

Die Freiheit des Menschen im Rahmen der Diskussion um das Gute und Schlechte zwischen Aš‘ariten und Māturīditen mit Fokus auf Ṣadr aš-Šarī‘a (gest. 746/1346) und al-Īǧī (gest. 756/1355)¹

Muhammed F. Bayraktar*

Abstract

Amongst the Ash‘arites, the discussion on how to recognize good and evil underwent a turning point with Faḥr al-Dīn ar-Rāzī (d. 606/1209). No longer convinced by the old arguments, the discussion now shifted to a new terrain, human freedom. Al-Īǧī (d. 756/1355) and al-Ġurǧānī (d. 816/1413), the focal points of this article, followed ar-Rāzī’s tradition and argued accordingly in “*Šarḥ al-mawāqif*”, that man is determined, whereby his actions occur through divine force and thus cannot be classified rationally as either good or evil. This position was considered unacceptable by Ṣadr al-Šarī‘a (d. 746/1346), a Māturīdī. He was the most prominent, if not the first, to dispute in detail with this position of the Aš‘arīs in his “*Šarḥ at-talwīḥ*”. He formulated four premises (*al-muqaddimāt al-arba‘a*) through which he postulated the freedom of man and established the position to discern between good and evil using reason. These four premises and the subsequent discussion greatly influence developments in intellectual history and were the foundations for scores of commentaries, ripostes, and detailed explanations.

Keywords

Freedom, determinism, reason, good and evil, Māturīdīs, Aš‘arīs, al-Rāzī, al-Īǧī, al-Ġurǧānī, al-Taftāzānī, morality, free will, destiny, fate, logic, philosophy, *kalām*.

1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete Kurzversion der B.A.-Abschlussarbeit, welche der Verfasser 2016 dem Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück vorgelegt hat.

* Muhammed F. Bayraktar, B.A., ist im Masterstudiengang „Islamische Theologie (M.A.)“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück immatrikuliert.

1 Einführung

Die Diskussion um Moral und korrektes Verhalten ist einer der wichtigsten Themenkomplexe in Ethik und Theologie. Sowohl in der Christlichen Theologie und westlichen Philosophie als auch in den muslimisch theologischen-philosophischen Diskursen wurden miteinander konkurrierende Theorien der Begründung und Ableitung von Moral diskutiert.² Schon seit der frühen islamischen Tradition waren u.a. die zentralen Fragen, ob das Gute und Schlechte allein durch die Vernunft erkennbar sei, ob die Offenbarung den Menschen mitteile, was gut und schlecht sei, oder ob diese Kategorien erst durch die Mitteilung Gottes festgelegt werden können. Damit einhergehend wurden auch die Fragen der Theodizee,³ der Handlungen Gottes sowie der Menschen besprochen.⁴ Nun kann man danach fragen, ob in diesem Bereich geistesgeschichtliche Entwicklungen innerhalb der späteren Phase von *kalām* zu verzeichnen sind.⁵ Es soll dabei ersichtlich werden, dass sich die konzeptuelle Argumentation für die unterschiedlichen Positionen der Nichtexistenz von gut und schlecht von Seiten der späteren Theologen der Aš‘ariten und Māturīditen grundlegend von denen der früheren unterscheidet. Hierfür werden die Schriften der wenig erforschten Gelehrten⁶ ‘Aḍud ad-Dīn al-Īǧī⁷, Sayyid Šarīf al-Ġurġānī⁸ und des kaum erforschten

-
- 2 Für eine Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Theorien der Begründung und Ableitung der Moral vgl. C. D. Broad, *Five types of ethical theory*, London 1967; Rüdiger Kaldewey/Franz W. Niehl, *Christentum Kompakt. Inhalte, Traditionen, Praxis*, München 2010, S. 291ff.; Bezüglich der Aktualität der Frage und der Problematik der Vernunftsbegründung, vgl. Wilfried Hilsch, „Glaube und Legitimität in liberalen Demokratien“, in: APuZ 24 (2013), S. 10-16, hier S. 13.
 - 3 Dem Autor ist bewusst, dass die Frage nach der Theodizee erst in der Zeit der Aufklärung anhand der Prämisse, Gott sei das absolut Gute, diskutiert wurde. Für die muslimischen Theologen stellte sich jedoch die Frage, ob Gott gut sein muss. Dies wurde im Rahmen der *ašlah*-Theorie behandelt, die die Mu‘taziliten vertraten. Sie behaupteten, Gott müsse zu jeder Zeit das allerbeste für Seine Geschöpfe tun. Doch die Aš‘ariten und Māturīditen haben dazu eine andere Position. Eine sehr gute Erörterung dieser Thematik findet sich ausführlich bei Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering*, 2009 Oxford.
 - 4 Vgl. İlyas Çelebi, „Hüsün ve Kubuh“, in: *İslam Ansiklopedisi* (fortan IA), Bd. 19, Ankara 1999, S. 60-63; ders., „Klasik bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh“, in: *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Deriği*, Bd. 16-17, Istanbul 1998-1999, S. 55-122.
 - 5 Diese Frage stellt sich wegen der behaupteten Dekadenztheorie, mit der al-Ġazālī der Rationalität den Todesstoß versetzte und so zu einem Niedergang genuinen islamischen Denkens geführt haben soll. Dies ist eine These, die bei genauer Überprüfung höchst fragwürdig erscheint. Vgl. Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*, New York 2015, S. 14ff.; Frank Griffel, „Alles außer Aufruhr“, *SZ*, 28.5.2016, S. 17; Thomas Bauer, *Kultur der Ambiguität*, Berlin 2010, S. 160.
 - 6 Vgl. für eine Darlegung des Forschungsstandes über die genannten Gelehrten Thomas Würtz, *Islamische Theologie im 14. Jahrhundert. Auferstehungslehre, Handlungstheorie und Schöpfungsvorstellungen im Werk von Sa‘d ad-Dīn at-Taftāzānī*, Berlin 2016, S. 12f.

Gelehrten⁹ Šadr aš-Šarī‘a ‘Ubaydallāh b. Mas‘ūd¹⁰ sowie die Kommentare von at-Taftāzānī¹¹ herangezogen.

Kalām durchlief bis zu der Zeit dieser Autoren eine Entwicklung, die ohne Anspruch auf Vollständigkeit kurz skizziert werden soll. Diese Entwicklung wirkte sich auch auf die Frage nach gut und schlecht aus. Dies führte zwar nicht zur Veränderung der Grundposition, jedoch zur Kritik alter sowie zur Entwicklung neuer Argumente. Bekanntlich führte al-Ġazālī die Logik als grundlegende Wissenschaft für *kalām* und *fiqh* ein,¹² obgleich er ein Gegner bestimmter Positionen der Philosophen war. Der Gesamtheit der Philosophie gegenüber war er aber nicht abgeneigt, übernahm und veränderte er doch die Ansichten und Ideen von Ibn Sīnā, al-Fārābī und anderen Philosophen, wenn er diese nicht im Widerspruch zur islamischen Lehre sah.¹³ Diese Tätigkeit al-Ġazālīs war jedoch pragmatisch und nicht ganzheitlich.¹⁴ Sie diente nur dem von al-Ġazālī für *kalām*

7 Geboren 680/1281 wurde er in Īġ in der Nähe von Schiraz und war ein Gelehrter von *kalām*, *uṣūl* und der Sprache. Bekannt sind vor allem seine Werke „*al-Mawāqif*“, „*al-‘Aqā‘id*“ und „*Aḥlāq*“, vgl. Tahsin Görgün, „*Īcī*“, in: IA, Bd. 21, Istanbul 2000, S. 410-414, hier 411f.

8 Er wurde in Ġurġan 740/1340 geboren. Wegen seiner Abstammung vom Propheten wird er Saīyid Šarīf genannt und war ein bedeutender sowie einflussreicher Gelehrter im Bereich der Logik, der Sprache und der Theologie, vgl. Sadreddin Gümüş, „*Cürcani. Seyyid Šerif*“, in: IA, Bd. 8, Istanbul 1993, S. 134ff.

9 Es gibt kaum Forschungen zu Šadr aš-Šarī‘a und zu seinen Beitrag zum Rechtsdenken, zur Philosophie oder *kalām*, obwohl er in den biografischen Einträgen hochgelobt wird und eigenständig die Werke des Ibn Sīnā unterrichtete. Šadr steht aber im Schatten seines Großvaters und ist nur der „kleine“ (*šaġīr*). Sein Großvater ist der „große“ (*kaḅīr*) und gar „zweite Abū Ḥanīfa“ und scheint von großer Bedeutung gewesen zu sein. Šadr ist hier also nicht eine Ausnahme, sondern einer von vielen. Vgl. Ahmad S. Dallal, *An Islamic Response to Greek Astronomy. Kitāb Ta‘dīl hay‘at al-aflāk of Šadr al-Sharī‘a*, Leiden 1995, S. 7ff; Glen M. Cooper, „*Šadr al-Sharī‘a al-Thānī. ‘Ubaydallāh ibn Mas‘ūd al-Maḥbūbī al-Buḥārī al-Ḥanaḥī*“, in: Thomas Hockey (Hg.), *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, New York 2007, S. 1002-1003. El-Rouayheb hat die Erörterungen Šadr aš-Šarī‘as zur Logik und seine Beiträge hierzu analysiert: Khaled el-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900*, Leiden 2010, S. 63ff.

10 Er lebte und wirkte in Buchara/Kirman und starb 747/1346 in Buchara. „*Al-Nuqāya*“, „*Šarḥ al-wiqāyat al-rivāya*“ sowie des „*at-Tawḍīḥ*“ wurden von ihm verfasst, vgl. Şükrü Özen, „*Sadrüşşerīa*“, in: IA, Bd. 35, Istanbul 2008, S. 427-431.

11 Geboren wurde er 722/1322 und ist bekannt für seine Werke im Bereich der Rhetorik, Morphologie und *kalām*. Ihn kann man nicht klar einer Denkschule zuordnen, doch die Tendenzen gehen eher in Richtung Šāfi‘ī-Aš‘arī, vgl. Şükrü Özen, „*Teftāzānī*“, in: IA, Bd. 40, Istanbul 2011, S. 299-308, hier S. 300f. Sein Hauptwerk in der Theologie ist „*Šarḥ al-maqāšid*“, vgl. Würtz, *Islamische Theologie im 14. Jahrhundert*, S. 33f.

12 Vgl. Ulrich Rudolph, „*Die Neubewertung der Logik durch al-Ġazālī*“, in: Ulrich Rudolph/Dominik Peter (Hg.), *Logik und Theologie*, Leiden 2005, S. 73-98, hier S. 73ff.

13 Für einen Überblick über die Ansichten, die al-Ġazālī übernommen hat und eine kurze Erläuterung dieser, vgl. Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, New York 2009, S. 275ff.

14 Um zu sehen, wie al-Ġazālī die Logik für seine Zwecke nutzt, und für seine partielle Übernahmen vgl. Ayman Shihadeh, „*From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in*

bestimmten Zweck: der Verteidigung und rationalen Begründung der sunnitischen Glaubenslehre.¹⁵ Der Entwicklungsverlauf in seinem einschlägigen Werk zur Kritik der Philosophie, genannt „*Inkohärenz der Philosophen*“ („*Tahāfut al-falāsifa*“), zeigt, dass er das Interesse an der ernsthaften Auseinandersetzung mit der Philosophie und der Synthese mit *kalām* erst erweckte, anstatt der Philosophie und der Rationalität den Todesstoß zu versetzen.¹⁶ Diese Synthese und Vermischung beider Wissenschaften fand aber erst ihre reife Ausformulierung bei Fahr ad-Dīn ar-Rāzī.¹⁷

In seiner später als *kalām ḡadīd* bezeichneten Tradition folgen besonders wichtige Gelehrte. Zu diesen zählen die drei erwähnten Gelehrten al-Īḡī, at-Taftāzānī und Sayyid Šarīf al-Ġurḡānī.¹⁸ Der erstgenannte al-Īḡī ist Autor des Werkes „*al-Mawāqif*“, wozu al-Ġurḡānī einen Kommentar schrieb.¹⁹ In dieser neuen Tradition werden größtenteils die Grundüberzeugungen der Aš‘ariten vertreten, doch mit neuen, der Ansicht der Autoren nach „stärkeren“ und „kohärenteren“ Argumenten untermauert.²⁰ Von Bedeutung für das Thema ist die von ar-Rāzī vertretene Position der Determiniertheit des Menschen.²¹ Er sieht diese als absolut gesichert und im Bereich des Guten und Schlechten als einen apodiktischen

Muslim Philosophical Theology“, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 19 (2009) 1, S. 141-179, hier S. 146ff.; Für eine Darstellung der Verwendung der Logik in seinen eigenen Büchern vgl. Rudolph, *Neubewertung*, S. 88ff.

15 Vgl. Shihadeh, „*From al-Ghazālī to al-Rāzī*“, S. 142ff.

16 Für einen Überblick für die Entwicklung nach dem Ableben al-Ġazālīs bis zu ar-Rāzī im Bereich der Philosophie und wie al-Ġazālī die Diskussionen nach sich beeinflusste vgl. Griffel, *Al-Ghazālī*, S. 97ff.; Shihadeh, „*From al-Ghazālī to al-Rāzī*“, S. 148ff.; Adi Setia, *Kalām jadīd. Islamization & The Worldview of Islam. Operationalizing the Neo-Ghazālian, Attasian Vision*, S. 8ff., abrufbar unter: URL: <https://tinyurl.com/yaet9twk> (letzter Zugriff: 15.9.2017). „*Tahāfut*“ war auch später noch Grundlage für viele philosophische Erörterungen und Reflexionen, die dem Text nur in Aufbau folgten, vgl. L.W.C. van Lit, „*An Ottoman Commentary Tradition on Ghazālī’s Tahāfut al-falāsifa. Preliminary Observations*“, in: *Oriens* 43 (2015) 3-4, S. 368-413, hier 368ff.

17 Die Diskussionen mit Gelehrten, die der Linie von al-Ġazālī treu bleiben, und die Kritik von ar-Rāzī an diesen Gelehrten, seine Diskussionen, sowie seine eigene geistliche Entwicklung und letztlich eigenformulierte philosophische Theologie, vgl. Shihadeh, „*From al-Ghazālī to al-Rāzī*“, S. 157ff.; ders., *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden 2006, S. 5ff.

18 Vgl. Setia, *Kalām jadīd*, S. 10.

19 Vgl. ebd.

20 Für den immensen Einfluss dieser „persischen Gelehrten“ auf die Nachwelt und ihre Bedeutung, vgl. el-Rouayheb, *Relational Syllogisms*, S. 14ff., 27ff.

21 Ar-Rāzī ist zur einflussreichen Überzeugung gelangt, dass der Mensch in seiner Gesamtheit determiniert ist und er drückte dies offen aus: „Determinismus zu akzeptieren ist unausweichlich“. Al-Īḡī und al-Ġurḡānī folgen ihm hierin, wie noch ersichtlich wird. Für eine detaillierte Darstellung und dem Zitat vgl. Shihadeh, *Teleological*, S. 29ff.; und für ar-Rāzīs eigene Worte vgl. Max Horten, *Die Spekulative und Positive Theologie des Islam nach Raḡī (1209) und ihre Kritik durch Tusi (1273)*, Leipzig 1912, S. 75.

Beweis (*burhān*).²² Diese Position ar-Rāzīs erlaubte ein neues Argument gegen die Mu‘tazila in der Frage nach dem Guten und Schlechten. Aufbauend darauf wurde die Frage in der späteren Phase erneut aufgegriffen und die Determiniertheit des Menschen als Hauptargument für die aš‘arītische Position verwendet. Dieses Argument für das Nichtvorhandensein dieser Prädikate bar göttlicher Mitteilung (*šar‘*) führte dann dazu, dass unter diesem Kapitel eine neue Debatte um die Freiheit des Menschen angestoßen wurde. Die Gegenposition wurde von Seiten eines Māturīditen, nämlich Šadr aš-Šarī‘a, ausformuliert,²³ der die Freiheit des Menschen bestätigte, die Determinierung ablehnte und die Existenz und Erkennbarkeit von gut und schlecht partiell bestätigte.²⁴ Diese Begründung von Seiten Šadr aš-Šarī‘as bedient sich verstärkt philosophischer Konzepte sowie Begriffe und greift auf eine nicht stark rezipierte Theorie, sprich die *hāl*-Theorie, zurück.²⁵

Der Inhalt von al-Īğīs „*al-Mawāqif*“ mit dem Kommentar von al-Ġurġānī soll nun dargestellt werden. Kurz angemerkt sei, dass die *hāšiya* des Ḥasan al-Ĉalabī, die in der hier verwendeten Edition im unteren Abschnitt mitgedruckt ist, zwar nicht wiedergegeben wird, sie aber sehr wohl einer näheren Betrachtung wert wäre. Dieser Superkommentar ist neben Erklärung schwerer Konzepte und Begrifflichkeiten auch eine kritische Betrachtung des Inhaltes. Sie scheint im Geiste der späteren kritischen Analyse (*taḥqīq*) verfasst worden zu sein.²⁶ Nach Darlegung der Ansichten der Aš‘ariten anhand dieser beiden Gelehrten, wird die Ansicht des erwähnten Šadr aš-Šarī‘a unter Miterwähnung des Kommentars von at-Taftāzānī angeführt. Einschneidend im Bereich der Prinzipienlehre (*uṣūl al-fiqh*) war Šadr aš-Šarī‘as „*Tawḍīḥ li-matn at-tanqīḥ fī uṣūl al-fiqh*“, eigentlich ein

22 Vgl. ebd., S. 75.

23 Vgl. Süleyman Tuġral, *Maturidi Mektebinde Irade ve İyilik-Kötülük Düşüncesinin gelişmesinde Şadrüşşeria'nın katkısı*, o.O & o.J., S. 4, abrufbar unter: URL: <http://bit.ly/2iuHE8s> (letzter Zugriff: 9.01.2017).

24 Vgl. Jackson, *Islam*, S. 104f.; Çelebi, „*Klasik*“, S. 69f.. Die Māturīditen führen zwei Quellen für die Erkenntnis von gut und schlecht an und unterscheiden sich hierbei von den Mu‘taziliten. Die eine Quelle sei der Verstand des Menschen und die andere sei die natürliche Veranlagung. Beide können miteinander harmonisieren, oder im Widerspruch zueinander stehen. Die aus dem Verstand erkennbaren Eigenschaften seien *notwendig* und würden sich nicht von Ort zu Ort, oder von Situation zu Situation verändern. Doch was die Vernunft als Gut oder als Schlecht erachtet, kann die natürliche Veranlagung eines Menschen als gegensätzlich erkennen. Dieser Widerspruch sei eine Prüfung für den Menschen. Die durch die natürliche Veranlagung erkannten Eigenschaften können sich verändern, je nach Situation oder Ort, Erziehung und dergleichen, vgl. Ebū Mansūr El-Matūrīdī, *Kitābū ‘t-Tevhīd Tercümesi*, Ankara 2003, 282f.; Çelebi, „*Klasik*“, S. 69f.

25 Die Erklärung für *hāl* folgt im Verlauf dieses Textes.

26 Mit dem „Geist des *taḥqīq*“ wird hier entgegen der These des Verfalls (*taqlīd*) behauptet, dass die Gelehrten sehr wohl kritisch waren und *taḥqīq* als hohe Kunst verstanden. Auch war *hāšiya* weit mehr als nur blinde Reproduktion. Vgl. el-Rouayheb, *Relational Syllogisms*, S. 28ff.

Kommentar zu dem verfassten Haupttext „*al-Tanqīh*“.²⁷ In diesem innovativen Werk²⁸ leitete er eine neue Phase für die *uṣūl* der Hanafiten ein. Darin verfasste er die „vier Prämissen“ (*al-muqaddimāt al-arbaʿa*), die er als Bedingung zum Verständnis seiner Antwort auf die Ašʿariten setzte.

2 Das Gute und Schlechte bei den frühen Ašʿariten

Die Ašʿariten sind der Ansicht, dass die Eigenschaften gut und schlecht weder den Dingen inhärent (*ḍātī*) sind, noch ihnen als Eigenschaft zukommen (*ṣifāt*), noch ihnen lediglich vom Verstand zugeschriebene Eigenschaften (*iḍāfi*) oder intellektuelle Prädikate (*iʿtibārī*) sind. Demnach lege allein Gott das Gute und das Schlechte fest. Die Begründung der frühen Ašʿariten dafür lautet:

1. Mit gut und schlecht ist Lob bzw. Lohn und Tadel bzw. Strafe im Diesseits und Jenseits gemeint.²⁹
2. Alle Argumente, die die Muʿtazila vorbringt, werden durch Sozialisierung, Kultur, Gewohnheit und Emotion relativiert.
3. Der größte Beweis ist die Abrogation der Gesetze früherer Religionen, die zeigt, dass frühere absolute Verbote nun Erlaubnisse oder Erlaubnisse nun absolute Verbote werden können.

So steht fest, dass nur Gott mit Seiner Mitteilung festsetzt, was gut oder schlecht ist. Die Vernunft kann dies nicht erkennen. Gleichzeitig existieren die Prädikate nicht vorher.³⁰

27 Für den Einfluss und die starke Beschäftigung mit dieser Schrift in späterer Zeit vgl. Çelebi, „*Hüsün*“, S. 56; Der osmanische Sultan Mehmet II. veranstaltete eine Diskussionsrunde um dieses Werk, über die einiges geschrieben wurde. Gleiches tat er auch mit „*Tahāfut*“, vgl. für erstes Asım Cüneyd Köksal, „*İslām Hukuk Felsefesinde Fillerin Ahlākiliği Meselesi. Mukaddimât-ı Erbaaʿya Giriş*“, in: *İslām Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), S. 1-43, hier: S. 6. Für „*Tahāfut*“ vgl. van Lit, *An Ottoman*, S. 368ff.

28 Die innovativen Ansätze zeigen sich in seiner neuen Definition der Normenlehre (*fiqh*), seine Eingrenzung des Bereichs einer spezifischen Wissenschaft, seine Übernahme der vier Stufen der Vernunft von den Philosophen und ihre Anwendung in *uṣūl* und anderem. Die hier behandelten Prämissen (*muqaddimāt*) sind auch ein Zeugnis für die kreative Kraft dieses Gelehrten, vgl. Köksal, „*İslam Hukuk*“, S. 4.

29 Es scheint oft verwirrend, warum die Theologen in ihren Diskussionen um die hier spezifizierte Bedeutung dennoch gut und schlecht im Sinne anderer Bedeutungen diskutieren. Grund hierfür ist, dass die eigentliche Frage lautet, ob Gott etwas verboten habe, weil gut und schlecht real existieren, oder ob Gottes Setzung erst gut und schlecht entstehen lässt. Daher verwischen die Bedeutungsabgrenzungen und so werden gut und schlecht auch in anderer Bedeutung diskutiert, vgl. Bilal Taşkın, *Kelâmcılar ile Usulcülere Göre Hüsün-Kubuh Meselesi*, Sakarya 2011, S. 47ff.

30 Al-Shahrastānī, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī. Kitāb Nihāyatu ʿl-iqdām fī ʿilmi ʿl-kalām*, London 1934, S. 124ff.; Imam Gazālī, *El-Mustasfa. İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Kayseri 1994, Bd. 1, S. 74ff.

Diese Argumentationslinie, insbesondere der Punkt der Abrogation, erwähnt al-Īǧī zwar, aber rückt sie nicht mehr in den Fokus. Die Debatte um gut und schlecht wird in den Büchern der neuen Tradition aus einer anderen Perspektive beleuchtet. Während sie zwar weiterhin im Bereich der ontologischen und epistemologischen Ebene geführt wird, verändert sich der Fokus. Dies soll hier nun aufgezeigt werden.

3 Gut und schlecht bei al-Īǧī und al-Ĝurġānī

Wie in den unterschiedlichsten Büchern in diesem Themenfeld, wird zuerst der Diskussionsbereich eingeschränkt.³¹ So führt al-Īǧī³² drei Bedeutungen für gut und schlecht an:

1. Das Mangelhafte und Vollkommene,
2. das Nützliche und Schädliche,
3. das im Diesseits und Jenseits Lob bzw. Lohn, Tadel bzw. Strafe Nachsichziehende.

Das Thema steht besonders im Sinne der dritten Bedeutung zur Diskussion. Die Frage lautet nun: Machen die Anordnungen und Verbote Gottes eine Handlung lobens- bzw. lohnenswert oder tadelnswert bzw. strafwürdig? Oder befahl und verbot Gott diese Handlungen, weil – wie weiter oben schon angeführt – die Lob- und die Kritikwürdigkeit diesen Handlungen inhärent ist, oder tat er dies aufgrund einer ihr zukommenden Eigenschaft oder einer rein intellektuell wahrnehmbaren Eigenschaft?³³ Die Mu‘tazila ist hier nicht einheitlich positioniert und alle drei letztgenannten Fragen werden von unterschiedlichen Richtungen als Meinungen innerhalb der Mu‘taziliten vertreten.³⁴ Al-Īǧī erwähnt besonders die Definition von Abū Ḥusayn al-Baṣrī.³⁵ Diese wird als die „vorzüglichste/beste“ (*afḍal*) bezeichnet und lautet: „Das Übel ist jenes, was jemand dazu Fähiges und darüber Wissendes nicht tun darf (*al-qabīḥ mā laysa li l-mutamakkin minhu wa min al-‘ilm bi ḥālihī ann yaf‘alahū*).“³⁶ Al-Ĝurġānī erklärt, dies werde negativ formuliert, da die Initiierung einer solchen Tat der Vernunft des Vernünftigen widersprechen würde. Mit der Fähigkeit, die in der Definition erwähnt wird, werde hier all jene Handlung ausgeschlossen, die unter Zwang oder unter Unfä-

31 Vgl. ebd., S. 74.

32 Ab diesem Abschnitt ist, immer wenn al-Īǧī genannt wird, auch al-Ĝurġānī gemeint.

33 Vgl. Saīyid Šarīf ‘Alī b. Muḥammad al-Ĝurġānī, *Šarḥ al-mawaqif li l-Qāḍī ‘Aḍu ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān al-Īǧī wa ma‘ahu ḥāšīta as-siyāl-kūti wa al-Ĝalabī ‘alā šarḥ al-mawaqif*, ed. von Mahmūd ‘Umar ad-Dumyāṭī, Bd. 8, Beirut 2012, S. 201ff.

34 Vgl. ebd., Bd. 8, S. 202f.

35 Er ist gest. 436/1044 und war ein bedeutender Gelehrter der Mu‘tazila, vgl. Ahmet Akgündüz, „*Ebü’l-Hüseyn el-Baṣrī*“, in: IA, Bd. 10, Istanbul 1994, S. 326-328, hier S. 326f.

36 Vgl. al-Ĝurġānī, *Šarḥ al-mawaqif*, Bd. 8, S. 204ff.

higkeit und Unwissenheit geschehe, denn eine solche Handlung könne nicht als gut oder schlecht bezeichnet werden.³⁷ Die Argumente von Seiten der frühen Aš'ariten gegen diese Positionen der Mu'tazila beziehen sich hauptsächlich auf die offensichtliche Veränderung der göttlichen Urteile durch unterschiedliche Propheten. Dieses Argument bezeichnet al-Īǧī als eines der Nebenargumente. Das Hauptargument nach al-Īǧī, das auf alle Positionen der Mu'tazila gleichzeitig antwortet, ist eine Erwiderung auf die oben erwähnte mu'tazilitische Definition von Abū Ḥusayn al-Baṣrī, um den aš'aristischen Determinismus zu untermauern. So sagt al-Īǧī:

Wenn du diese Definition verstanden hast, sagen wir: Für uns gibt es zwei Gesichtspunkte, aufgrund derer das Gute und das Schlechte nicht intellektuell [setzbar] sein können. Der erste ist, dass der Diener zu seiner Tat gezwungen ist. Ist dies so, dann kann die Vernunft nicht urteilen über gut und schlecht. Denn was keine freiwillige Tat ist, kann nicht mit diesen Eigenschaften bezeichnet werden und darin herrscht Meinungsübereinkunft zwischen uns und unseren Widersachern.³⁸

Daraufhin folgt eine Begründung, warum jeder Mensch zu seiner Handlung gezwungen ist:

Die Darlegung, dass der Diener dem Zwang untersteht lautet: Wenn der Diener eine Handlung nicht unterlassen kann, ist dies Zwang, da in diesem Fall die Handlung notwendig und die Unterlassung unmöglich ist. Ist der Diener aber fähig, die Tat zu unterlassen, und sie tritt nicht in die Existenz durch den Diener aufgrund eines Wahlgrundes (muraǧǧih), der die Existenz der Tat gegenüber der Nichtexistenz begründet und die Handlung geschieht so manchmal unbegründet und manchmal nicht, ist diese Handlung [Produkt des] Zufall[es]. Sie ist grundlos entstanden und kann somit nicht gewählt gewesen sein. Eine gewählte Tat benötigt nämlich einen definitiven Willen, der diese Tat wählt. Geht jedoch die Entstehung dieser Handlung auf einen Entscheidungsgrund zurück, kann nicht der Diener selbst Quelle dieses Entscheidungsgrundes sein. Wäre es so, [dass der Diener Quelle des Entscheidungsgrundes ist], würde dies bedeuten, der Diener ist Ursprung des Entscheidungsgrundes. In diesem Fall führten wir die gleiche Argumentation bei ihm [dem Ursprung des Entscheidungsgrundes], was zu einem infiniten Regress führen würde. Der infinite Regress ist jedoch [denknotwendig] unmöglich. Die Handlung wäre gemäß diesem Entscheidungsgrund auch zwingend, ansonsten wäre eine Unterlassung oder Ausführung möglich, womit die Entscheidung [zwischen beiden Möglichkeiten] wieder einen Entscheidungsgrund benötigen würde. Würde er keinen benötigen, würde dies, wie erwähnt, reiner Zufall sein. Wird hier erneut ein weiterer Entscheidungsgrund behauptet, wird das Argument zu ihm geführt und so entsteht ein infiniten Regress. In diesem Falle, d.h. im Falle dessen, dass es mit dem Entscheidungsgrund zwingend ist, wäre die Handlung nicht unterlassbar. Dies bedeutet, in allen Fällen, ob die Tat zu unterlassen nun unmöglich ist, oder sie reiner Zufall ist oder aufgrund eines Zwanges entsteht, hat der Diener keinerlei Wahl bei seinen Handlungen. Daher ist der Diener in seinen Handlungen dem Zwang untersetzt. So kann keine einzige Handlung als gut oder schlecht bezeichnet werden und darin ergibt sich letztlich ein Konsens (*iǧmā'*). [Wir sagen] letztlich [ein Konsens würde bestehen,] weil für uns die Vernunft sowieso keinen Zugriff auf gut und schlecht

37 Vgl. ebd., S. 205.

38 Vgl. ebd. Die unterstrichenen Stellen zeigen die Kommentare von al-Ġurǧānī auf und wurden als solche vom Verfasser hervorgehoben.

hat. Ihnen [der Mu‘tazila] nach aber deswegen, weil nur freiwillige Handlungen als solche beschrieben werden können.³⁹

Die Ansicht der Determiniertheit ist ein Bruch mit den frühen Aš‘ariten.⁴⁰ Die Handlung könne also nicht klassifiziert werden, da sie entweder nicht freiwillig geschehe, d.h. determiniert ist, oder reiner Zufall sei, da es keinen Entscheidungsgrund für die Handlung gebe. Zu behaupten, dass der Mensch selbst Quelle seines Entscheidungsgrundes sei, werfe die Frage auf, was der ursprüngliche Entscheidungsgrund für seinen Entscheidungsgrund war. Denn allem muss ein Entscheidungsgrund vorgehen. Geschieht die Handlung ohne diesen, bedeutet dies, sie ist grundlos und somit reiner Zufall. Ist sie aber Resultat eines Entscheidungsgrundes, bedeutet dies, dass die Handlung Zwang ist. Dieser Entscheidungsgrund wurde also von jemandem initiiert. War es der Mensch selbst, dann entstünde ein infinites Regress. Denn wie schon gesagt, stellt sich die Frage, woher der Entscheidungsgrund des Entscheidungsgrundes kam. Ein infinites Regress aber ist den Denknöwendigkeiten nach unmöglich und bedarf der Aufhebung. Diese Aufhebung ist nur möglich durch Gott. Er allein ist es, der diesen Entscheidungsgrund dem Menschen eingibt. In beiden Fällen nun, bei Zufall oder Zwang, sei die Tat nach Definition der Mu‘tazila nicht klassifizierbar. Somit ist ein apodiktischer Beweis formuliert. Daraufhin widmet sich al-Īǧī den Beweisen, die seine Gefährten vorher anführten, die er aber als schwach ansieht.⁴¹

4 Die Antwort der Māturīditen

Auf diese Argumentation der Aš‘ariten folgte eine Antwort von Seiten der Māturīditen. Es scheint, als wäre Ṣadr aš-Šarī‘a der erste, der diese Antwort ausformulierte und dafür vier Prämissen setzte. In diesem Text wird seiner Argumentation gefolgt.

Wie alle anderen Gelehrten von *kalām*, spricht auch al-Īǧī vor ihm, behandelt er die zur Diskussion stehenden Bedeutungen von gut und schlecht und grenzt das Thema ein. Dann führt er zwei Argumente der Aš‘ariten an. Das eine Argument der Aš‘ariten, das er darstellt, ist die Unmöglichkeit des Bestehens von Akzidenzien durch Akzidenzien (*qiyām al-‘araḍ bi-l-‘araḍ*). Dieses lehnt er ab. Dann stellt er das zweite Argument vor, das das Hauptargument des al-Īǧī ist. Dieses, so Ṣadr aš-Šarī‘a, ist ein höchst schlüssiges Argument und wurde von den meis-

39 Vgl. ebd., S. 205f.

40 Für die Meinung der frühen Aš‘ariten und ihre *kasb*-Theorie vgl. Ali Ghandour, „Die Freiheit Gottes und des Menschen: Zur Theorie des *kasb* in der aš‘arischen Theologie“, in: Jahrbuch für islamische Theologie und Religionspädagogik 2 (2013), S. 141-167.

41 Vgl. Süleyman Tuğral, *Şadruşşeria’da İyilik ve Kötülük Problemi*, unveröffentlichte Masterarbeit, Ankara 1995, S. 40; Horten, *Die Spekulative*, S. 74ff.; Shihadeh, *The Teleological*, S. 20ff.; Köksal, „*İslam Hukuk*“, S. 16f.

ten Gelehrten angenommen, während die Widersacher nichts gegen sie ins Feld führen konnten.⁴² Er aber widerlegt dies und sagt, bis zu ihm habe keiner die Fehler dieser Meinung erkannt und für seine Zurückweisung müssten zuerst folgende vier Prämissen gesetzt werden.⁴³

Erste Prämisse:

Şadr aš-Şarī‘a erklärt, dass Handlungen entweder rein intellektuelle und in der Außenwelt nicht existierende Bedeutungen (bspw. „das Rennen“) oder eine reale mit dem Handelnden bestehende Erscheinung (bspw. „Person rennt“) haben. Diese reale Existenz entstehe durch Festlegung (*tāqā‘*) und Wille (*iḥtiyār*) von Seiten des Subjektes (*maşdar*). Die Handlung sei Resultat dieser Festlegung und des Willens.⁴⁴ Die Einteilung in Festlegung und Wille ist Produkt einer sprachphilosophischen Erörterung, die unter Grammatikern und Sprachwissenschaftlern ausdiskutiert wurde.⁴⁵ Eine genauere Betrachtung dieser Prämisse ist nicht weiter nötig, da sich dieses Argument auf das „Bestehen einer Akzidenz durch eine Akzidenz“ bezieht, also auf das erste Argument, das Şadr ausführt und nicht Thema dieser Arbeit ist. Al-Īğī und al-Ġurġānī selbst lehnen die Unmöglichkeit ab. So erklärt al-Īğī, dies sei eines der schwächeren Argumente der Aš‘ariten gewesen.⁴⁶

Zweite Prämisse:

At-Taftāzānī fasst in seinem Kommentar diese Prämisse prägnant zusammen:

Die Kurzfassung dieser Prämisse lautet: Es muss sein, dass jenes den Wirkungsgrund (*‘illa*) bedürftige Mögliche notwendigerweise in Existenz tritt, wenn sein Wirkungsgrund existiert. Es kann dann nicht existieren, wenn sein Wirkungsgrund nicht existiert.⁴⁷

Alles Kontingente benötigt ein notwendiges Sein, das es in die Existenz bringt. Jedes Kontingente habe eine Summe (*ġumla*) an mehreren vollständigen Wirkungsgründen (*‘illa tāmma*),⁴⁸ die die Existenz notwendig bewirkt. Einzig nur

42 Vgl. al-Imām al-Qāḍī Şadr al-Şarī‘a ‘Ubaydallāh b. Mas‘ūd, *Şarḥ at-talwīḥ ‘alā tawḍīḥ li matn at-tanqīḥ fī uşūl al-fiqh*, Bd. 2, Beirut o.J., S. 329f.

43 Vgl. ebd., S. 324ff.

44 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 330f.

45 Vgl. Köksal, „*Islam Hukuk*“, S. 19ff.

46 Vgl. Ġurġānī, *Şarḥ al-mawaqif*, Bd. 8, S. 212.

47 Vgl. Şadr, *Şarḥ*, Bd. 2, S. 333f.

48 *‘illa* unterscheidet sich vom *sabab*. Unter *sabab* wird ein Grund verstanden, der die Existenz einer Sache nicht *per se* notwendig macht, sondern sie zulässt. Die Theorien um die notwendige Folge bei einer bestehenden vollständigen *‘illa* ist zurückzuführen auf Ibn Sīnā und findet durch ar-Rāzī in den *kalām*, vgl. Shihadeh, *The Teleological*, S. 21ff.; H. Fleisch/L. Gardet, „*‘illa*“, in: EI, abrufbar unter: URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0364 (letzter Zugriff 14.1.2017). *‘illa* jedoch „ist etwas, von der die Existenz einer Sache abhängig ist, während

dann, wenn diese Summe gegeben sei, müsse das Kontingente existieren. Ist sie nicht gegeben, könne das damit verknüpfte Kontingente nicht existieren. Es sei daher widersprüchlich zu sagen, dass bei Gegebenheit der Summe die Existenz noch immer nur möglich sei, da die Summe von vollständigen Wirkungsgründen die resultierende Existenz notwendig macht. Ist dem nicht so, würde dies bedeuten, dass die Summe weitere Wirkungsgründe bedürfe und noch nicht vollständig wäre. Die Annahme, das Kontingente könne trotz gegebener vollständiger Summe existieren oder nicht, würde bedeutend, dass hier eine Abwägung zwischen Sein und Nichtsein (*tarǧīh*) ohne einen Abwägungsgrund (*muraǧǧih*), der Teil der Summe ist, angenommen werde. Dies ist aber unmöglich. Daher muss das Kontingente auch zwangsläufig existieren, wenn die Summe gegeben ist. At-Taftāzānī stellt klar, dass diese Notwendigkeit sich aus der Summe ergebe. Dies sei keine Notwendigkeit in sich selbst, sondern eine durch etwas anderes bedingte Notwendigkeit (*wuǧūb bi-l-ǧayr*). Diese Klarstellung sei daher wichtig, weil die Philosophen sagten, wenn die Summe gegeben ist, müsse die Existenz durch eine ihr inne liegenden Notwendigkeit heraus (*wuǧūb bi-d-dāt*) entstehen. Das Erschaffen sei aber nur möglich, wenn Gott die Erschaffung bestimmt (*taqdīr iǧād*), so kann nicht die Rede von einer inne liegenden Notwendigkeit sein, da ohne diese Bestimmung dies unmöglich sei. Die Erschaffung auf die Bestimmung Gottes hin erfolge dann erst notwendigerweise. Šadr aš-Šarīʿa sagt, es herrsche eine Übereinkunft der sunnitischen Gemeinschaft (*ahl al-sunna*) bei diesen Punkt. At-Taftāzānī schränkt dies ein und sagt, es gäbe Gelehrte der Theologie, die der Ansicht waren, dass die Erschaffung dann nicht notwendigerweise erfolge. Die Sunniten sagen, dies sei erst nach der Bestimmung der Erschaffung notwendig und zwar durch Gottes Willen (*irāda*) und Wahl (*iḥtiyār*). So sei Gott der Wählende (*muḥtār*) und das Bewirkte (*maʿlūl*) Kontingent.⁴⁹ Šadr aš-Šarīʿa kritisiert daraufhin den Gedanken der Philosophen, der besagt, jedes Kontingente benötige zwei Notwendigkeiten. Die erste und dem Sein vorgehende Notwendigkeit ist, dass das Kontingente einem Wirkungsgrund entspringen müsse. D.h. wenn Sein und Nichtsein im Gleichgewicht sind, könne das Kontingente nicht entstehen. Erst wenn die Notwendigkeit die Seite der Existenz im Sinne einer Waage beschwere, würde das Kontingente entstehen. Ist das Kontingente erst einmal in die Existenz getreten, so folge ihr eine zweite Notwendigkeit. Diese lautet, dass ihr Fortbestehen notwendig ist und sie nicht mehr verge-

die *ʿilla* getrennt (*ḥārīǧ*) von ihr auf sie wirkt.“ Saʿyid Šarīf al-ǧurǧānī, *Muʿḡam al-taʿrīfāt*, Kairo o.J., S. 130. Die hier als „vollständige Wirkungsgrund“ übersetzte *ʿilla tāmma* definiert al-ǧurǧānī wie folgt: „Jenes, was die Existenz des Begründeten (*maʿlūl*) bei sich notwendig macht. Es wurde auch gesagt, es sei die Gesamtheit (*ǧumla*) dessen, was die Existenz einer Sache benötigt. Ebenfalls heißt es: Es ist die Gesamtheit, die die Existenz einer Sache benötigt. In dem Sinne, dass sich hinter ihr nichts Weiteres befindet, das benötigt wäre.“, vgl. ebd.

49 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 335 inkl. at-Taftāzānī.

hen könne. Šadr aš-Šarī‘a lehnt diese Argumentation ab. Laut ihm folge die Notwendigkeit erst dem Produkt und der Wirkung der Summe von Wirkungsgründen und gehe diesen nicht vor. Die Notwendigkeit als eigenen Teil der Summe zu machen, würde die Existenz der Notwendigkeit vor der Existenz der Notwendigkeit behaupten, was ein Widerspruch wäre. Die Existenz benötige die Notwendigkeit nicht. Diese Notwendigkeit sei kein vollkommener Wirkungsgrund (*‘illa tāmma*). Eine mangelnde Summe jedoch erwirke das Sein nicht. Die Notwendigkeit sei einzig das Folgeresultat (*ma ‘lūl*) der Existenz.

At-Taftāzānī sieht es dies anders als Šadr aš-Šarī‘a. Die Vernunft komme bei ihm erst zum Schluss zum Tragen. Wenn das Kontingente nicht notwendig sei, könne es auch nicht in die Existenz treten. Daher sei die Notwendigkeit eines der Elemente, die das Kontingente bedürfe. Die Philosophen würden mit der Aussage, dass das Sein bei allen gegebenen Vorbedingungen notwendig sei, all jene Elemente meinen, an die das Sein gebunden ist. Ausgeschlossen von diesen Elementen wäre die Notwendigkeit, denn die Bezeichnung der vollständigen Wirkungsgründe als Notwendigkeit sei eine rein intellektuelle Perspektive und Betrachtung (*i ‘tibār ‘aqlī*). Diese stütze die Bedeutung von „Existenz“ und sei sogar fast mit ihr schon identisch. Daher ist es nicht problematisch anzunehmen (*lā fasād fī dālik*), dass die Existenz ein Resultat der Notwendigkeit sei. Es ist auch nicht anzunehmen, dass die Existenz sie zur Entstehung benötige.⁵⁰

Diese Prämisse sagt kurzgefasst also, dass alles Existierende für sein Sein Wirkungsgründe benötigt, die vor ihrer Existenz vorhanden sind. Hier geht es im Rahmen der Diskussion um die Handlung des Menschen. Diese Handlung ist dann notwendig, wenn die Summe der Wirkungsgründe vorhanden ist – und auch nur dann kann sie existieren. Diese Notwendigkeit aber ist keine der Handlung inne liegende, sondern eine von außen bewirkte. Das Erschaffen, die Existenz und Notwendigkeit der Handlung gehen letztlich auf Gott zurück.

Dritte Prämisse:

In dieser geht es Šadr aš-Šarī‘a darum, zu erklären, dass die Summe der Wirkungsgründe auch rein intellektuelle Elemente (*iḍāfi*) beinhalten muss, damit das Kontingente, also die Handlung, existieren kann. Diese seien solche, die als Zustände (*ḥāl*, Pl.: *aḥwāl*)⁵¹ klassifiziert werden. Im Falle der Handlung seien

50 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 336.

51 Hinter dem Begriff *ḥāl* liegt eine Theorie, die nicht allgemeine Akzeptanz fand. Šadr aš-Šarī‘a akzeptierte sie. Darunter wurde etwas neben den klassischen Substanzen (*ḡawhar*) und Akzidenzien (*‘araḍ*) verstanden. Es gäbe etwas drittes, was nah zur Substanz sei und ohne die Substanz nicht sein könne und in sich selbst keine Realität habe. Es beschreibe die Beschaffenheit, wie die Substanz entstehe. *Aḥwāl* würden die Akzidenzien an die Substanzen binden und seien Zwischenglieder. At-Taftāzānī beschreibt *ḥāl* als: „Eine weder existente noch nichtexistente Eigen-

diese intellektuellen Elemente, die Teil der Summe von Wirkungsgründen sind, das „in die Existenz bringende“ (*īqā'*) und die „Wahl“ (*iḥtiyār*). Jede Handlung habe in der Summe ihrer eigenen Wirkungsgründe diese weder als existent noch als nichtexistent bestimmbar *aḥwāl*. Šadr aš-Šarī'a versucht klarzustellen, dass *aḥwāl* als Elemente der Summe notwendig sein müssen, da es ansonsten Probleme geben würde. Alle Wirkungsgründe in der Summe für die Existenz einer Person, sprich hier mit Namen Hans, dürfen nicht urewig sein, da Hans in der von Gott definierten Zeit entstanden sein muss. Die definierte Zeit gehört auch zur Summe der Wirkungsgründe. Wenn Gott aber die Zeit nicht festgelegt hätte und Hans ohne einen Bestimmer der Zeit in die Existenz treten würde, würde dies bedeuten, diese Zeit wurde ohne einen Entscheidungsgeber bestimmt. Dies aber ist unmöglich. Daher sind zwangsläufig einige der Wirkungsgründe in der Summe nicht urewig, sondern kontingent.

Sollte die Summe der Wirkungsgründe keine *aḥwāl* beinhalten, so gäbe es mehrere Probleme. Würde angenommen werden, die Summe bestehe aus rein realen und existierenden Wirkungsgründen, dann gehen all diese letztlich auf Gott zurück. Daraus müsste folgen, dass entweder diese Existenzen urewig seien oder es Gott nicht gebe.⁵² Denn das Bewirkte (*ma'lūl*) selbst muss zwangsläufig existieren, wenn alle Wirkungsgründe existieren. Seien aber alle Wirkungsgründe schon real und existent, bedeutet dies, dass das Bewirkte seit der Urewigkeit existieren würde. Dies aber ist absurd. Werde nun gesagt, das Bewirkte wäre nicht urewig, so würde dies auf einen unvollkommenen Wirkungsgrund (*'illa nāqiṣa*) hinweisen. Dieser unvollkommene Wirkungsgrund würde wiederum auf einen anderen unvollkommenen Wirkungsgrund hinweisen. Dies würde sich durch die gesamte Kette bis letztlich zu Gott ziehen, für den dann ebenfalls Nichtexistenz behauptet werden könnte.⁵³ Doch reine Nichtexistenz, so sollte klar sein, kann Existenzen nicht bewirken.

Die Behauptung, die Summe der Wirkungsgründe wäre eine Mischung aus realen Nichtexistenzen und realen Existenzen, ist ebenfalls problematisch. Wenn alle Wirkungsgründe in der Summe für die Existenz von Hans existieren, dann tritt Hans in die Existenz. Hans bedarf dafür nicht die Nichtexistenz anderer Dinge. Sollte nun behauptet werden, die Summe der Wirkungsgründe für Hans beinhalte die Nichtexistenz von Johann, könne damit einzig die Nichtexistenz gemeint sein, die der Existenz von Johann folgt. Die Nichtexistenz von Johann vor seiner Existenz ist nämlich urewig. Dies würde bedeuten, dass einer der Wirkungsgründe in der Summe von Hans urewig ist. So befinde sich in der Summe der Wirkungsgründe ein urewiges Element: die Nichtexistenz. Dieser

schaft, die mit einem Existenten besteht.“ (*ḥāl wa ḥiṣa ṣifa gayr mawǧūda wa lā ma'dūmat qā'imat bi mawǧūd*), vgl. ebd., S. 337; Köksal, „*Islam Hukuk*“, S. 30, Fn. 72.

52 Vgl. Šadr, *Šarḥ*, Bd. 2, S. 337f.

53 Vgl. Köksal, „*Islam Hukuk*“, S. 31.

Wirkungsgrund gehe in letzter Konsequenz auf Gott zurück. Wenn neben Gott in der Summe der Wirkungsgründe Hans ein urewiges Nichts angenommen werde, kann dies aufgrund der Akzeptanz zweier Urewiger nicht akzeptiert werden. Daher müsste damit die Nichtexistenz nach der Existenz gemeint sein. Johann aber benötigt ebenfalls einen Wirkungsgrund. Dieser Wirkungsgrund benötigt wiederum einen Wirkungsgrund, der die Existenz zu Nichtexistenz ändert. Diese Kette zieht sich dann bis auf Gott zurück. Sie wird Gott als Nichtexistenz bezeichnen. Damit wäre auch die Existenz von Hans unmöglich. Somit ist dargelegt, dass *aḥwāl* sowie gleichzeitig existierende und nichtexistierende Elemente innerhalb der Summe der Wirkungsgründe notwendig sind.

Durch die Annahme der *ḥāl*-Theorie gelingt Ṣadr aš-Šarī'a ein Ausweg aus der Zwickmühle, in die die Aš'ariten geraten waren. Er legt dar, dass eine Handlung bei der Existenz des Wirkungsgrundes notwendig ist. Zu diesen Wirkungsgründen müssten aber Zustände gehören, die weder existieren noch nicht existieren. Dazu gehöre der menschliche Wille (*iḥtiyār*) und das Hervorbringen (*īqā'*). So ist das Begründete bei Vorhandensein aller Wirkungsgründe weiterhin notwendig, aber es geschieht mit einem Willen. Dieser ist aber weder existent noch nicht existent. Somit benötigen sie auch keinen, der sie in die Existenz bringt und benötigen kein Subjekt. Absolut getrennt von Gott sind sie aber auch nicht. Sie benötigen nämlich ohne Mittel entweder Gott direkt, oder benötigen Gott durch die Existenz dessen, womit sie verknüpft sind. Doch dieses Benötigen ist nicht im Sinne der Notwendigkeit.⁵⁴

Vierte Prämisse:

In dieser erklärt er die Beziehung zwischen *tarǧīḥ* und *muraǧǧiḥ* und *ruǧḥān*. *Tarǧīḥ* bedeutet, zwischen Existenz und Nichtexistenz einer Sache eine Wahl zu treffen. *Muraǧǧiḥ* bezeichnet den Grund für die Wahl. *Ruǧḥān* ist das Hervorbringen des Gewählten. Jede Wahl benötige einen Wahlgrund. Ohne einen Wähler gebe es keinen Wahlgrund und so kein Resultat der Wahl. Die Wahl könne immer nur zwischen zwei gleichgestellten Möglichkeiten oder zwischen einer nichtgewählten und gewählten Möglichkeit sein. Daher gebe es vier Wahlmöglichkeiten:

1. Keine Wahl,
2. das Wählen des Bevorzugten,
3. das Wählen des weder gewählten noch nichtgewählten (Unbestimmten),
4. das Wählen des Ungewählten.

Die erste und zweite Wahlmöglichkeit seien unmöglich, weil bei der Ersten das Existierende sonst nicht existieren würde und weil bei der Zweiten das Bevor-

⁵⁴ Vgl. Ṣadr, *Šarḥ*, Bd. 2, S. 343ff.

zugte schon eingeschlossen wäre, dass es jemand wählte. Die Wahl des Gewählten sei das Bestätigen des Bestätigten (*ibāt at-tābit*) und das Hervorbringen des Hervorbrachten (*taḥṣīl al-ḥāsil*), was denotwendig absurd (*muḥāl*) sei. Ebenfalls würde es bedeuten, auf das gewählte Objekt eine weitere Wahl hinzuzufügen. Dies würde wiederum eine Wahl benötigen, die einen infiniten Regress nach sich ziehen würde. Am Ende verbleibe nur noch die Dritte und Vierte. Sie seien die einzigen, die das Objekt der Wahl sein können. Das Nichtexistente sei der Existenz gegenüber bevorzugt. Dies sei der Fall für alles Mögliche. Die Entstehung des Möglichen geschehe dadurch, dass ein Wähler mit seinem Willen zwischen dem Dritten und Vierten wählt. Diese Wahl selbst aber benötige keinen Wirkungsgrund. Die Wahl sei eine dem Willen inhärente Eigenschaft und somit nicht durch den Willen bewirkt.

Die Möglichkeit für die Wahl von etwas unbestimmten, d.h. wofür es keinen Wahlgrund gibt, wird mit folgendem Beispiel dargestellt: Jemand läuft vor einem Raubtier weg und kommt an eine Abzweigung, deren beide Wege vollkommen gleich sind. Die Person wird eine der beiden wählen. Die Philosophen sagen, dieses Beispiel würde nicht die Prämisse „Ohne Wahlgrund ist eine Existenz unmöglich“, das der einzige Weg, um die Existenz Gottes zu erkennen, sei, ungültig machen. Dieses Beispiel könne nur beweisen, dass die vielen verschiedenen Gründe der Wahl unbekannt sind. Sie könne aber nicht beweisen, dass kein Wahlgrund existiere. Šadr aš-Šarī‘a lehnt diese Argumentation der Philosophen ab. Er sagt, der Beweis für Gott laute: „das Mögliche kann nicht existieren ohne einen, der die Existenz entscheidet“, was einzig bedeutet, dass das Sein jemanden benötigt, der es in das Sein brachte. Ein Sein ohne jemanden, der das Sein hervorbringt, würde zu einem infiniten Regress führen. Allein daher könne nicht von der Existenz des möglichen Seins ohne einen Wähler gesprochen werden. Šadr aš-Šarī‘a akzeptiert folglich nicht, dass der Wähler in sich selbst einen Wahlgrund haben muss. Eine Entscheidung könne sehr wohl auch grundlos geschehen, wie es in diesem Beispiel der Abzweigung gegeben ist. Die Unmöglichkeit einer Entscheidung würde nur bedeuten, dass ohne einen Entstehungsgrund etwas nicht entstehen könne. Dabei sei es gleich, ob dieser Entstehungsgrund das Entstehende notwendigerweise nach sich zieht oder nicht.⁵⁵ Zusammengefasst lässt sich folgendes aus den Prämissen verstehen:

1. Eine Handlung ist das Resultat des Subjekts in der wahrnehmbaren Welt.
2. Die Summe vollständiger Wirkungsgründe benötigt notwendigerweise das Bewirkte. Das bedeutet, dass eine Handlung dann notwendig ist, wenn die Summe der Ursachen vorhanden ist, und dass sie auch nur dann existieren kann.

⁵⁵ Vgl. ebd., Bd. 2, S. 345ff.

3. Die Summe der Ursachen muss *aḥwāl* beinhalten, die zwischen Existenz und Nichtexistenz stehen. Diese sind der Wille und die Entscheidung.
4. Eine Wahl kann nur die Wahl von zwei verschiedenen Optionen sein. Diese Optionen sind entweder im Gleichgewicht und es muss keinen Grund geben für die Wahl des einen oder anderen, oder die Wahl muss zwischen Bevorzugtem und Nichtbevorzugtem geschehen, indem das Nichtbevorzugte gegenüber dem Bevorzugten gewählt wird.

Anhand dieser vier Prämissen könne nun das Argument der Aš‘ariten beantwortet werden. Es herrsche Einigkeit, dass eine Handlung einer vollständigen Ursache notwendig folge. Würde aber gesagt werden, diese folge nicht notwendig der Ursache, d.h. die Existenz des Möglichen gehe nicht auf eine Notwendigkeit zurück, dann wäre erwiesen, dass die Handlung nicht willenlos und unter Zwang geschehe. Dies meint hier mit Handlung das Resultat des Subjekts (*ḥāṣil al-maṣḍar*).⁵⁶ Jedoch wurde in der zweiten Prämisse bestätigt, dass das Mögliche doch eine Notwendigkeit sei. Der infinite Regress durch die Rückführung des Willens des Menschen auf einen anderen Willen *ad infinitum* wird wie folgt unterbrochen: Die Wahl (*iḥtiyār*) muss nicht zwangsläufig auf eine andere zurückgeführt werden. Die Wahl der Wahl liege in der ersten Wahl. So sehr dies auch ein infinites Regress zu sein scheint, basieren die Entscheidungsgründe und Handlungsfolgen auf einer Gesamtheit, die weder existent noch nichtexistent ist. Wiedrum ist hier der Zwang gehoben.⁵⁷

Sollte mit Handlung aber das Hervorbringen der Handlung in der materiellen Sphäre gemeint sein (*īqā‘*), so könne auch hier nicht die Rede von Zwang sein. Denn *īqā‘* ist ein *ḥāl*. Daher gibt es keinen Zwang. Das Subjekt handelt basierend auf seine *aḥwāl*, Willen (*irāda*) und der Wahl (*iḥtiyār*) zwischen zwei möglichen unbestimmten oder eines Unbevorzugten. Diese Handlung tritt zuletzt durch *īqā‘* in die Realität. Dieses *īqā‘* kann eintreten oder nicht, denn es folgt nicht notwendigerweise dem Subjekt. Daher könne hier nicht von Entstehung des Entstandenen ohne Entstehungsgrund gesprochen werden.⁵⁸ So liege die Angelegenheit zwischen Zwang und Freiheit. Zeitgleich erschaffe Gott die Handlung des Dieners. Wir würden in diesem Fall intuitiv unterscheiden zwischen freiwilligen sowie gezwungenen Taten und zwischen Herzschlag sowie Bewegung. Das eine geschehe mit unserem Willen und unserer Wahl, das andere nicht. Das Freiwillige sei unsere Tat und das Unfreiwillige nicht. Unter den Freiwilligen würden wir unterscheiden zwischen solchen, die wir unterlassen können und solchen, die wir nicht unterlassen können. Manche dieser Handlungen haben eine Motivation, aber andere nicht. Daher wissen wir intuitiv (*al-‘ilm al-wiġḍānī*),

56 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 348 inkl. at-Taftāzānī.

57 Vgl. ebd. inkl. at-Taftāzānī.

58 Vgl. ebd., S. 348f. inkl. at-Taftāzānī.

dass unsere Handlungen nicht erzwungen sind. Wir wählen zwischen zwei unbestimmten oder zwischen Bevorzugten und Unbevorzugten. Diese Wahl geht letztlich auf Willen (*iḥtiyār*) und Absicht (*qaṣd*) zurück, die *aḥwāl* sind.⁵⁹

Es werde aber auch bezeugt, dass es Wundertaten gäbe (*karāmāt*) oder dass trotz aller bestehenden Möglichkeiten jemand nicht in der Lage ist, eine Handlung auszuführen. Für einige der Handlungen würden Muskelpartien unbewusst verwendet werden und es werde darüber keine Kontrolle ausgeübt. So ist das eigentliche Element, das die Existenz der Handlung nach sich ziehe, nicht nur der Wille oder die Kraft des Dieners, sondern allein die Erschaffung Gottes. In dem Moment aber, wo der Diener sich entscheidet, eine Handlung zu tun und ohne Zwang eine definitive Absicht formuliert, erschafft Gott diese Handlung. Wendet sich der Diener aber nicht dieser Handlung zu, erschafft Gott sie auch nicht. Wille und Absicht werden geschaffen, jedoch folgt die Schöpfung der Handlung nicht notwendigerweise der Absicht. So könne man also nicht sagen, die Absicht sei geschaffen worden und die Handlung müsse ihr notwendigerweise folgen. Folglich ist der Mensch gezwungen. Gott erschafft vielmehr eine Fähigkeit im Diener. Mit dieser kann er zwischen zweien wählen. Der Diener wählt und lenkt seine Kraft in die Richtung des Gewählten. So erkennt man, dass die Erschaffung Gottes einhergeht mit dem Willen des Menschen.⁶⁰

Die intuitive Erkenntnis des Menschen sage ihm, dass sein Wille gewiss was mit seiner Handlung zu tun habe. Damit will Ṣadr aš-Šarī'a darauf aufmerksam machen, dass die Behauptungen der Aš'ariten *konstraintuitiv* sind. Dieser Wille ist aber *ḥāl*. Die Erschaffung gehe letztlich wieder auf Gott zurück und der Mensch sei frei. Dieser gesamte Prozess von Wille (*irāda*), Wahl (*iḥtiyār*), Kraft (*quwwa*) und das Hervorbringen der Handlung (*īqā'*) wird „Erwerb“ (*kasb*) genannt.⁶¹ Gut und schlecht liegen daher im Erwerb, nicht in der Erschaffung Gottes selbst. Die Erschaffung des Schlechten sei nicht *per se* schlecht, da es nicht notwendigerweise einem Nutzen (*maṣlaḥa*) und lobenswerten Resultat im Jenseits entgegenstehe. Sehr oft widerspreche das Schlechte auch nicht rational notwendig dem Nutzen und lobenswerten Resultat im Jenseits. Sich diese schlechten Handlungen eigen zu machen, sie zu wollen und zu wählen, ist vielmehr schlecht. Gott erschaffe lediglich die Wahl des Dieners.⁶²

Hiermit ist für Ṣadr aš-Šarī'a die Angelegenheit geklärt. Der Mensch sei also sehr wohl frei und seine Handlung könne aufgrund seiner Freiheit als gut oder schlecht klassifiziert werden. Würde dies aber jemanden nicht überzeugen und er würde weiterhin an den Zwang glauben, würden sich die Aš'ariten weiterhin widersprechen. Nur weil eine Handlung zufällig oder gezwungen sei, bedeute

59 Vgl. ebd., S. 349f.

60 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 350f.

61 Vgl. ebd., S. 352f.

62 Vgl. ebd., S. 353.

dies nicht, dass diese Handlung nicht klassifizierbar in ihrem Wesen oder in eine ihr zukommenden Eigenschaft sei. Eine Handlung würde eben wegen der ihr inne liegenden oder zukommenden Eigenschaft Grund für Lob oder Kritik sein. Dabei sei es nicht wichtig, ob die Handlung reiner Zufall, Zwang oder dergleichen sei. Vergleichbar sei dies mit den Eigenschaften Gottes. Diese seien auch nicht durch Seine Wahl Seine Eigenschaften geworden. Dennoch würden Seine Eigenschaften ihn lobenswert machen.⁶³ Diesen Vergleich findet at-Taftāzānī sehr verwundernd und nicht korrekt.⁶⁴ Des Weiteren würden die Aš‘ariten auch zugeben, dass gut und schlecht im Sinne Vollkommenheit und Mangel rational erkennbar seien. In diesem Sinne wären das Gute und Schlechte aber auch lob- und kritikwürdig. So widerspreche dies der dritten Kategorisierung, dass das Lobenswerte und Kritikwürdige mit gut und schlecht gemeint sei und dies nicht mit der Vernunft erkennbar sei. At-Taftāzānī wendet ein, dass es hier um Lob und Kritik im Diesseits und Strafe und Belohnung im Jenseits gehe und es ein unpassender Vergleich sei.⁶⁵ Daraufhin beginnt Ṣadr aš-Šarī‘a mit der Darlegung der Differenzen zwischen den Māturīditen und der Mu‘tazila. Dies ist aber nicht Thema dieses Artikels.

5 Fazit

Die hier dargestellte Erörterung ist ein Novum. Eine solche Diskussion, aufgeladen mit philosophischen Prämissen, Annahmen und Fachbegriffen in diesem Themenbereich ist erst ab dieser Zeit bekannt. Das Thema der Freiheit in diesem Diskussionsrahmen zu verstehen, ist nur durch Kenntnisse der in der Philosophie debattierten Begriffe und die bis zu diesem Punkt verlaufene Entwicklung des *kalām*, von der Ṣadr aš-Šarī‘a offensichtlich ausgeht, möglich. Es wäre interessant zu erforschen, wie der spätere Verlauf von *kalām* bei den Aš‘ariten, wie bei ad-Dawwānī, oder dem Molla al-Ġāmī, der die Synthese zwischen *kalām* und *taṣawwuf* vollendet haben soll,⁶⁶ oder anderen erörtert wurde.⁶⁷ In dieser Arbeit wurde nicht auf die Gegenargumente der Aš‘ariten eingegangen. Diese werden aber von al-Ġurġānī angeführt. Darunter wird u.a. die Frage behandelt, wie sich die Verantwortung vor Gott damit deckt, dass der Mensch nicht frei ist, und wie, wenn der Mensch nicht frei ist, gut und schlecht von Gott festgelegt werden können. Diese Fragen müssen zu einem späteren Zeitpunkt Thema einer weiteren Arbeit sein. Es war möglich in diesem Artikel zu zeigen, dass in dieser Fragestellung Entwicklungen zu beobachten sind und dass immer mehr die Philosophie

63 Vgl. ebd., S. 354 inkl. at-Taftāzānī.

64 Vgl. ebd.

65 Vgl. ebd.

66 Setia, *Kalām jadīd*, S. 8.

67 Siehe Köksal, „*Islam Hukuk*“. Köksal hat in seinem Artikel verschiedene und mehrere Kommentatoren und Beiträge zu den vier Prämissen erwähnt.

und rationale Argumentation von Seiten der Gelehrten des *kalām* einverleibt wurde. Es wurde ersichtlich, dass sich die konzeptuelle Argumentation für die Positionen der unterschiedlichen Schulen in der späteren Zeit in der Frage von gut und schlecht grundlegend von denen der früheren Zeit unterscheidet. Für die Aš'ariten galt, dass der Mensch nicht frei sei und deswegen gut und schlecht nicht erkennbar seien. Die Freiheit des Menschen in seinen Taten stand so im Zentrum der Frage nach der Erkennbarkeit und Bewertung der Moral, was bei den Māturīdīs zum Entwurf der Theorie des „Teilwillens“ (*al-irāda al-ḡuz'īya*) führte, die besagt: Wenn der Mensch will, folgt Gott dem Willen des Menschen und erschafft es. Somit sei die Tat sehr wohl klassifizierbar.