Angelegenheiten wie Geschäften und edlen Taten das gleiche Prinzip beachten und in allen Zeiten auf die Erlangung der Tugend der Gerechtigkeit abzielen, nicht auf einen anderen Zweck. Dies wird erreicht, wenn die Seele eine innere

Verfassung erlangt, die umfassende Höflichkeit erfordert, sodass seine Handlungen und Auswirkungen in die Ordnung der Tugend eingeordnet werden." (Tousi, 1391, 130).

Wie bereits erwähnt, widersetzt sich Khaaje Nasir der Idee, dass materielle Erfolge und körperliche Gaben für das Glück entscheidend sind. Gleichzeitig weist Khaaje in seinen Ausführungen auf einen anderen Aspekt hin, nämlich dass materielle Dinge als Werkzeuge zur Verwirklichung von Weisheit und zum Erlangen von Glück dienen können. Er zitiert Aristoteles: "Der Weise sagt: Es ist schwierig für Menschen, edle Handlungen zu vollbringen, ohne Mittel wie Wohlstand, viele Freunde und Glück. Daher benötigt die Weisheit zur Offenbarung ihres Glanzes das Handwerk der Herrschaft. Aus diesem Grund sagen wir, dass wenn Gott, der Erhabene, der Schöpfung eine Gabe oder ein Geschenk gewährt, dies reines Glück ist. Denn Glück ist ein Geschenk und eine Gabe von Ihm, dem Erhabenen, in den höchsten Rängen der Güter, und es ist ausschließlich dem vollkommenen Menschen vorbehalten, wobei Unvollkommene wie Kinder daran keinen Anteil haben." (Tousi, 1391, 85-86).

Daraus lässt sich schließen, dass weltliche Angelegenheiten in manchen Fällen als Werkzeuge und Mittel zur Durchsetzung der Weisheit und zum Erlangen von Glück interpretiert werden. Von diesem Punkt aus kann man zu Khaaje Nasirs Sicht auf soziale Gerechtigkeit gelangen. Dies ist der Standpunkt, an dem praktische Weisheit über die individuelle Ebene hinausgeht und in der Gesellschaft verwirklicht wird. Wie im Folgenden dargelegt wird, wird die soziale Manifestation der Weisheit durch die Anwendung der zivilen Gerechtigkeit erreicht.

2.2. Zivile Gerechtigkeit und weltlicher Aufbau

Khaaje Nasir erklärt die gegenseitige Abhängigkeit von geistigen und körperlichen Tugenden auf dem Weg zum Glück folgendermaßen:

"Der Mensch kann eine geistige Tugend besitzen, die ihn den edlen Engeln ähnlich macht, und eine körperliche Tugend, die ihn mit den Tieren und Viehherden verbindet. Um das zu erlangen, was zur Vollkommenheit des geistigen Teils führt, verweilt er eine gewisse Zeit mit dem körperlichen Teil in dieser niederen Welt, um sie aufzubauen und zu ordnen und Tugenden zu erwerben, sodass er mit dem geistigen Teil in die himmlische Welt

übergeht und für ewig in der Gesellschaft der höchsten Wesen verweilt..." (Tousi, 1391, 87).

Khaaje erläutert die Notwendigkeit der Gerechtigkeit in der Gesellschaft, indem er auf die sprachlichen und existenziellen Grundlagen eingeht. Er schreibt: "Das Wort Gerechtigkeit impliziert das Konzept der Gleichheit, und die Vorstellung von Gleichheit ist ohne die Anerkennung der Einheit unmöglich. So wie die Einheit in der höchsten und edelsten Stufe der Vollkommenheit und Ehre einzigartig und herausragend ist und ihre Auswirkungen von der Quelle, die die wahre Einheit ist, wie das Strahlen des Seins von der ersten Ursache, die das absolute Sein ist, auf alle Dinge ausstrahlt, so ist alles, was der Einheit näher ist, edler. Aus diesem Grund gibt es keine edlere Beziehung als die der Gleichheit, wie in der Musik festgestellt wird, und keine Tugend ist vollkommener als die Tugend der Gerechtigkeit, wie in der Ethik erklärt wird. Die wahre Mitte ist Gerechtigkeit, und alles andere bezieht sich auf die Extreme, wobei alles auf die Mitte zurückführt. So wie die Einheit Erhabenheit und sogar Beständigkeit und Ordnung der Dinge erfordert, so führt Vielfalt zu Niedrigkeit und sogar zu Verderbnis und Vernichtung der Dinge. Ausgewogenheit ist der Schatten der Einheit, der Extreme von Mangel und Überfluss in verschiedenen Bereichen beseitigt und durch die Schönheit der Einheit von den Tiefen des Mangels und der Verderbtheit zur Höhe der Vollkommenheit und Tugendhaftigkeit der Beständigkeit erhebt. Ohne Ausgewogenheit würde der Kreis des Seins nicht zusammenkommen, da die Entstehung der Elemente aus den vier Grundstoffen von einer ausgewogenen Mischung abhängt." (Tousi, 1391, 131).

Zur Erläuterung der Quelle und des Urhebers der Gerechtigkeit lesen wir: "Der wahre Urheber der Gleichheit und Gerechtigkeit ist das göttliche Gesetz, denn die Quelle der Einheit ist Er, der Erhabene." (Tousi, 1391, 133). Khaaje Nasir führt seine Erklärung zur Notwendigkeit der Gerechtigkeit fort, die in jedem Fall unerlässlich ist, und sagt: "Gerechtigkeit und Gleichheit erfordern verschiedene Ordnungen, und so wie in der Musik jede Beziehung, die keine Gleichheitsbeziehung ist, in irgendeiner Weise auf Gleichheit zurückgeführt wird, und andernfalls aus dem Rahmen der Harmonie fällt, so ist in allen anderen Angelegenheiten, die eine Ordnung haben, in irgendeiner Weise Gerechtigkeit vorhanden, und andernfalls führt sie zu Verderbnis und Unordnung." (Tousi, 1391, 131-132).

Durch die Erweiterung des Konzepts der sozialen Gerechtigkeit stellt er die zivilen Aspekte dieser vor: "Die Alten maßen der Bedeutung von Verhältnissen und der Ableitung edler Wissenschaften durch sie große Bedeutung bei. Wenn man Gerechtigkeit in Angelegenheiten berücksichtigt, die die Ordnung des Lebens erfordern und in denen der Wille eine Rolle spielt, so gibt es drei Arten: Erstens, was die Verteilung von Vermögen und Ehren betrifft, zweitens, was die Verteilung von Geschäften und Austausch betrifft, und drittens, was die Verteilung von Angelegenheiten betrifft, in denen Übergriffe eine Rolle spielen, wie Strafen und Politiken." (Tousi, 1391, 132). Daher: "Die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit unter den Menschen ist ohne diese drei Dinge nicht möglich: das göttliche Gesetz, den menschlichen Herrscher und das Geld." (Tousi, 1391, 134).

Khaaje weist auf die Bedeutung des zivilen Lebens und die Natur des Menschen hin und schreibt: "Da der Mensch von Natur aus sozial ist und sein Leben ohne Zusammenarbeit nicht möglich ist, ... erfordert die Zusammenarbeit, dass einige den anderen dienen, von einigen nehmen und anderen geben, damit Gegenseitigkeit, Gleichheit und Verhältnismäßigkeit nicht verloren gehen." (Tousi, 1391, 134). Hier sieht Khaaje Nasir den Weg zur Verwirklichung der Gerechtigkeit im zivilen Leben in der Befolgung der Scharia als göttliches Gesetz, ebenso wie er zuvor die Quelle der Gerechtigkeit darin gefunden hatte. Seiner Ansicht nach: "Wer sich an das Gesetz hält, handelt nach dem Prinzip der Gleichheit und erlangt Gutes und Glück durch die Gerechtigkeit und das göttliche Gesetz, denn von Gott, dem Erhabenen, geht nur das Schöne aus, und die Ordnung des Gesetzes ist gut." (Tousi, 1391, 135). Zur Unterstützung dieser Aussage sagt er: "Der gerechte Herrscher ist der Stellvertreter des göttlichen Gesetzes in der Aufrechterhaltung der Gleichheit." (Tousi, 1391, 136).

Gemäß der Gedanken von Khaaje Nasir gibt es im Gegensatz zur Gerechtigkeit, deren Säulen durch die Begriffe des göttlichen Gesetzes, des menschlichen Herrschers und des Geldes bestimmt sind, verschiedene Arten von Ungerechtigkeit und Tyrannei: "Nach den strengen Prinzipien von Aristoteles und den alten Regeln gibt es drei Arten von Tyrannen: Erstens der größte Tyrann, derjenige, der das göttliche Gesetz nicht befolgt; zweitens der mittlere Tyrann, derjenige, der dem Herrscher nicht gehorcht; und drittens der kleinste Tyrann, derjenige, der sich nicht an das Gesetz des Geldes hält. Die Verderbnis, die durch die Tyrannei der dritten Kategorie

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

entsteht, umfasst Wut, Raub von Eigentum sowie verschiedene Arten von Diebstahl und Verrat, während die Verderbnis, die durch die Tyrannei der beiden anderen Kategorien entsteht, noch größer ist." (Tousi, 1391, 135).

Khaaje Nasir schließt seine Erörterung der Gerechtigkeit mit der Aussage ab: "Der Aufbau der Welt beruht auf ziviler Gerechtigkeit, und der Verfall der Welt auf ziviler Tyrannei." (Tousi, 1391, 135).

Am Ende seiner Ausführungen zu diesem Thema geht Khaaje Nasir auf die Begriffe Großzügigkeit und Liebe ein. Diese können als Ergänzung zur Diskussion über Gerechtigkeit betrachtet werden oder, anders ausgedrückt, als Rückkehr zur ethischen Dimension der menschlichen Beziehungen innerhalb der sozialen Rahmenbedingungen ihres Lebens. Nach Khaajes Worten: "Großzügigkeit ist Vorsicht in der Gerechtigkeit, um sich vor Mängeln zu schützen... Großzügigkeit kann nur nach Einhaltung der Bedingungen der Gerechtigkeit erfolgen, indem zunächst die Pflicht erfüllt wird und dann das Übermaß aus Vorsicht hinzugefügt wird." (Tousi, 1391, 146). Er bezieht sich auf den Hadith "Durch Gerechtigkeit bestehen die Himmel und die Erde" und erklärt: "Großzügigkeit ist allgemein und kann nicht umfassend sein... Zum Beispiel, wenn ein Richter zwischen zwei Streitparteien entscheidet, kann er keiner Seite gegenüber großzügig sein, sondern nur reine Gerechtigkeit walten lassen. Absolute Gleichheit erscheint ihm daher unangebracht." (Tousi, 1391, 147).

Aus Khaaje Nasirs Sicht steht Gerechtigkeit über Großzügigkeit, da erstere die Regel und letztere die Ausnahme ist. Er erörtert jedoch auch das Thema Liebe, das als Überordnung der Liebe über die Gerechtigkeit interpretiert werden kann. Khaaje formuliert dies so: "Einige Philosophen haben gesagt: Das Bestehen der Existenz und die Ordnung der Schöpfung beruhen auf Liebe, und die Notwendigkeit der Menschen, Gerechtigkeit zu erlangen, ergibt sich aus dem Fehlen von Liebe. Wenn die Menschen in ihren Geschäften durch Liebe verbunden wären, würden sie sich gegenseitig gerecht behandeln, Konflikte würden verschwinden und Ordnung würde entstehen." (Tousi, 1391, 149).

Obwohl Khaaje die Reichweite der Großzügigkeit als geringer ansieht als die der Gerechtigkeit, da Großzügigkeit nicht dauerhaft empfohlen werden kann, glaubt er, dass ständige Beschäftigung mit Liebe Konflikte beseitigen

und die Suche nach ziviler Gerechtigkeit überflüssig machen könnte.³ Praktisch ist dies jedoch schwer zu erreichen.

Im Gegensatz zu den Positionen von Qushayri, in denen Gerechtigkeit unter dem Titel "Taqwa" (Frömmigkeit) behandelt wird und die sozialen Beziehungen in den Bereich des individuellen Lebens integriert werden, stellt Khaaje Nasir fest, dass Gerechtigkeit erstens einen eigenständigen, zentralen Titel trägt und zweitens die Unterscheidung zwischen individueller und ethischer Gerechtigkeit sowie kollektiver und rechtlicher Gerechtigkeit voraussetzt. Die Betrachtung der Möglichkeit, einen dieser beiden Ansätze zur Frage der Gerechtigkeit (individuell und sozial) zu bevorzugen, wird das Thema der nächsten Überlegungen dieses Textes sein.

3. Verhältnis von Recht und Moral: Der gerechte Herrscher und die fromme Person

Im Fortgang der vorherigen Erörterungen und bei der Untersuchung des Verhältnisses von individueller und sozialer Gerechtigkeit in der "Risaalat Qushairiyya" und den "Akhlāq-i Nasiri" kann man nach der möglichen Überlegenheit eines dieser beiden Texte fragen. Anders ausgedrückt, die Hauptfrage lautet: Welche Lehre bietet mehr Gewähr für soziale Gerechtigkeit? Soll man die Vorzüge in Qushairis Ansichten finden, wo der fromme Einzelne durch seine individuellen Tugenden und deren Widerspiegelung in seinen Interaktionen mit anderen Menschen die Gerechtigkeit primär für das ethische Leben und in dessen Verlängerung zum Nutzen der sozialen Beziehungen sichert? Oder sollte man die

³ Die Bedeutung der Liebe in den Schriften von Khaaje Nasir al-Din Tusi ist so groß, dass er in den "Beschreibungen der Edlen" mehrere gleichrangige Eigenschaften unter dem Begriff der Liebe zusammenfasst: "Kenner haben gesagt, dass Hoffnung, Furcht, Sehnsucht, Vertrautheit, Freude, Vertrauen, Zufriedenheit und Hingabe allesamt aus der Liebe resultieren. Denn Liebe, verbunden mit der Vorstellung von der Gnade des Geliebten, erfordert Hoffnung, mit der Vorstellung von seiner Ehrfurcht erfordert sie Furcht, mit dem Nichterreichen erfordert sie Sehnsucht, mit dem Erreichen Vertrautheit, mit übermäßiger Vertrautheit Freude, mit dem Vertrauen in seine Gunst erfordert sie Vertrauen, mit der Wertschätzung jeder Handlung des Geliebten erfordert sie Zufriedenheit, und mit der Vorstellung der eigenen Unzulänglichkeit und Schwäche und seiner Vollkommenheit und umfassenden Macht erfordert sie Hingabe." (Khaaje Nasir al-Din Tusi, "Beschreibungen der Edlen", S. 71). Und natürlich hat er vor dieser Aussage in der Definition von Liebe geschrieben: "Liebe ist die Freude an der Erlangung von Vollkommenheit oder die Vorstellung der Erlangung einer vermuteten oder tatsächlichen Vollkommenheit, die im Wahrgenommenen existiert." (ebd., S. 69).

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

systematischen Überlegungen von Khaaje Nasir wertschätzen und die Unterscheidung zwischen der tugendhaften individuellen Gerechtigkeit und der sozialen Gerechtigkeit, die die zivile Ordnung anstrebt, bevorzugen? Obwohl Khaaje Nasirs tief verwurzeltes philosophisches System und die Klarheit seiner Lehren auf den ersten Blick die Möglichkeit einer Bevorzugung dieser Richtung stärker hervorheben, könnte eine Betrachtung der "Beziehung zwischen Recht und Moral" auch Qushairis Positionen stärken. Im Folgenden werden wir mit einer Darlegung der relevanten Ansichten über diese Beziehung und basierend auf der Unterscheidung zwischen Moral und Recht eine Bewertung der Präferenz zwischen Qushairis und Khaaje Nasirs Positionen vornehmen.

Die Unterscheidung zwischen Moral und Recht, wie sie von Kant formuliert wurde, der nach allgemeiner Auffassung als Begründer dieser Unterscheidung gilt, lautet folgendermaßen: "Die Gesetze der Freiheit im Gegensatz zu den Naturgesetzen werden moralische Gesetze genannt. Diese Gesetze, insofern sie sich auf bloße äußere Handlungen und deren Übereinstimmung mit dem Gesetz beziehen, werden Rechtsgesetze genannt; insofern sie aber auch den Beweggrund der Handlungen bestimmen sollen, heißen sie moralische Gesetze. In dieser Bedeutung wird die Gesetzmäßigkeit der Handlungen Rechtschaffenheit und ihre Moralität Rechtschaffenheit genannt." (Kant, 1395 A, 45-46) Anders ausgedrückt: "Ein Gesetz, das eine Handlung zur Pflicht macht und diese Pflicht zugleich zum Beweggrund der Handlung macht, ist ein moralisches Gesetz. Ein Gesetz, das die Pflicht nicht als Beweggrund der Handlung betrachtet und neben der Pflicht einen anderen Beweggrund für die Handlung zulässt, ist ein Rechtsgesetz." (Kant, 1395 A, 51-52)

Kant betont die Rolle der Vernunft und ist der Ansicht: "Nach dem moralischen Gesetz soll jeder Mensch das Modell dieses Begriffs in sich selbst leicht erkennen können, und zu diesem Zweck ist das moralische Vorbild immer in der menschlichen Vernunft vorhanden." (Kant, 1394 B, 103) Daher betrachtet er die Lehren der reinen praktischen Vernunft als die einzigen Lehren, die ihren Grund in sich selbst tragen, und alle anderen Gesetze müssen auf diese zurückgeführt werden (Kant, 1394 B, 211). Dabei kritisiert er sowohl mystische als auch empirische Ansätze in der Ethik, die beide Konkurrenten der Vernunft sind. Er findet den empirischen Ansatz destruktiver als den mystischen. Seiner Ansicht nach: "Die Warnung vor dem

Empirismus der praktischen Vernunft ist weitaus wichtiger. Denn Mystizismus lässt sich mit der Reinheit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes vollständig versöhnen und ist zudem nicht so weit verbreitet und beliebt, dass die Phantasie der Menschen ständig zu übersinnlichen Intuitionen aufsteigt. Daher ist in diesem Bereich die Gefahr nicht so groß. Im Gegensatz dazu untergräbt der Empirismus die moralische Basis der Absichten, von denen die Menschen ihre höchste Würde erhalten können und sollten, und ersetzt sie durch etwas völlig anderes, nämlich durch empirische Zweckmäßigkeit, die in der Regel und heimlich mit den Neigungen im Bunde steht und die Pflicht verdrängt." (Kant, 1395 B, 118-119)

Kant unterscheidet klar zwischen Handlungen, die aus Pflicht erfolgen, und solchen, die auf den Konsequenzen basieren. Er sagt: "Es ist ein großer Unterschied, ob ich aus Pflicht wahrhaftig bin oder aus Furcht vor den nachteiligen Folgen [des Lügens]. Im ersten Fall enthält der Begriff der Handlung [der Wahrhaftigkeit] selbst ein Gesetz für mich; im zweiten Fall muss ich zunächst andere Dinge abwägen, um zu sehen, welche Folgen die Handlung [der Wahrhaftigkeit] für meine Lage haben könnte." (Kant, 1394 A, 49)

Durch diese Unterscheidung zwischen moralischen und rechtlichen Gesetzen wird deutlich, dass Kants Ansatz eine systematische Reflexion über die Grundlage der Handlungen und deren moralische Dimension erfordert. Dies kann als Grundlage dienen, um die Ansichten von Qushairi und Khaaje Nasir zu bewerten und möglicherweise eine bevorzugte Richtung in der Diskussion über Gerechtigkeit zu identifizieren.

Wenn Plato jemanden als wahren Weisen erkannt hat, dann ist es derjenige, der sich bemüht, die einzig wahre Realität zu suchen, sich nicht mit der scheinbaren Welt der Vielfalt zufrieden gibt, nicht von äußeren Erscheinungen getäuscht wird, nicht müde wird, nach der Wahrheit zu suchen, bis er durch die besondere Kraft seiner Seele, deren Wesen es ist, die Wahrheit der Dinge zu erkennen, die wahre Natur aller Dinge erfasst... Ein solcher Mensch... beginnt ein wahres Leben (Plato, 1380, V 2, 195). Im Gegensatz dazu sagt Aristoteles: "Gutes Urteilsvermögen bedeutet, dass man erfolgreich das absolut endgültige Ziel erreicht und gutes Urteilsvermögen bedeutet, dass man eine Verbindung zu einem einzigen Ziel hat, um dieses einzige Ziel zu erreichen." Wenn die Eigenschaft eines Menschen Weisheit in

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

der Praxis ist, dann bedeutet gutes Urteilsvermögen in dem Sinne, dass es das ist, was den Menschen zu dem Ziel führt, das die praktische Weisheit richtig erkannt hat." (Aristoteles, 1390,228) In diesem Streit kann man deutlich den Grad des Vertrauens der Ethik in die allgemeine Philosophie aus der Sicht der beiden Denker erkennen. Dort, wo Plato die Überlegenheit der theoretischen Weisheit und die vollständige Abhängigkeit der praktischen Weisheit von den fortgeschrittenen Erkenntnissen betont hat, tendiert Aristoteles dazu, die Unabhängigkeit der praktischen Weisheit vom theoretischen Wissen zu bevorzugen. Auch die Betonung des Zwecks und das Vorhandensein einer Meinung über das Ziel der praktischen Weisheit sind genau das, was Khwaja Nasir in seiner arabischen Perspektive auf Aristoteles berücksichtigt. Diese Betonung des Ziels zeigt den Unterschied zwischen Kant und Aristoteles und der Unterscheidung zwischen Recht und Ethik in Kants Denken ist nicht irrelevant für die erste Unterscheidung.

Aber bevor Kant und im Widerspruch zu seiner Pflichtposition, durch die die rechtliche Verpflichtung von der ethischen Verpflichtung getrennt wird und die Erkennung der Verpflichtung zu beiden durch den falschen Verstand übertragen wird, hat Hume mit Blick auf den Nutzen ethischer Handlungen eine andere Sichtweise entwickelt. Er behandelt in Kapitel 3 seines Buches "Untersuchungen über die Grundlagen der Moral" die Analyse der Gerechtigkeit. Hume kommt durch die Leugnung der angeborenen, instinktiven Natur der Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft und sogar durch die Verneinung des Einflusses von Bildung und Erziehung auf das Erscheinen der Gerechtigkeit als eine stabile erworbene Lehre zu dem Schluss, dass: "Gerechtigkeit bringt den Menschen Nutzen und nur von hier aus verdient sie ethische Verpflichtung und Würde." (Hume, 1395,35). Er betrachtet den Vorzug der Gerechtigkeit gegenüber Vorurteilen als nützlich und hat gesagt: "Wir müssen zugeben, dass der gesamte Wert und Respekt für das Recht des Eigentums genauso wie die dümmsten und banalsten Vorurteile völlig grundlos erscheinen. Wenn die Interessen der sozialen Vorteile von mittleren zu niedrigen Werten gehen." (Hume, 1395,52). Um die Positionen von Hume zu stärken, schreibt John Stuart Mill: "Obwohl ich die Behauptung jeder Theorie verweigere, die ein imaginäres Maß für Gerechtigkeit vorschlägt, das nicht auf Nutzen basiert ist, glaube ich dennoch, dass eine auf Nutzen basierte Gerechtigkeit die wichtigste und auf eine unvergleichliche Weise heiligste und verpflichtendste Komponente aller

Ethiken ist... Gerechtigkeit ist der Name, den wir dem Recht geben, auf das wir besonders empfindlich reagieren." (Mill, 1397,153). Er hat diesen Gedanken in dieser Emotion dargelegt: "Die Idee der Gerechtigkeit setzt zwei Dinge voraus, eine Regel für das Verhalten und ein Gefühl, das verlangt, dass diese Regel eingehalten wird. Der erste Fall (die Regel für das Verhalten) muss angenommen werden, dass es unter allen Menschen gemeinsam ist und zum Wohl von ihnen allen handelt; der zweite (Gefühl) ist ein Wunsch, diejenigen zu bestrafen, die die Regel verletzen." (Mill, 1397,142)

Auf diese Weise verwandelt sich diese Art von Gerechtigkeit in einen allgemein nützlichen und wünschenswerten Bedarf für die Gesellschaft als Ganzes, aber aus individueller Sicht, die eine ethische Eigenschaft und auf das wünschenswerte Ziel des menschlichen Lebens basiert, wird darüber nicht gesprochen. Tatsächlich wird diese Gerechtigkeit hauptsächlich auf gesellschaftlicher Ebene gefordert, während ihre individuelle Dimension an den Rand gedrängt wird. Aus diesem Grund skizziert John Rawls seine Vorstellung von Liberalismus und überlegener Gerechtigkeit in einer Gesellschaft, in der die Menschen in ihrer Anerkennung und Forderung nach Gerechtigkeit auf eine gleichwertige intellektuelle Ebene gelangt sind. In seinen eigenen Worten: "Eine gerechte Gesellschaft ist stabil, weil die Bürger mit allen Aspekten ihrer grundlegenden sozialen Struktur zufrieden sind." (Rawls, 1397, 331) Auf der anderen Seite betrachtet Gadamer, Hegels Rolle als Autochthie (ethische und nationale Sitten; d.h. das Wesen der moralischen Ordnung, die in den Erscheinungen der Familie, der Gesellschaft und des Landes verwirklicht ist) als herausragend in der Ethik aus seiner hermeneutischen Perspektive und spricht eine Aussage aus, die mit Rawls' Aussage kompatibel ist (Gadamer, 1396, 53). In Gadamers Auslegung ist das, was er der Ethik zuschreibt, die menschliche Autochthie, die über allen unseren Überlegungen zur Vernunft steht (Gadamer, 1396, 64). In dieser Erklärung bestimmen Familie, Gesellschaft und Nation die grundlegenden Institutionen des menschlichen Lebens, und Autochthie⁴

⁴ Eine andere Deutung dieser ethnischen (etos) Grundlagen ist das, was Alain Badiou als "Glaube" bezeichnet. In dieser Darstellung ist "Glaube niedriger als Richtigkeit und Falschheit, denn seine einzige Aufgabe ist es, austauschbar zu sein. Im Gegensatz dazu kann das Ergebnis eines Wahrheitsprozesses nicht ausgetauscht werden.

Kommunikation bezieht sich lediglich auf Meinungen (und natürlich geht ohne Meinung nichts voran). Bei allem, was die Wahrheiten betrifft, muss eine Art von Begegnung stattfinden. Dieses unsterbliche Wesen, das ich sein kann, kann nicht durch

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

füllt sie mit variablen Inhalten neu aus (Gadamer, 1396, 65). In Gadamers Worten: "Die philosophische Anwendung der Moralphilosophie ist ebenfalls eine Form der ethischen Beziehung und keineswegs eine separate akademische Abstraktion, sondern ein notwendiges Ergebnis dieser Realität, die immer Bedingungen enthält, die Menschen bedingt. Dies betrifft keine bestimmten Menschen, sondern betrifft diejenigen, deren Bildung und Wachstum in der Gesellschaft und im Land sie auf eine Ebene der Reife gebracht haben, die es ihnen ermöglicht, allgemeine Regeln im verwirrenden Markt der Realität zu erkennen und umzusetzen." (Gadamer, 1396, 62-63).

Gadamer ist mit seiner philosophischen Betrachtung der Meinung, dass der rationale moralische Verstand sicherlich eine klare und vernünftige Eigenschaft hat; diese Tatsache schließt jedoch nicht aus, dass alle menschlichen Handlungen und Entscheidungen von Erfahrungen abhängig sind. Mindestens bei der Beurteilung anderer, was eine ethische Angelegenheit betrifft, kann ein Mensch nicht die Erwartungen an andere haben, die er an sich selbst hat (im ethischen Sinn, nicht im rechtlichen Sinne) (Gadamer, 1396, 54). Daher, obwohl Gadamer nicht blind für die moralische Interaktion in der Gesellschaft ist, findet er den Schwerpunkt der Ethik in der allgemeinen Forderung, die in einer vereinten intellektuellen Perspektive geformt ist, während der Unterschied zu Kants ethischer Rationalität und sogar im Vergleich zum Prinzip und Ziel der praktischen Weisheit in Aristoteles' Denken klar wird. Dies ist immer noch im Einklang mit Platons Missachtung der Welt, die in seinen Worten deutlich erkennbar ist.

In dieser Weise entfernt sich die praktische Weisheit im Laufe der Zeit von einer traditionellen Lesart, die auf individuelle Gerechtigkeit und soziale Ordnung ausgerichtet ist, und wird stattdessen rein als Vorteil der Auslegung angesehen. Richard Rorty hat in seinem Klassiker "Philosophie und der Spiegel der Natur" die Unterschiede zwischen zwei ethischen Philosophien behandelt: "Eine betrachtet 'Recht' und 'Verantwortung' als etwas, das von der Gesellschaft definiert wird, und die andere sieht sie als

soziale Interaktion in mir erzeugt werden, sondern muss direkt durch die Treue [zur Wahrheit] über mich herrschen. Mit anderen Worten: Es muss in meinem vielfältigen Dasein durch einen inneren Bruch zerbrechen und bewusst oder unbewusst durch das Komplement eines Ereignisses aufgerufen werden. Der Eintritt in die Zusammensetzung eines Wahrheitssubjekts ist etwas, das einer Person einfach widerfährt." (Alain Badiou, "Ethik: Versuch über das Bewusstsein des Bösen", S. 74-75).

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp. 158-200, Winter/Frühling 2024

etwas an, das in uns existiert und von der Gesellschaft nur bei der Definition und Bestätigung von Rechten und Verantwortlichkeiten unterstützt wird." (Rorty, 1997, 253). Er hat seine spezifisch philosophische Grundlage wiederholt betont und implizit eine pragmatische Herangehensweise eingenommen: "Für jemanden, der in der Ethik ein Pragmatist ist, ist die Behauptung, dass die Bräuche und Sitten einer bestimmten Gesellschaft 'ihre Wurzeln in der menschlichen Natur haben', keine Aussage, über die er eine Diskussion führen müsste. Er ist gerade deshalb ein Pragmatist geworden, weil es für ihn nicht verständlich ist, dass soziale Bräuche in der menschlichen Natur verwurzelt sind." (Rorty, 1997, 254). Daher ist die Verbindung der Ethik von der festen menschlichen Natur abgeschnitten und der Hang zur Ethik, Gerechtigkeit und Fairness wird als das Ergebnis eines reinen Nutzens des Zusammenlebens interpretiert.

Dennoch hat diese utilitaristische Auslegung von Gerechtigkeit und Ethik, die bei Kant in Frage gestellt wurde, in den Reden der modernen Denker mit der Diskussion über die Notwendigkeit der Regierung als Förderer der Gerechtigkeit Aufmerksamkeit gefunden. Zum Beispiel betrachtete John Locke die festen Gesetze, den verlässlichen Richter und die unterstützende Macht als drei wünschenswerte Dinge, die in einem natürlichen Zustand fehlen und beschrieb die Notwendigkeit der Regierung folgendermaßen: "Die größte und grundlegendste Absicht ist es, dass Menschen sich in einer politischen Regierung vereinen und sich unter der Führung der Regierung schützen, was in einem natürlichen Zustand nicht gegeben ist." (Locke, 1992, 269). Zur Stärkung der Position der Notwendigkeit der Regierung und des Gesetzes hat Hobbes in *Leviathan* geschrieben: "Menschen haben künstliche Ketten geschaffen, die wir Gesetze der Zivilgesellschaft nennen, genauso wie sie einen künstlichen Menschen geschaffen haben, den wir Staat nennen, und durch gegenseitige Verträge haben sie ihm die Macht übertragen, von der sie auf der einen Seite das Wort des Einzelnen oder einer Gruppe von Menschen hören, denen die Macht der Regierung übertragen wurde, auf der anderen Seite verbinden diese Verbindungen und Ketten sind von Natur aus schwach, und was sie daran hindert, gebrochen zu werden, ist nicht die Schwierigkeit, sondern die Gefahr, die von ihnen ausgeht." (Hobbes, 1999, 219).

Interessanterweise hat selbst Wittgenstein, der sich mit Achtung in der Ethik beschäftigt hat (Wittgenstein, 1992, 25), die Diskussion über die

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

theoretische Lehre und die praktische Gewährleistung der Ethik unterstützt: "Die Lehre der Ethik zu lehren, ist schwierig, die Grundlage und das Modell der Ethik zu gründen, ist unmöglich." (Wittgenstein, 1392, 41). Er hat das Konzept hauptsächlich juristisch interpretiert: "Was bedeutet das Wort 'sollte'... Belohnung und Bestrafung. Sein wesentlicher Punkt ist: Ein anderer wird ermutigt, etwas zu tun. Daher ist 'sollte' an sich bedeutungslos." (Wittgenstein, 1392, 41)

Jedoch erfordert die Neuausrichtung der oben genannten Positionen, die hauptsächlich die Vorteile eines ethischen Lebens und sozialer Gerechtigkeit zugunsten des universellen Wohlergehens befürworten, Aufmerksamkeit für die Unterscheidung zwischen Rechten und Ethik, kognitiven Kräften, emotionalen Neigungen und praktischen Antrieben menschlichen Handelns aus beiden Perspektiven. Daher ist manchmal gesetzliches Handeln nicht verpflichtend und führt nicht zwangsläufig zu direkten Vorteilen, aber seine Umsetzung trägt insgesamt zum menschlichen Zusammenleben bei. Diese Interpretation fördert einen komplexen Konsequentialismus, der davon ausgeht, dass das menschliche Leben in einem Netzwerk von vernetzten Beziehungen vermutet wird. In diesem Zusammenhang wird festgestellt, dass "rationaler Eigennutz größtenteils zu gegenseitiger Freundschaft führt. Nicht alle altruistischen Handlungen werden belohnt, aber ein altruistischer Ansatz für die Bedürfnisse anderer erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass sie auf Ihren Ruf reagieren, wenn sie Freunde brauchen. Kurzsichtiger Egoismus kann manchmal nachteilig für Sie sein." (Glover, 1392, 56). Daher kommen wir zu dem Schluss, dass "Erfolg in einer Strategie der Reziprozität eine Grundlage für die Präferenz für Zusammenarbeit bildet." (Glover, 1392, 57).

Im Gegensatz zu den utilitaristischen Interpretationen, die vorgelegt wurden, hat der Tugendethik-Ansatz die Selbstbehauptung vernachlässigt und den Bildungsaspekt der Ethik seinem einseitigen Umgang mit der rechtlichen Utilitarismus geopfert. McIntyre schreibt in seiner Erklärung, die von Dante und Aquinas unterstützt wird: "Auf spezifische Handlungen und Designs zu reagieren, kann nicht vollständig unabhängig und getrennt von der Reaktion auf das eigene Leben als Ganzes sein, weil eine angemessene Beschreibung einiger Handlungen und Designs, die nicht ohne Bedeutung sind, in gewissem Maße davon abhängt, wie wir das Leben als Ganzes verstehen und beschreiben." (McIntyre, 1392, 349). McIntyre hat diese Perspektive insbesondere in traditionellen Gemeinschaften oder in jeder

Gemeinschaft eingeführt, die ihr Leben weiterhin im Schatten einer gemeinsamen Religion führt (McIntyre, 1392, 350).

Die Idee, rechtliche Mängel bei der Sicherstellung der persönlichen Interessen der gesamten Gemeinschaft auszugleichen, wurde von aktuellen Philosophen nicht übersehen. Rawls sagt in seiner Theorie der Gerechtigkeit und bei der Einführung seiner idealen Idee - Gerechtigkeit als Fairness -, die in seinem Werk gleichen Namens berühmt geworden ist, dass in dieser Theorie der geringere Wert der Freiheit für die am meisten benachteiligten Mitglieder der Gesellschaft auf irgendeine Weise ausgeglichen wird; denn obwohl jeder gleiche Freiheit genießen muss, muss auch auf den geringeren Wert der Freiheit für einige Individuen (wie Behinderte und Benachteiligte) geachtet und ein Weg gefunden werden, dies auszugleichen (Rawls, 1396, 227). Er hat versucht, den Anteil der Bürger an der Wahrnehmung und Erfüllung von Gerechtigkeit im politischen Leben gemäß seinem politischen Liberalismus zu platzieren. Rawls betrachtet diesen innovativen Fokus als Nachfolger der kontinuierlichen Bemühungen seiner Vorgänger auf dem Gebiet der Grundrechte, Bemühungen, die größtenteils darauf abzielen, eine geeignete rechtliche Struktur zur Sicherstellung von Gerechtigkeit als religiöses, ethisches oder kombiniertes Konzept beider zu schaffen (Rawls, 1397, 494). Sandel hat jedoch Rawls' Position in der Diskussion über das Verhältnis von kollektiver Gerechtigkeit und individueller Ethik kritisiert. Er hat Rawls' Vernachlässigung der aristotelischen Aspekte der Ethik und Erziehung verurteilt und seine bloße Interpretation der Ethik und Rechte aus einer utilitaristischen Perspektive kritisiert. In seinen Worten: "Wir müssen zwischen zwei Verständnissen gegenseitiger Achtung unterscheiden. Im liberalen Verständnis respektieren wir andere Bürger (aus politischen Gründen), indem wir ihre moralischen und religiösen Überzeugungen ignorieren, sie nicht verletzen oder politische Diskussionen ohne Bezug auf diese Überzeugungen führen... Aber dies ist möglicherweise nicht der einzige oder beste Weg für ein gegenseitiges Verständnis von Respekt, das von bürgerschaftlicher Verantwortung abhängig ist. Ein anderes Verständnis von Respekt, das als dialogisches Verständnis bezeichnet werden kann, bedeutet, dass wir durch den Aufbau von Beziehungen oder die Achtung der moralischen und religiösen Überzeugungen unserer Mitbürger, manchmal durch Infragestellung und Befragung dieser Überzeugungen und manchmal durch Zuhören und Lernen von ihnen, insbesondere wenn diese

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Überzeugungen mit wichtigen politischen Angelegenheiten verbunden sind, ihnen Respekt zollen... Respekt, der aus dem Austausch von Ansichten und der Achtung der Überzeugungen anderer erwächst, schafft einen Raum für öffentliche Vernunft, der viel breiter ist als das, was der Liberalismus erlaubt... Wenn unsere ethischen und religiösen Meinungsverschiedenheiten die Vielfalt der menschlichen Güter widerspiegeln, ermöglicht uns ein dialogisches Verständnis von Respekt, unterschiedliche Güter zu verstehen, die verschiedene Lebensweisen kennzeichnen." (Sandel, 1997, 306-307)

Sanders Aussage steht in einer verständlichen philosophischen Tradition, auf die Hannah Arendt in ihrem Werk 'The Human Condition' hingewiesen hat. Sie interpretiert, dass rechtliche Regeln und öffentliche Beziehungen, die auf Nutzenkalkulation und -bewertung beruhen, die Entdeckung oder Bildung eines authentischen Selbst beeinträchtigen oder erschweren. Dieses authentische Selbst ist die Tugend, die in alten ethischen Systemen geschätzt wurde, aber der utilitaristische Gedanke hat es im Schatten der öffentlichen Rechtsbeziehungen marginalisiert. Arendt argumentiert, dass die Ausdehnung des öffentlichen Bereichs und ihre Dominanz in Bereichen, die im Volksmund als Privatbesitz bezeichnet werden, den Raum für individuelle Identität einschränkt. Ihrer Meinung nach liegt das größte Problem der heutigen Gesellschaft im Mangel an verwurzelter Authentizität. Sie glaubt: "Die größte Bedrohung in diesem Bereich ist nicht die Aufhebung des privaten Reichtums, sondern die Aufhebung des privaten Reichtums im Sinne einer konkreten und globalen Existenz." (Arendt, 1990, 114). Arendt beklagt die bedauerliche Einheit von Eliten mit Lumpen, in der der Intellektuelle - sei es Künstler, Wissenschaftler oder Denker - Respekt für die Ehrwürdigen der Gesellschaft hegt (Arendt, 1990, 459). Ihrer Erzählung nach: "Diese Eliten wollten sogar den Untergang der Zivilisation miterleben, sie wollten Zuschauer einer Szene sein, in der diejenigen, die in der Vergangenheit ungerecht vertrieben wurden, gewaltsam ihr Recht einfordern und von dieser Szene profitieren. Sie waren nicht wütend darüber, dass sie sahen, wie totalitäre Regime in der Geschichte schreckliche Manipulationen vornahmen und in ihrer Propaganda offensichtliche Lügen über die Geschichte verbreiteten. Sie waren überzeugt davon, dass die traditionelle Geschichtsschreibung selbst eine historische Fälschung ist, weil diese [gefälschte] Geschichte die Armen und Unterdrückten aus dem menschlichen Gedächtnis verbannt hat." (Arendt, 1997, 87).

Diese moralische Gleichgültigkeit gegenüber dem Selbst hat ihre Wurzeln im konsequentialistischen Ethikverständnis, das zweifellos auch bei der Ausarbeitung von Gesetzen eine Rolle spielt. Selbst wenn die Einhaltung der Rechte oder die Berücksichtigung der Umstände der Mitmenschen erwogen wird, ist das Risiko einseitiger und engstirniger Handlungen nicht zu leugnen. Peter Singer gibt zu, dass die meisten Menschen trotz ihrer Beteuerung der Nächstenliebe letztlich nur ihren Landsleuten helfen und nichts über das Wohlergehen der Menschen in anderen Ländern wissen (Singer, 1388, 251). Aus seiner Sicht ist angesichts der weltweiten Vielfalt an menschlichen Problemen und dem Unwillen der Regierungen, diese Probleme zu lösen, die Lage traurig: "Die Welt sollte wie eine vereinte Gesellschaft ein eigenes Gesetzgebungsparlament haben - ein Parlament, das aus Personen besteht, die direkt von den Menschen der Welt gewählt wurden." (Singer, 1388, 270). Dennoch ist Singer sich der Kontroversen und möglichen Schäden solcher Gremien bewusst, wie etwa der Gründung neuer Diktaturen oder der Schaffung teurer und bürokratischer Strukturen, und er betont trotz der Standhaftigkeit auf dem Prinzip die Notwendigkeit für Schadensanalyse und kluge Entscheidungsfindung. Schließlich betrachtet er das 21. Jahrhundert als die Zeit für eine globale Regierung, die neben den Schäden des modernen Staates alle Menschen als gleichberechtigte Bürger betrachtet (Singer, 1388, 271-272).

In einer Zeit, die nach Martin Buber's Interpretation den unvollständigen Nihilismus an einen Punkt geführt hat, an dem sie zwischen Selbstverwirklichung und Überlegenheit über sich selbst - oder in der Mitte des Weges zwischen Nietzsche und Plato - umherirrt (Buber, 1380, 272), könnte die Wiederbelebung ethischer Aspekte des Lebens mit Hilfe der Lehren des Tugendethikers ein Heilmittel oder zumindest eine Linderung für die menschliche Lage sein. Buber hofft auf eine Zeit, in der "das Gewissen der Menschen heute erwacht und sie zu einer inneren Wachsamkeit ruft und sie befähigt, nicht Opfer von Illusionen zu werden..." (Buber, 1380, 145).

Angesichts der Unterscheidung zwischen Mensch und Künstlicher Intelligenz wird das Handlungsfeld der menschlichen Individuen trotz der Abhängigkeit von Bedingungen und Vorhersehbarkeit von einer technischen und berechneten Planung zu einer Beschäftigung des Geistes und der Intelligenz und einer Handlung, die auf die Verbesserung der Umstände abzielt, wechseln. Mit anderen Worten, obwohl utilitaristische Berechnungen

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

ihre eigenen Vorteile haben, ist es ein Ansatz, der den Fähigkeiten und menschlichen Potenzialen entgegenläuft, dessen Umsetzung in der menschlichen Gesellschaft zwar möglich sein mag, aber stark bezweifelt wird und dennoch nicht wünschenswert ist (Bourdieu, 1380, 211-213).. Mit anderen Worten, die Ziele einer Handlung sind nicht immer wirtschaftlicher Natur. Aus diesem Grund plädiert Hillary Putnam, selbst in der Sphäre der Handlungsphilosophie angesiedelt, für die Notwendigkeit, Ethik in einer konsultativen Demokratie (eine ideale Idee) zu finden und die Logik und Ethik als richtige Methode des Denkens und Handelns zu kombinieren. In ihren Worten: "Das Studium der Logik als Theorie des Forschens... und das Studium der Ethik als Beziehung des Forschens zum Leben... ist der Weg der Belohnung und vielleicht der einzige Weg zur Öffnung des gesamten Bereichs der Ethik und zur Entfaltung eines neuen Geistes in diesem Klima." (Putnam, 1396, 125).

Hegel betrachtet den Übergang vom Recht zur Ethik als den Übergang von der Phase der Strafe und der rächenden Gerechtigkeit - also von einem Willen, der in sich selbst existiert, zu einem Willen, der für sich selbst existiert. Tatsächlich gelangt der Wille von der Phase der Strafe und des Widerspruchs, den er zwischen sich selbst und dem Soll findet, zur Stufe der Bestätigung. Man könnte sagen, dass Hegel in seiner Darstellung feststellt, dass der Wille seine Notwendigkeit äußerlich gefunden hat und in dieser Hinsicht immer noch im Widerspruch zu sich selbst steht, aber auf der Stufe der Bestätigung zur Zufriedenheit gelangt ist. Er schreibt: "Im Recht existiert der Wille äußerlich, aber die nächste Stufe für den Willen ist, dass er in sich selbst, in etwas Innerem, existiert (Hegel, 1397, 138-139). Er muss in der Sphäre des Geistes für sich selbst existieren und sich selbst gegenüberstehen. Diese Beziehung zu sich selbst ist eine Beziehung der Bestätigung, aber nur durch die Unmöglichkeit der Selbstgenügsamkeit kann man zu ihr gelangen. Diese Unmöglichkeit der Selbstgenügsamkeit, die im Verbrechen unmöglich wird, führt somit über die Strafe - also über die Aufhebung dieser Aufhebung - zur Bestätigung, das heißt zur Ethik." (Hegel, 1397, 139)

Basierend auf den Erläuterungen zum Verhältnis zwischen Recht und Ethik, wie sie von Mackenzie vorgebracht wurden, beachten wir in der Überlegung dieses Themas, dass zwischen individueller und sozialer Sphäre Unterschiede bestehen. Ethik ist nicht zwangsauflegend und konsequentialistisch, sondern gründet auf Tugendhaftigkeit und Natur, was

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.158-200, Winter/Frühling 2024

als 'Vermittlung zwischen Kants kategorischem Imperativ und Aristoteles' Lehre der Tugend' gelesen werden kann. Das Gesetz regiert im Bereich der öffentlichen Ordnung, und es ist nicht notwendigerweise erforderlich, gesetzestreu zu sein. Vielmehr erfordert es der soziale Verstand des Menschen, dem Gesetz zu gehorchen, nur um die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Daher ist es unmöglich, die Identität von Recht und Ethik als Konzepte zu behaupten. Wo diese gegenseitige Beziehung unterbrochen ist und jeder seine unabhängige Sphäre hat, während die Vorliebe zwischen beiden hin und her geht, bleibt die Möglichkeit der Interaktion bestehen. Trotz dieser Interaktion wird die Abhängigkeit des menschlichen Lebens von beiden Formen der öffentlichen Fürsorge und der ethischen Fürsorge deutlich. Daher ist die Berücksichtigung beider Fürsorge für das Wohlbefinden unerlässlich; deshalb ist keines über das andere priorisiert oder bevorzugt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Recht und Ethik getrennt sind, und diese Trennung geht mit ihrer Gleichwertigkeit einher. Denn wenn wir die Ordnung und das soziale System als Maßstab für Überlegenheit setzen, haben wir einen Weg eingeschlagen, dessen Ende entweder in der Herrschaft des Maschinenwesens oder, in Arendts Interpretation, in der Vergessenheit des wahren Selbst liegt. Daher sind sowohl Recht als auch Ethik notwendig angesichts dieser Trennung und der Nichtpriorisierung. Eines für zivile Gerechtigkeit und das andere für persönliche Tugend und die unabhängige Persönlichkeit des Menschen. Obwohl Khajeh Nasir in der Entwicklung der Charta der zivilen Gerechtigkeit erfolgreicher ist als Qushayri, ist das Ideal des ethischen Lebens in den mystischen Lehren von Qushayri deutlicher zu erkennen. Dennoch ist nicht die Trennung zwischen individuell-sozialer Sphäre von Khaaje Nasir und seiner philosophischen Systematisierung, sondern seine Aufmerksamkeit auf die Trennung von Gerechtigkeit, Tugend und Liebe die Lehre, die Beachtung finden sollte. Tatsächlich, wenn es eine Präferenz in der Sache gibt, liegt diese Präferenz in der rationalen Herangehensweise des Philosophen und seiner bewussten Rückkehr zu anderen menschlichen Interessen und Belastungen, die in einem bestimmten und kontrollierbaren Rahmen verborgen sind. Die Trennung von Recht und Ethik wird die Früchte dieser überlegten Unterscheidung sein, die die öffentliche Ordnung und die persönliche Tugend gleichermaßen bewahrt.

Fazit

Durch die Untersuchung des Themas der Gerechtigkeit in der Qushayriyya-Dissertation und der Nasiri-Ethik sehen wir zwei Ansätze dazu. Im ethischen System von Qushayri wird individuelle Gerechtigkeit durch eine religiöse Interpretation von Taqwa (Gottesfurcht) gefördert. Auf diese Weise wird eine moralisch geprägte Person dazu ermutigt, religiöse Pflichten und ethische Tugenden zu praktizieren und sich selbst mit Taqwa zu schmücken. Währenddessen liegt soziale Gerechtigkeit in der Verantwortung von Individuen, die durch die Entwicklung ethischer Tugenden und persönliches Wachstum zusammen mit anderen dazu beitragen. In diesem Bereich kommen Eigenschaften wie Großzügigkeit, Wohltätigkeit und Tapferkeit zum Vorschein, und persönliche Taqwa freiwillig im Bereich sozialer Gerechtigkeit praktiziert wird. Eine moralisch geprägte Person, die in individueller Ethik geschmückt ist, kümmert sich um das Wohl ihrer Mitmenschen, ergreift Maßnahmen gegen ungerechte Autoritäten und trägt durch ihre Fähigkeiten und Ressourcen zur Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Gesellschaft bei.

Im philosophisch-ethischen System von Khaaje Nasir zeigt sich individuelle Gerechtigkeit durch die Vollendung der drei Grundtugenden und als die vierte Tugend, die alle individuellen Tugenden vereint. Durch diese individuelle Gerechtigkeit erlangt eine Person die Befähigung zur Herrschaft und erhebt sich gesellschaftlich, um Gerechtigkeit zu etablieren. Auf diese Weise wird die erstrebenswerte soziale Gerechtigkeit von Khaaje Nasir durch die Herrschaft einer gerechten Person, die mit häuslicher Weisheit und politischem Verständnis ausgestattet ist, verwirklicht.

In diesem Sinne kann gesagt werden, dass gemäß den gängigen Begriffen in der späten Ethikphilosophie, wenn das ethisch-philosophische System von Khaaje Nasir soziale Gerechtigkeit in einem sinnvollen Kontext betrachtet, das ethisch-mystische System von Qushayri auf zivile Gerechtigkeit und das Wachstum individueller und gesellschaftlicher Institutionen abzielt. Im System von Qushayri ist individuelle Gerechtigkeit die Grundlage für aufkeimende soziale Gerechtigkeit, während die erstrebenswerte Gerechtigkeit von Khaaje Nasir auf rechtlichen Grundlagen und äußeren Maßstäben basiert.

Vergleichend betrachtet scheint zunächst, dass obwohl die beiden ethischen Systeme Qushayri und Khaaje Nasir in der Darstellung der Komponenten und der Formulierung der notwendigen Aspekte der individuellen Gerechtigkeit zu einem gemeinsamen Punkt gelangt sind, das System der sozialen Gerechtigkeit von Khaaje Nasir eine stabilere Ordnung und mehr soziale Sicherheit bietet. Dies steht im Gegensatz dazu, dass nach dieser anfänglichen Betrachtung die verwirklichte soziale Gerechtigkeit in der Qushayri-Dissertation immer noch im Bereich der Individualität verbleibt und daher keine Ordnung und Garantie dafür angenommen wird. Jedoch könnte man bei genauerer Betrachtung und unter Berücksichtigung moderner ethischer Überlegungen sagen:

a) Man sollte Recht und Ethik voneinander trennen. Das bedeutet, dass die Verwirklichung von Gerechtigkeit im rechtlichen Sinne spezifische Bedingungen und Ziele mit sich bringt, die hauptsächlich konsequentialistischer Natur sind. Die Verwirklichung von Gerechtigkeit im ethischen Sinne entspricht jedoch der allgemeinen Bildung und dem Wachstum von Tugenden im sozialen Bereich. Hier ist eine theoretische Grundlage und eine beeindruckende historische Erfahrung erwähnenswert, die Ethik auf individuelle Integrität beschränkt und rechtliche Verpflichtungen dem Gesetzbuch überlässt. Diese verlässliche Grundlage und Erfahrung, zusammen mit der Stellungnahme der individuellen Gewissen, des natürlichen Wunsches und der sozialen Ordnung, machen letztlich die menschliche Vernunft zur Garantie für die Verpflichtung gegenüber Rechten und Ethik. Ebenso, mit einem Schwerpunkt auf Tugenden und Gerechtigkeit, beseitigt es das größte potenzielle Risiko der Trennung von Recht und Ethik (das eine unethische Lesart der Rechte aus ihrer Sequenz ist). Auf diese Weise sind sowohl die Einstellung, die die Gerechtigkeit des individuellen Rechts zur Gesellschaft bringt, als auch die Einstellung, die auf zivile Regierung zur Errichtung eines geordneten Rechts zur Verfügung steht, gleichzeitig bei der Sicherung der Gerechtigkeit beteiligt.

b) Die Liebe, die in den Worten von Khaaje Nasir zum Ausdruck kommt, wird viele Positionen brauchen, die speziell auf die Gerechtigkeit verzichten werden. Dennoch kann man sich immer noch auf eine andere

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Unterscheidung von Khaa'ja Nasir beziehen; denn er zeigt die Herrschaft der Vernunft durch die Unterscheidung von Gerechtigkeit und Güte. Wenn diese Unterscheidung an sich keine Gegenstandsgerechtigkeit gewährleistet hat, ist es zumindest würdig, menschlicher Vernunft Würde zu verleihen. Mit anderen Worten, wenn es eine entdeckbare Präferenz gibt, nicht unbedingt in der Unterscheidung zwischen individueller und sozialer Gerechtigkeit, sondern eher in der Präferenz in der Unterscheidung von Positionen von Gerechtigkeit und Tugend gefunden werden kann.

In letzter Betrachtung kann man sagen, dass der Weg zur Überwindung der lebenswichtigen Herausforderungen des Menschen in dieser Lehre darin besteht, sich auf das Konzept der individuellen Tugend und der allgemeinen Gerechtigkeit zu konzentrieren. Auf diese Weise trägt individuelle Tugend zur inneren Struktur der allgemeinen Gerechtigkeit bei. Tatsächlich, unter Verweis auf religiöse Begriffe, ist Wohltätigkeit auf der Suche nach Gerechtigkeit in Bewegung. Die Aufgabe der Rechte ist die systematische Bereitstellung von Sicherheit für den Menschen und die Schaffung einer Gesellschaft, in der die Möglichkeit der Wahl besteht. Die Möglichkeit der Wahl ist der erste Schritt zur Bildung eines moralischen Lebens. Freiwillige ethische Handlungen, die heute in der Rechtsregelung der sozialen Gerechtigkeit integriert sind, spiegeln sich in Ausdrücken wie Geduld, Großzügigkeit und Tapferkeit in der mystischen Abhandlung von Qushayri wider.

Literatur:

- Arendt, Hannah, (1390), *Der Zustand des Menschen*, übersetzt von Masoud Alia, Teheran, Ghoghnoos, 2. Auflage.
- Arendt, Hannah, (1397), *Totalitarismus*, übersetzt von Mohsen Salasi, Teheran, Thalass, 9. Auflage.
- Aristoteles, (1390), *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Mohammad Hasan Lotfi, Teheran, Tarh-e Now.
- Badiou, Alain, (1393), *Ethik: Eine Abhandlung über die Wahrnehmung des Bösen*, übersetzt von Bavand Behpoor, Teheran, Cheshme, 3. Auflage.
- Bourdieu, Pierre, (1380), *Die Theorie der Handlung: Praktische Gründe und rationale Wahl*, übersetzt von Morteza Mardia, Teheran, Negah-o-Negar, 1. Auflage.
- Buber, Martin, (1380), *Die Verfinsterung Gottes*, übersetzt von Abbas Kashef und Abotrabs Sohrab, Teheran, Farzan Rouz, 1. Auflage.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1396), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, übersetzt von Mahbod Irani Talab, Teheran, Parvin, 4. Auflage.
- Hobbes, Thomas, (1389), *Leviathan*, übersetzt von Hossein Bashirieh, Teheran, Ni, 6. Auflage.
- Humaei, Jalal al-Din, (1393) *Ausgewählte Ethik von Nasiri*, Teheran, Homa Publishing Institute.
- Hume, David, (1395), *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übersetzt von Morteza Mardia, Teheran, Minoo-e Kherad, 3. Auflage.
- Kant, Immanuel, (1394), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, übersetzt von Manuchehr Sana'i Darabi, Teheran, Negah-o-Negar, 4. Auflage (B).
- Kant, Immanuel, (1394), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, übersetzt von Hamid Enayat und Ali Ghaisari, Teheran, Kharazmi, 2. Auflage (A).

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

- Kant, Immanuel, (1395), *Die Metaphysik der Sitten*, übersetzt von Manuchehr Sana'i Darabi, Teheran, Negah-o-Negar, 4. Auflage (A).
- Kant, Immanuel, (1395), *Kritik der praktischen Vernunft*, übersetzt von Anshaa Allah Rahmati, Teheran, Sofiya, 5. Auflage (B).
- Locke, John, (1392), *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übersetzt von Farshad Shariat, Teheran, Negah-e Mo'aser, 1. Auflage.
- MacIntyre, Alasdair, (1392), *Drei rivalisierende Vorstellungen von Moralstudien*, übersetzt von Hamid Shahriari, Qom, Pajouheshgah-e 'Ulum va Farhang-e Islami, 1. Auflage.
- Mill, John Stuart, (1397), *Utilitarismus*, übersetzt von Morteza Mardia, Teheran, Ni, 7. Auflage.
- Patnam, Hillary, (1396), *Ethik ohne Metaphysik*, übersetzt von Masoud Alia, Teheran, Seraat, 2. Auflage.
- Platon, (1380), *Gesammelte Werke*, Bd. 2, übersetzt von Mohammad Hasan Lotfi und Reza Kaviani, Teheran, Kharazmi.
- Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazan, (1391), *Rasa'ile Qushayri*, übersetzt von Hasan ibn Ahmad Uthmani, bearbeitet von Badi' al-Zaman Foruzanfar, Teheran, Zowar.
- Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazan, (1406), *Sharh Asma' al-Husna*, Beirut, Dar Azal.
- Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazan, (1426), *Nahw al-Qulub*, kommentiert von Mersi Muhammad Ali, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazan, (1428), *Tafsir Qushayri (Lata'if al-Isharat)*, kommentiert von Abdul Latif Hasan Abdul Rahman, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Rawls, John, (1394), *Gerechtigkeit als Fairness*, übersetzt von Erfan Sabeti, Teheran, Ghoghnoos, 5. Auflage.
- Rawls, John, (1396), *Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von Morteza Nouri, Teheran, Merkaz, 2. Auflage.

Mahdi Bahrami

- Rawls, John, (1397), *Politischer Liberalismus*, übersetzt von Mosi Akrami, Teheran, Salis, 3. Auflage.
- Rorty, Richard, (1393), *Philosophie und der Spiegel der Natur*, übersetzt von Morteza Nouri, Teheran, Merkaz, 2. Auflage.
- Sandel, Michael, (1397), *Ethik in der Politik*, übersetzt von Afshin Khakbaz, Teheran, Nashr-e Now, 1. Auflage.
- Singer, Peter, (1388), *Eine Welt: Ethik der Globalisierung*, übersetzt von Mohammad Azadeh, Teheran, Ni, 1. Auflage.
- Tusi, Khwaja Nasir al-Din, (1373), *Eigenschaften der Adligen*, herausgegeben von Seyyed Mahdi Shams al-Din, Teheran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Tusi, Khwaja Nasir al-Din, (1391), *Akhlaq-i Nasiri (Nasiri Ethik)*, herausgegeben von Mojtaba Minovi, Teheran, Kharazmi.
- Wittgenstein, Ludwig, (1392), *Über Ethik und Religion*, bearbeitet und übersetzt von Malek Hosseini und Babak Abbasi, Teheran, Hermes, 2. Auflage.

