

# Islamic Ethics as Educational Discourse

Thought and Impact  
of the Classical Muslim Thinker Miskawayh  
(d. 1030)

Edited by

Sebastian Günther and Yassir El Jamouhi

Mohr Siebeck

*Sebastian Günther* born 1961; 1981-86 pursued Arabic and Islamic studies; 1989 PhD; 1997 Assistant Professor and 2003 Associate Professor of Arabic Language and Literature, University of Toronto; since 2007 Professor and Chair of Arabic and Islamic Studies at the University of Göttingen.

*Yassir El Jamouhi* born 1985; pursued German, Arabic and French studies; 2015 PhD; 2015–19 postdoctoral researcher at the Collaborative Research Centre 1136 “Education and Religion” at the University of Göttingen; currently, a scholar of intercultural communication and contemporary thought in the Arab world, based in Berlin.

ISBN 978-3-16-159944-6 / eISBN 978-3-16-160134-7  
DOI 10.1628/978-3-16-160134-7

ISSN 2568-9584 / eISSN 2568-9606 (SERAPHIM)

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available at <http://dnb.dnb.de>.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen, Germany. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset by epline in Böblingen using Minion typeface, printed and bound on non-aging paper by Gulde-Druck in Tübingen.

Cover Image: Aristotle teaching. Illustration from *Kitāb Mukhtār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim* (*The Book of Choice Wise Sayings and Fine Statements*), a work of biographical sketches of ancient, almost exclusively Greek, sages; composed in 1048/1049 by Abū l-Wafā' al-Mubashshir ibn Fātik, an 11<sup>th</sup> century Egyptian historian and savant. Ms. Ahmed III 3206, pen & ink and gouache on paper, Turkish School (13<sup>th</sup> century); Topkapi Palace Museum, Istanbul, Turkey. Reproduced with kind permission of Bridgeman Images, Berlin.

Printed in Germany.

## Contents

Preface .....	VII
Abbreviations .....	XV
GERHARD ENDRESS	
Prologue. Miskawayh: Ethics and the Lessons of History .....	1
SEBASTIAN GÜNTHER UND YASSIR EL JAMOUHI	
Einführung. Der Moralphilosoph und Historiker Miskawaih: Traditionsbindung und Neubestimmung im Bildungsdiskurs des Islams .....	7
I. Setting the Stage: Miskawayh's Educational Ethics	
WADAD KADI	
Miskawayh: The Uneasy Co-Existence of the Philosopher and the Historian? ..	55
STEFFEN STELZER	
<i>Où est le Bonheur?</i> Searching for Miskawayh .....	67
II. Miskawayh's Reception and Transformation of Ideas from Greek Antiquity	
HANS DAIBER	
Ethics as Likeness to God in Miskawayh: An Overlooked Tradition .....	75
YASSIR EL JAMOUHI	
Diversität und Bildungsdiskurs im klassischen Islam: Miskawaihs Rezeption von Brysons <i>Oikonomikos</i> .....	89
ELVIRA WAKELNIG	
Late Antique Philosophical Education, Miskawayh, and Paul the Persian: On the Division and the Ranks of Philosophy .....	109

DOROTHEE PIELOW Lehrhafte sprachliche Bilder der Antike für die dreigeteilte Seele bei Miskawaih und Ibn Sīnā .....	135
---	-----

### III. Miskawayh's Familiarity with Muslim and Non-Muslim Ideas

CHRISTIAN MAUDER Between Religious Pluralism and Confessional Identity: The Ethical Writings of Miskawayh's Teacher Yaḥyā ibn 'Adī .....	161
--	-----

UTE PIETRUSCHKA The <i>Tahdhīb al-akhlāq</i> Attributed to Yaḥyā b. 'Adī: The Early Manuscript Tradition Revisited .....	179
--	-----

MAXIM YOSEFI The Quest for Divine Guidance as Intercultural Educational Discourse: An Inquiry into Saadia Gaon's and Miskawayh's Ethics .....	205
---	-----

MAHMOUD HAGGAG Zur Rezeption von Koran und Scharia in Miskawaihs Bildungsdiskurs: Eine Studie anhand des Werkes <i>al-Hawāmil wa-š-šawāmil</i> .....	229
--	-----

### IV. Miskawayh's Literary Strategies in Promoting Human Development

LUTZ RICHTER-BERNBURG Miskawayh's (Re-)Framing of Wisdom as Perennial and Universal in <i>Jāwidhān Khiradh</i> .....	251
--	-----

ALI RIDA K. RIZEK "An Art That is Learned and Acquired": Human Happiness in Miskawayh's <i>Tartīb al-sa'ādāt</i> .....	259
--	-----

### V. Miskawayh's Significance for Later Intellectual Discourses

SOPHIA VASALOU Virtue and the Law in al-Ghazālī's Ethics .....	289
---	-----

KAOUTHER KAROUI The Theory of Justice between the Humanism of the Classical Muslim Thinker Miskawayh and the Contemporary Thought Project of Mohammed Arkoun ...	321
--	-----

RUTH MAS	
What, to the Modern, is Miskawayh? An Epilogue .....	337
Contributors .....	343
Indices .....	347
Notes on the Indexes .....	347
Index of Proper Names .....	349
Index of Geographical Names and Toponyms .....	357
Index of Book Titles and Other Texts .....	359
Index of Scriptural References .....	370
Index of Prophetic Traditions ( <i>Ḥadīth</i> ) .....	371
Index of Topics and Keywords .....	372

## Einführung

### Der Moralphilosoph und Historiker Miskawaih: Traditionsbindung und Neubestimmung im Bildungsdiskurs des Islams

SEBASTIAN GÜNTHER UND YASSIR EL JAMOUHI\*

Für einige seiner gelehrten Zeitgenossen und Nachfolger in der islamischen Geistesgeschichte war bzw. ist Miskawaih ein islamischer Philosoph und Historiker ersten Ranges. Zudem sei er, wie es der algerisch-französische Philosoph und Miskawaih-Kenner Mohammed Arkoun (gest. 2010) ausdrückte, ein Vertreter des „arabischen Humanismus“ par excellence. Andere wiederum sehen in Miskawaih eher einen Eklektiker, wie der marokkanische Philosoph Mohammed Abed al-Jabiri festhält, und jemanden, der die schönen Dinge des Lebens an der Seite der Mächtigen genoss.<sup>1</sup>

Zeugnisse wie diese kennzeichnen die beiden Pole in einem vielschichtigen Spektrum von Meinungen zu diesem „klassischen“ muslimischen Gelehrten mit dem ungewöhnlichen Namen Miskawaih. Doch wer war dieser Miskawaih? In welcher Weise nahm er an den vielfältigen Diskursen seiner Zeit – insbesondere zu Bildung und Ethik – teil? Was sagen seine Schriften zu diesen Themenbereichen aus? Wie arbeitete Miskawaih und wie wurden seine Auffassungen von seinen Zeitgenossen und späteren Denkern rezipiert? Und schließlich: sind seine Ideen in den heutigen Diskussionen um Bildung und Erziehung noch *oder vielleicht wieder* von Bedeutung? Einige erste Antworten auf Fragen dieser Art zu finden, macht sich diese Einführung zum vorliegenden Sammelband zur Auf-

---

\* Dieser Beitrag wurde im Rahmen und mit Unterstützung des Göttinger Sonderforschungsbereichs I136 „Bildung und Religion“ (Teilprojekt D 03: „Ethische Unterweisung als Bildungsdiskurs“) erarbeitet.

Die Transliteration des Arabischen und Persischen folgt im gesamten Band den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) für die deutschsprachigen Aufsätze bzw. des *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) für die englischsprachigen Beiträge. Übersetzungen aus dem Arabischen und dem Englischen stammen von den Verfassern dieser Einleitung. Zitate aus dem Koran folgen – im Wortlaut und in der typographischen Wiedergabe mitunter modifiziert – der Übersetzung Rudi Paret's 2007.

<sup>1</sup> Vgl. Arkoun (1961, 1970, 1982, 2012b). Zu al-Jabiri (transkribiert und so im weiteren Text: Muḥammad 'Abid al-Ġābirī), siehe al-Ġābirī 2001: 406. Siehe zu Miskawaih als Person und zu seinem Gesamtschaffen die Abschnitte 1.4 und 3 dieser Einleitung.

gabe. Ausgehend von der aktuellen Forschung sollen die Primärquellen deshalb erneut umfassend und kritisch befragt werden, um ein möglichst authentisches Bild von Miskawaih und wesentlichen Aspekten seines Schaffens in Fragen der Bildung im Islam zu zeichnen.

## 1. Miskawaihs Leben

Miskawaih war vor allem Philosoph und Historiker; er wirkte aber auch als Mediziner, Literat und Dichter. In seinen Arbeiten widmete er sich zahlreichen weiteren Wissensdisziplinen wie der Logik, Metaphysik, Theologie und Psychologie bis hin zur Alchemie. Sein Ansehen in der heutigen arabischen und islamischen Welt als „Begründer der islamischen Ethik“ beruht aber vor allem auf seinen Schriften zur Moralphilosophie.

Miskawaih wurde zwischen 320 und 325 der islamischen Zeitrechnung, d. h. 932 und 936, in der iranischen Stadt Raiy, dem antiken Rhagai (Rhagae), in der Nähe Teherans geboren.<sup>2</sup> Er starb – fast hundertjährig – am 9. Šafar des Jahres 421/22. Februar 1030 in Isfahan.<sup>3</sup> Als Repräsentant der arabophonen, durch iranische sowie hellenistische und nicht zuletzt indische Überlieferungen mitgeformten islamischen Kultur seiner Zeit verfasste Miskawaih seine Werke hauptsächlich in arabischer Sprache, der Lingua franca jener Zeit im Einflussbereich des Islams. Vor allem aber genießt Miskawaih bis heute Anerkennung als ein Denker, der über die Grenzen schiitischer oder sunnitischer konfessioneller Bindungen hinweg die Idee eines kulturübergreifenden geistigen Zugangs zu den Idealen und Werten von Bildung und Ethik repräsentiert, der den Menschen in den Mittelpunkt der Überlegungen rückt und die Notwendigkeit eines vernunftgemäßen Denkens und Handelns hervorhebt.

Die Grundlage hierfür ist für Miskawaih eine Art vorherbestimmte Ordnung von Offenbarung und Vernunft im Sinne einer „prästabilisierten Harmonie“ (und Willensfreiheit), wie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) es nennen würde, wobei Miskawaih allerdings zumindest normativ keinen Zweifel an der Gültigkeit des islamischen Religionsgesetzes zulässt. Miskawaihs Verständnis vom Islam ist weder konfessionell ausgeprägt – auch wenn ihn die schiitische Tradition Jahrhunderte später gern für sich beansprucht –, noch besonders traditionalistisch. Vielmehr ist dieses Islamverständnis auch für außerislamisches oder selbst „säkulares“ Denken – um noch einmal einen moderneren Begriff zu bemühen – offen.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Endress 2012: 212.

<sup>3</sup> Yāqūt, *al-İršād*: ii, 88–89; al-Ĥwānsārī, *ar-Rawḍāt*: i, 254, 257. Vgl. auch El Jamouhi 2019: 427–429; El Jamouhi 2020: 201–203.

<sup>4</sup> Im Sinne Talal Asads verstehen wir das „Säkulare“ als epistemische Kategorie. Während „Säkularismus“ auf politische, staatliches Handeln betreffende Grundprinzipien rekurriert, bewegt sich das Säkulare „mit dem Religiösen, das ihm vermeintlich vorangegangen ist, weder in

### 1.1. Herkunft und konfessionelle Bindung

Zum Leben des Abū ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad b. Ya‘qūb *al-Hāzin* („der Bibliothekar“), besser bekannt unter seinem Beinamen Miskawaih, gibt es nur wenige belastbare Informationen in den einschlägigen arabischen historischen und bio-bibliographischen Nachschlagewerken. Diese sagen unter anderem aus, dass Miskawaih (englisch oft: Miskawayh) die arabisierte Form des persischen Mushkōye sei.<sup>5</sup> Zudem heißt es, dieser Name weise auf einen Vorort der Stadt Raiy hin, aus dem dieser Gelehrte (oder seine Familie) womöglich stammte;<sup>6</sup> allerdings scheint es sich dabei um ein Missverständnis zu handeln, wenngleich dieser Ortsname tatsächlich belegt ist.

Über die Bedeutung des Bei- (oder Spitz-)Namens Miskawaih bzw. des persischen Nominalkompositums Mushkōye – mit *misk* („Moschus“) und dem Suffix *-ōye* – machen die einschlägigen arabischen und persischen Nachschlagewerke keine Angaben. Da das persische Suffix *-ōye* drei Bedeutungen haben kann – es kann die Ähnlichkeit, die Verkleinerung (Diminutiv) oder den Besitz von etwas ausdrücken –,<sup>7</sup> könnte Mushkōye mit „der dem Moschus Ähnliche“, „der nach Moschus Duftende“ oder auch „der kleine Moschus“ bzw. „Moschüschen“ im Deutschen wiedergegeben werden.<sup>8</sup>

In einigen Quellen angenommen wird weiterhin, dass Miskawaih schon der Name des Vaters (oder Großvaters) dieses Gelehrten gewesen sei, weshalb in be-

---

einem Kontinuum (d. h. es ist nicht die letzte Phase einer von einem heiligen Ursprung sich herschreibenden Entwicklung), noch ist es ein einfacher Bruch mit ihm (sprich: es ist nicht das Gegenteil des Religiösen, keine Essenz, die darauf angelegt ist, das Heilige auszuschließen).“ Somit ist das Säkulare ein „Begriff, der bestimmte Formen des Verhaltens, des Wissens und des Empfindens zu dem konfiguriert,“ was als gelebte Wirklichkeit aufgefasst werden kann. Vgl. Asad 2017: 33.

<sup>5</sup> Vgl. Emami/Umar 2008, online.

<sup>6</sup> Yāqūt, *al-Buldān*: iv, 543; aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*: viii, 392. Vgl. auch Emami/Umar 2008, online. Die uns zugänglichen arabischen und persischen Nachschlagewerke machen darüber hinaus keine onomastischen Angaben zur Bedeutung des Namens Miskawaih.

<sup>7</sup> Vgl. <https://dictionary.abadis.ir/fatofa/%D9%88%DB%8C%D9%87/>.

<sup>8</sup> Auch die Übersetzung „Moschusbröckchen“ wurde in dieser Hinsicht vorgeschlagen. Angemerkt sei hierzu auch, dass Wohlgerüche und Duftstoffe in der Gesellschaft der Zeit – bzw. in ihrer Vorstellungswelt – allgegenwärtig waren. Als förmliche Namen wurden diese – wie die Bezeichnungen anderer Kostbarkeiten, etwa jene für Edelsteine – vor allem auch für Sklaven verwendet. Insofern könnte sich der Name Miskawaih auf parfümierte Haare oder auf eine dunklere Hautfarbe beziehen oder auch nur allgemein als gutes Omen für Attraktivität gemeint sein. Tatsächlich ist „Miskawaih“ als Bei- bzw. Spitzname nicht unikal in der arabischen Namensgebung. In ähnlichem Kontext bezieht sich Kees Versteegh (1997: 29) auf die in einigen arabischen Quellen verzeichnete – volkstümliche – Erklärung zum Bei- bzw. Spitznamen (*la-qab*) des großen persischen Grammatikers Sibawaih (gest. 180/796; mit der gleichen Endung wie Miskawaih), wonach dieser „smell of apples“ bedeute. Nöldeke und Brockelmann merken zudem an, dass *Sēbōe* im Persischen „kleiner Apfel“ bedeute (vgl. Carter 1997b: 524). Für diese Literaturhinweise danken wir herzlich Frau Professorin Wiebke Walther (E-Mail-Kommunikation vom 02. August 2020). Zu männlichen Personennamen in vor- und frühislamischer Zeit vgl. auch Walther 1966.

stimmten Editionen seiner Werke sowie in einigen modernen Publikationen die Namensform *Ibn Miskawaih* begegnet. Ebenso wird berichtet, dass Miskawaihs Vater (oder Großvater) vom Zoroastrismus zum Islam konvertiert sei.<sup>9</sup>

Zu Miskawaihs schiitischer Gesinnung, die heute in der Sekundärliteratur nahezu regulär vermerkt wird, machen die frühen arabischen Primärquellen keine Angaben. Erst spätmittelalterliche, vor allem schiitische Quellen – die früheste unter ihnen stammt aus dem 10./16. Jahrhundert – deuten Miskawaihs schiitische Neigung an, allerdings ohne konkrete Argumente in dieser Hinsicht beizubringen. Zu nennen ist hier vor allem ein Werk mit dem Titel *Mağālis al-mu'minīn* (*Die Lehrsitzen der Gläubigen*) des schiitischen Richters und Theologen Nūr Allāh al-Ḥusainī al-Mar'ašī at-Tustarī (gest. 1019/1610).<sup>10</sup> Auch dieser weist Miskawaih zwar nicht dezidiert als Schiiten aus, bietet aber zwei Hinweise, die ein solches Verständnis nahelegen sollen. Zum einen hebt at-Tustarī das schiitische Umfeld hervor, in dem Miskawaih wirkte. Zum anderen führt er eine Bemerkung Miskawaihs in dessen ethischem Hauptwerk *Tahdīb al-aḥlāq* (*Die Läuterung der Sitten*) an, in dem Miskawaih an einer Stelle von der Weisheit 'Alī b. Abī Ṭālib, d. h. des ersten Imams der Schia, spricht.<sup>11</sup>

Eine andere diesbezügliche, allerdings noch um einiges spätere Quelle ist das Werk *Rawḍāt al-ğannāt* (*Die Gärten der Domänen des Paradieses*) des schiitischen Historikers Muḥammad Bāqir (al-)Ḥwānsārī (auch: Ḥwānsārī; gest. 1313/1895). Dieser zitiert eine Aussage des bekannten persischen Philosophen Mīr Dāmād (gest. 1041/1631), wonach Miskawaih über umfangreiches Wissen zu den *Ahl al-bait* („die Leute des Hauses,“ d. h. die leiblichen Nachkommen des Propheten Muhammad) verfügt und an die Pflicht der Muslime geglaubt habe, „ihnen zu gehorchen und sie zu lieben.“<sup>12</sup> Zusätzlich wird eine weitere Bemerkung Miskawaihs im *Tahdīb al-aḥlāq* zum Mut des 'Alī b. Abī Ṭālib als Indiz für dessen schiitische Orientierung angeführt. Einschlägige Hinweise sind dann auch in der vielfach zitierten Enzyklopädie *A'yān aš-šī'a* (*Die hervorragenden Persönlichkeiten der Schia*) des schiitischen Gelehrten as-Sayyid Muḥsin al-

<sup>9</sup> Al-Ḥwānsārī, *ar-Rawḍāt*: i, 254; Yāqūt, *al-Iršād*: ii, 91. Siehe ebenfalls Margoliouths Vorwort zur Edition und Übersetzung von Miskawaihs *Tağārib al-umam* (Miskawaih, *at-Tağārib* [Übers. Amedroz/Margoliouth] 1920–1921: vii, ii), wo es heißt: „Yaquṭ (author of the *Irshad*) states apparently on his own authority that Miskawaihi was a convert to Islam from Magianism; if this be true, the names of his father and grandfather, Mohammed and Ya'qub, are likely to be fictitious. That Miskawaihi was the *laqab* of himself, not of his father, appears very clearly from the statements of his contemporaries Abu Hayyan and Tha'alibi; the *ibn* which is prefixed in the printed editions of some of his works ... is due to his calling himself *Ahmad b. Mohammed Miskawaihi*, whence some supposed the *laqab* to belong to the father.“

<sup>10</sup> At-Tustarī, *al-Mağālis*: iii, 157–159.

<sup>11</sup> At-Tustarī, *al-Mağālis*: iii, 157–158.

<sup>12</sup> In diesem Kontext schreibt al-Ḥwānsārī: „Er (Miskawaih) verfügte über ein hohes Maß an Wissen hinsichtlich der Legitimation (*ḥaqq*) der *Ahl al-Bait* – Friede sei mit ihnen – und den Glauben an die Pflicht, ihnen zu gehorchen, sowie an die Notwendigkeit, sie zu lieben.“ Al-Ḥwānsārī, *ar-Rawḍāt*: i, 256.

Amīn (gest. 1952) wiedergegeben, wenn dort dann explizit von Miskawaihs schiitischer Neigung (*tašayyu'*) gesprochen wird.<sup>13</sup>

Informationen dieser Art sind im Kontext der modernen Geschichts- und Religionswissenschaft natürlich kaum belastbar. Andererseits kann als relativ gesichert gelten, dass Miskawaih in einem schiitischen Milieu aufgewachsen ist und im Machtbereich der schiitischen Dynastie der Buyiden auch mehrheitlich in einem solchen aktiv war. Doch klar festzuhalten ist hier auch, dass in Miskawaihs wissenschaftlichem Oeuvre keine ausdrücklich schiitischen Positionen thematisiert oder anderweitig augenfällig sind.<sup>14</sup> In seinen Werken tritt uns vor allem ein Autor entgegen, der über die konfessionellen Grenzen hinweg denkt und in verschiedenen Wissenschaften bewandert und produktiv war.

Gleichwohl ist es für unser Verständnis von Miskawaih als Person und Gelehrten von Bedeutung, rezeptionsgeschichtlich zu eruieren, wann und in welcher Weise sich die Auffassung von Miskawaihs schiitischer Gesinnung etablierte, die heute in diversen Publikationen als Fakt dargestellt wird, ohne dass dafür Belege erbracht würden.

## 1.2. Bildungsweg

Relativ gut gesichert ist Miskawaihs Bildungsweg. *Philosophie* und *Logik* studierte Miskawaih vor allem bei zwei christlichen Gelehrten: Yaḥyā b. 'Adī (gest. 363/974), einem Schüler al-Fārābīs (gest. 339/950) sowie Übersetzer (aus dem Syrischen ins Arabische) und Kommentator der Werke des Aristoteles, wie auch bei dem bekannten Schüler Yaḥyā b. 'Adīs, dem Philosophen, Arzt und Aristoteles-Kommentator al-Ḥasan b. Suwār, besser bekannt als Abū l-Ḥair Ibn al-Ḥammār (gest. nach 407/1017, evtl. 421/1030). Mit *Geschichte* befasste sich Miskawaih bei dem vielseitig bewanderten Gelehrten Aḥmad b. Kāmil al-Qāḍī (gest. 350/961), einem Schüler des bedeutenden Historikers und Koranexegeten Muḥammad b. Ḡarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923). Mit Aḥmad b. Kāmil las er vor allem aṭ-Ṭabarīs Universalchronik, während er sich intensiv dem Studium der *Alchemie* bei einem Alchemisten namens Abū ṭ-Ṭaiyib ar-Rāzī zuwandte.<sup>15</sup> Wissen zur theoretischen *Medizin* scheint sich Miskawaih während seiner Studien in der Bibliothek des Ibn al-'Amīd angeeignet zu haben, während er praktische Kenntnisse von Ärzten erwarb, welche in dem von 'Aḍud ad-Daula (gest.

<sup>13</sup> Hier ist zu lesen: „Zu seinem Schiitentum (*tašayyu'*) äußerten sich Mir Dāmād und al-Qāḍī Nūr Allāh in den *Maḡālis [al-mu'minīn] (Die Lehrsitzungen [der Gläubigen])* und der Autor (d. h. der schiitische Theologe Mirzā 'Abdallāh al-İsfahānī, gest. 1130/1718) des *Riyāḍ al-'ulamā'* (*Die Gärten der Gelehrten*). Diese [Einschätzung] wird gestützt durch seine Tätigkeit, die er (Miskawaih) speziell jenen Ministern und Gebietern der Schia [widmete].“ Al-Amīn, *al-Ayān*: iii, 159.

<sup>14</sup> Ähnlich argumentiert auch Arkoun 1982: 96–100.

<sup>15</sup> *Kāna mašḡūlan bi-ṭalab al-kimiyā' ma'a Abī ṭ-Ṭaiyib al-Kimiyā'ī ar-Rāzī*. Vgl. at-Tauḥīdī, *al-Imtā'*: 52–53; Yāqūt, *al-İrsād*: ii, 89–90; siehe auch Badawi 1963: 469.

372/983) in Bagdad auf der Westseite des Tigris gegründeten Krankenhaus tätig waren.<sup>16</sup>

### 1.3. Zeitgenössische Gelehrte und Mäzene

In Bagdad (ca. 340–352/952–963)<sup>17</sup> war Miskawaih Mitglied eines Kreises bekannter zeitgenössischer Intellektueller. Zu diesen zählten der Literat und Philosoph Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī (gest. 414/1023), ein wichtiger Gelehrtenkollege und Kritiker Miskawaihs, ebenso wie der Philosoph Abū Sulaimān as-Siġistānī al-Mantiqī („der Logiker“, gest. ca. 374/985), der Literat Abū Maṣṣūr at-Taʿalībī (gest. 429/1038), der Theologe und Philosoph Abū l-Ḥasan al-ʿAmirī (gest. 381/992), der Wesir und Gelehrtenmäzen Abū ʿAbdallāh b. Saʿdān (gest. 374/984–985), der Wesir und Literat aṣ-Ṣāḥib b. ʿAbbād (gest. 385/995), der Literat Badī az-Zamān al-Hamaḍānī („das [literarische] Wunder des Zeitalters“, gest. 398/1008) sowie der Poet und Epistolograph Abū Bakr al-Ḥwārizmī (gest. 383/993).

Schon in jungen Jahren hatte sich Miskawaih Ansehen durch seine Tätigkeit als Kanzleisekretär und Bibliothekar an den Höfen der schiitischen Buyiden (reg. 334–448/945–1055) in Bagdad und in Raiy erworben. Sieben Jahre lang war Miskawaih in Raiy Bibliothekar und Gesellschafter des von ihm auch als Literat hochgeschätzten Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd (gest. 360/970), des einflussreichen Wesirs des Buyiden-Herrschers Rukn ad-Daula (gest. 365/976). Nach Ibn al-ʿAmīds Tod stand er für einige Zeit in den Diensten von dessen Sohn, Abū l-Faṭḥ Ibn al-ʿAmīd; und danach für weitere zwölf Jahre – von 340 bis 352/952 bis 963 – von al-Muhallabī (gest. 352/963), einem großen Förderer von Literatur und Wissenschaft und Wesir des Buyiden-Herrschers in Bagdad, Muʿizz ad-Daula (gest. 356/967). Während Miskawaih hier am Tage seinen Pflichten in der Kanzlei nachging, gesellte er sich an den Abenden den literarischen Salons bei, in denen bei gutem Essen und Trinken die alte arabische Kultur und die feine persische Lebensart und Etikette miteinander verschmolzen. In diesen Jahren an den buyidischen Höfen scheint Miskawaih mithin rege am gesellschaftlichen Leben teilgenommen und die Vorzüge einer Existenz am Hof kennengelernt zu haben. Im Alter soll sich Miskawaih zusammen mit einer Gruppe von Freunden als Hofarzt dem Gefolge des Choresm-Schahs und Herrschers von Chiwa am Oxus (Amu-Darya), im heutigen Usbekistan, angeschlossen haben.<sup>18</sup> Er starb, wie schon erwähnt, hochbetagt in Isfahan.

<sup>16</sup> Goodman 2003: 101–112, insbes. 103. Vgl. auch Bürgel 2016: 120.

<sup>17</sup> Vgl. Arkoun 1982: 62, 65.

<sup>18</sup> Badawi 1963: 469; Goodman 2003: 101–104.

#### 1.4. Miskawaihs Stellung als Person und Gelehrter in der islamischen Ideengeschichte

Das Porträt, das Miskawaihs Zeitgenossen von ihm als Person und Gelehrten zeichnen, wie auch die Rolle, die ihm von modernen arabischen Intellektuellen und in der Islamwissenschaft zugesprochen wird, sind durchaus ambivalent.

Eine vergleichsweise deutliche, aber gleichwohl schon in sich widersprüchliche Missbilligung Miskawaihs stammt von seinem Gelehrtenkollegen Abū Haiyān at-Tauḥīdī. In seinem Werk *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* (*Die [freudige] Unterhaltung und die Geselligkeit*), einer Reihe nächtlicher Gespräche zu verschiedenen literarischen und philosophischen Themen, bezeichnet at-Tauḥīdī Miskawaih an einer Stelle als „Armen unter Reichen und Stammler unter Beredeten“,<sup>19</sup> Auch kritisiert er Miskawaihs angeblichen Geiz, seine alchimistischen Aktivitäten auf der Suche nach Gold und Reichtum sowie seine intellektuellen Leistungen.<sup>20</sup> Doch schon kurz darauf im gleichen Text nennt at-Tauḥīdī Miskawaih intelligent (*ḍakī*) sowie einen Mann mit guten dichterischen Fähigkeiten (*ḥasana š-šī'r*) und einer klaren Diktion (*naqī l-lafz*).<sup>21</sup> Ibn Sīnā soll ebenfalls keine hohe Meinung von Miskawaih als Gelehrten gehabt haben, wie der Historiker und Biograph Ġamāl ad-Dīn al-Qifṭī (auch: Ibn al-Qifṭī; gest. 646/1248) in seinem Werk *Iḥbār al-ʿulamā' bi-aḥbār al-ḥukamā'* (*Die Unterrichtung der Gelehrten über die Nachrichten der Philosophen*), bekannt auch als *Tārīḫ al-ḥukamā'* (*Die Geschichte der Philosophen*) mitteilt.<sup>22</sup>

Spätere Quellen berichten zudem, dass Ibn Sīnā einmal den Lehrzirkel (*mağlis at-tadrīs*) von Miskawaih besucht habe und es hier zu einem kurzen, allerdings wenig freundlichen Gespräch zwischen beiden gekommen sein soll.<sup>23</sup> Besonders anerkennende Worte über Miskawaih sind in einer Kompilation grie-

<sup>19</sup> At-Tauḥīdī, *al-Imtā'*: 52; vgl. auch Endress 2012: 213.

<sup>20</sup> At-Tauḥīdī, *al-Imtā'*: 52–53.

<sup>21</sup> At-Tauḥīdī, *al-Imtā'*: 53.

<sup>22</sup> Al-Qifṭī, *al-Iḥbār*: 248.

<sup>23</sup> Zu dieser Anekdote siehe u. a. al-Ḥwānsārī, *ar-Rawḍāt*: i, 257, mit Berufung auf ältere, allerdings nicht namentlich genannte Quellen. Auch moderne arabische Publikationen erwähnen dieses Zusammentreffen von Ibn Sīnā und Miskawaih, ohne dies bibliographisch nachzuweisen. Der Legende nach soll Ibn Sīnā den Studienzirkel Miskawaihs aufgesucht und ihn in Anwesenheit seiner Studenten nach der Berechnung der Fläche einer Nuss (*ğauza*) gefragt haben. Miskawaih wollte diese Frage aufgrund der von ihm als ungebührlich empfundenen Art der Fragestellung nicht beantworten. Stattdessen habe er zu diesem Zeitpunkt schon hochbetagte Miskawaih dem fast fünfzig Jahre jüngeren Ibn Sīnā einige Blätter seines Buches *Die Läuterung der Sitten* zugeworfen und diesen ermahnt, er solle erst sein Benehmen bessern, bevor er eine Antwort erhält. Diese Anekdote wurde in zeitgenössischen Dramen bzw. Romanen literarisch verarbeitet, so etwa in den *Drāmā a'lām al-ʿarab* (*Theaterstücke über arabische Persönlichkeiten*) des irakischen Regisseurs und Dramaturgen Faiṣal Ibrāhīm al-Miqḍādī (al-Miqḍādī, *Drāmā*: 84–89), sowie in dem Ibn Sīnā gewidmeten historischen Roman *Fardaḡān. Itiqāl aš-Šaiḫ ar-Ra'īs* ([*Die Festung Fardaḡān. Die Inhaftierung des Großen Meisters*]) (Zaidān, *Fardaḡān*: 97) des ägyptischen Schriftstellers Yūsuf Zaidān.

chisch-islamischer Philosophie mit dem Titel *Şiwān al-ḥikma* (*Das Depositum der Weisheit*) enthalten. Der Autor des *Şiwān al-ḥikma*, der Miskawaih offenbar aus gemeinsamen Jahren in Raiy persönlich kannte, zählt Miskawaih zu den großen Persönlichkeiten seiner Zeit und hebt seine vorbildliche Lebensart (*al-aḥlāq at-tāhira*) hervor.<sup>24</sup> Von Miskawaihs ethischem Lebenswandel berichtet später auch der arabische Gelehrte Yāqūt al-Ḥamawī (gest. 626/1229) in seinem Werk *Irşād al-arīb ilā marīfat al-adīb* (*Die Hinleitung des Klugen zur Kenntnis über den Gebildeten*). Yāqūt erwähnt dort ein Testament (*waşīya*), wonach sich Miskawaih in seinen späteren Jahren einem fünfzehn Punkte umfassenden Moralkodex verpflichtet habe.<sup>25</sup>

Auch unter anderen muslimischen Gelehrten der späteren Generationen genoss Miskawaihs Werk Achtung und Anerkennung. Der zur Zeit der Mamluken in Damaskus und Kairo wirkende Biograph und Rechtsgelehrte Ibn Ḥallikān (gest. 681/1282) nennt in seinem mehrbändigen biographischen Lexikon *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān* (*Die Todesfälle bedeutender Persönlichkeiten und die Nachrichten über die Söhne der Zeit*) Miskawaihs *Ṭağārib al-umam* (*Die Erfahrungen der Völker*) „das jedermann bekannte [und vielbenutzte] Geschichtswerk (*wa-huwa t-tārīḥ al-mašhūr bi-aidī an-nās*).“<sup>26</sup>

In seinem schon zuvor zitierten Werk *Rawḍāt al-ğannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa-s-sādāt* (*Die Gärten des Paradieses. [Nachrichten] über Gelehrte und vornehme Personen*) erwähnt al-Ḥwānsārī im 13./19. Jahrhundert, dass der persische Philosoph und Theologe Şadr ad-Dīn aš-Şirāzī Mullā Şadrā (gest. 1050/1640), auch bekannt als Mullā Şadrā, zahlreiche Werke von Miskawaih besessen habe. Er soll diese Schriften allerdings „aufgrund der Vielzahl der darin enthaltenen Geheimnisse (*asrār*) vor den Augen seiner Freunde verborgen“ haben.<sup>27</sup> Letztere Bemerkung gibt dieser Notiz eine merkwürdige Note, da nicht klar ist, was hier mit „Geheimnissen“ gemeint ist (möglicherweise religiös oder anderweitig bedenkliche Aussagen?).

Das Interesse an Miskawaihs philosophisch-ethischem Zugang zu Bildung und Erziehung im islamischen Kontext führt bis in die Moderne. Hier sind es, wie oben angedeutet, vor allem der algerisch-französische Denker Mohammed

<sup>24</sup> Vgl. [Ps.] al-Mantiqī, *aş-Şiwān*: 347. Das *Şiwān al-ḥikma* wurde zuweilen Miskawaihs älterem Zeitgenossen, dem großen Bagdader Philosophen Abū Sulaimān as-Siğistānī al-Mantiqī (gest. ca. 374/985) zugeschrieben. Wadad Kadi hat allerdings gezeigt, dass dieses Buch von einem Autor stammt – möglicherweise einem gewissen Abū l-Qāsim al-Kātib, bekannt als Ğulām al-‘Amirī –, der noch zwischen 400/1009–1010 und 420/1029 gelebt hat und zu dessen Quellen für das *Şiwān al-ḥikma* sowohl Werke Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdīs als auch Miskawaihs zählten. Abū l-Qāsim al-Kātib war ein Freund at-Tauḥīdīs und ein Bewunderer Miskawaihs. Vgl. al-Qāḍī 1981: 87–124, insbes. 110–115, 118–119. Zum *Şiwān al-ḥikma* siehe auch Daiber 1984.

<sup>25</sup> Yāqūt, *al-Irşād*: ii, 95–96.

<sup>26</sup> Ibn Ḥallikān, *al-A'yān*: v, 137; Ibn Ḥallikān, *al-A'yān/Dictionary*: i, 464; ii, 290; siehe auch i, 464.

<sup>27</sup> Al-Ḥwānsārī, *ar-Rawḍāt*: i, 256.

Arkoun, der diese Diskurse nicht nur erforschte, sondern sich im Rahmen seiner Propagierung eines „arabischen Humanismus“ selbst in diese einbrachte.<sup>28</sup> Miskawaih nimmt in zahlreichen Studien Arkouns eine zentrale Stellung ein.<sup>29</sup> Für Arkoun ist dabei kennzeichnend, dass die von ihm mit „arabischem Humanismus“ verbundene Geisteshaltung im 4./10. und 5./11. Jahrhundert eben nicht nur von den ganz großen Philosophen wie al-Fārābī (gest. 339/950) und Ibn Sīnā (gest. 428/1037) getragen wurde. Vielmehr haben, so Arkoun, auch weniger bekannte Denker wie Miskawaih dazu Entscheidendes beigesteuert. Miskawaih gilt Arkoun mithin als Vertreter einer intellektuellen Generation muslimischer Denker, welche die Dynamik und Diversität der Diskurse zu Bildung und Ethik im klassischen Islam in signifikanter Weise mitgestalteten und gewissermaßen verkörperten.<sup>30</sup>

Eine andere Perspektive auf Miskawaihs Schaffen bietet der marokkanische Philosoph Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (gest. 2010). Innerhalb der arabisch-islamischen Rezeption griechischen Kulturerbes unterscheidet al-Ġābirī drei grundlegende theoretische Ansätze: einen medizinisch-wissenschaftlichen (mit Galen als Autorität und Quelle), einen philosophischen, hauptsächlich an Aristoteles (und Platon) orientierten sowie einen eklektischen Ansatz (*naẓ’a talfiqīya*), der sich selektiv auf die drei Autoritäten Platon, Aristoteles und Galen stütze.<sup>31</sup> Al-Ġābirī zählt Miskawaih – zusammen mit dessen Zeitgenossen im Bagdader Gelehrtenkreis al-‘Āmirī – zum letzteren theoretischen Zugang.<sup>32</sup>

Nuanciert im Grundton, aber generell anerkennend sind die einschlägigen islamwissenschaftlichen Äußerungen zu Miskawaih. Während der Herausgeber der zweibändigen *History of Muslim Philosophy*, Mian M. Sharif, in seiner Einleitung Miskawaih – etwas unscharf – als „illustrious philosopher“ in eine Reihe mit Gelehrten wie al-Fārābī (gest. 339/950), Ibn Sīnā, Ibn Ḥazm (gest. 456/1064), al-Ġazālī (gest. 505/1111), Ibn Bāḡḡa (gest. 533/1138), Ibn Ṭufail (gest. 581/1185), Ibn Ruṣd (Averroes, gest. 595/1198) und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) stellt, erwähnt Oliver Leaman in der von ihm mitherausgegebenen *History of Islamic Philosophy*, dass Miskawaih Mitglied eines besonders angesehenen Kreises von Gelehrten war, die ihre politische Karriere mit philosophischen Aktivitäten verbanden. Ähnlich äußern sich auch Majid Fakhry, Joel Kraemer und Lenn Goodman, wobei Fakhry Miskawaih als „principle writer on ethics in Islam“, Kraemer als „famous philosopher-historian-courtier“ und Goodman als

<sup>28</sup> Arkoun 1970.

<sup>29</sup> Arkoun 1970.

<sup>30</sup> Zur Periodisierung der intellektuellen Geschichte des Islams im Vergleich zur europäischen Geistesgeschichte sowie zur Verwendung von Termini wie „klassisch“ (als chronologischer und qualifizierender Begriff) und „Mittelalter“ bzw. „mittelalterlich“ vgl. u. a. Heinrichs 1990: 14; Khalidi 1994: xi; Günther 2005: xvii–xx; und Bauer 2011: 14.

<sup>31</sup> Al-Ġābirī 2001: 290.

<sup>32</sup> Al-Ġābirī 2001: 395.

„key figure in the humanistic tradition“ bezeichnen.<sup>33</sup> Peter Adamson charakterisiert Miskawaih treffend als „polymath historian and philosopher“ und Gerhard Endress schließlich schreibt: „Als Höfling, Historiker der iranischen Dynastie der Büyiden und Überlieferer literarisch stilisierter, gnomischer ‚Weisheit‘ der Perser, Griechen und Araber [...] repräsentiert Miskawaih die sprachliche, literarische und philosophische Bildung der ‚klassischen‘ islamischen Kultur-gemeinschaft arabischer Sprache“.<sup>34</sup>

### 1.5. Humanismus im Islam? Ein Exkurs

In der islamwissenschaftlichen Forschung gibt es inzwischen eine ganze Reihe von Studien, die mit dem Begriff des „Humanismus“ in Kombination mit den Attributen „arabisch“ und/oder „islamisch“ operieren<sup>35</sup> bzw. die These der Existenz eines „arabischen“ bzw. „islamischen Humanismus“ in der Ideengeschichte des Islams vertreten. Es ist dies eine These, die wie kaum eine andere die moderne islamwissenschaftliche Forschung polarisiert.<sup>36</sup>

Von den Kritikern der Verwendung dieses Begriffes im islamischen Kontext wird zum einen formuliert, dass die betreffenden Studien keine brauchbare Definition des Humanismusbegriffes bieten, die es ermöglichte, die vielschichtigen Bedeutungsdimensionen und Konnotationen dieses Ausdrucks offenzulegen, zu analysieren und insgesamt genau zu bestimmen. Marco Schöller (2012) zum Beispiel stellt fest, dass der Gebrauch dieses Begriffes weder konsequent noch in Übereinstimmung mit dem Bedeutungsspektrum erfolgt, wie sich dieses „anhand der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte, trotz aller konzeptuell und kontextuell bedingten Unbestimmtheit, in Grundzügen herausarbeiten“ lässt.<sup>37</sup> Ferner wird kritisiert, dass die betreffenden Arbeiten den Begriff des Humanismus nicht in ein und derselben Bedeutung verwenden. So ließe sich anhand des abendländischen Gebrauchs dieses Begriffes nicht eindeutig klären, ob der „Humanismus“ als geistesgeschichtlicher, Epochen-, Werte- oder Bildungsbegriff verwendet wird.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Leaman 1996: 252; Fakhry 1970: 209; Fakhry 1991: 4; Kraemer 1992: 148; Goodman 2003: 25.

<sup>34</sup> Adamson 2015: 200. Siehe dazu auch Adamson 2007: 39; Endress 2012: 226.

<sup>35</sup> Beispielhaft genannt seien hier in chronologischer Reihenfolge folgende Studien: Badawi 1956; Vatikiotis 1957; Arkoun 1961b; Gardet 1962; Arkoun 1970; Rege 1978; Bergé 1979; Boisard 1979; Green 1984; Kraemer 1984; Kraemer 1986; Makdisi 1989; Makdisi 1990; Mernisi 1992; Habib 1993; Sajoo 1995; Afsaruddin/Zahniser 1997; Carter 1997a; Makdisi 1997; Abraham 2007; Daiber 2008; Tibi 2009; Tibi 2012; Daiber 2013; al-‘Azm 2005; al-‘Azm 2014; Müller 2014; Radez 2015.

<sup>36</sup> Siehe dazu z. B. Schöller 2012.

<sup>37</sup> Schöller 2012: 275–276.

<sup>38</sup> Schöller 2012: 276–278.

Auch Ruth Mas (2012, 2018) problematisiert die Verwendbarkeit der Begriffe „Humanismus“ und „humanistisch“ in der aktuellen Forschung zum Islam – nicht ohne alternative Zugänge zu dieser Frage anzusprechen –, wenn sie schreibt:

[I call] into question the specter of objectivity that pretends that our critical intellectual practices are impartial and scholarly when the foundations of humanistic enquiry, both theoretical and political, are established by the continual attachments of secularism to Christianity and the Enlightenment pretence that these are divided. What we have on our theoretical agenda is thus the need to examine in more detail the political significance of the modernist stance in the foundation of critique's relationship to tradition, and the context of colonialism and empire which continue to sustain it.<sup>39</sup>

Andererseits ist festzuhalten, dass bestimmte Intellektuelle, die sich insbesondere der Erforschung des rationalen Denkens in der islamischen Ideengeschichte gewidmet haben, den universalen und kulturübergreifenden Charakter des Humanismus hervorheben und damit die Verengung dieses Begriffs auf die abendländische Kultur- und Geistesgeschichte auflösen. So betrachtet Abdurrahman Badawi den Humanismus als Rückkehr „à la source originelle de l'être pur, c'est-à-dire à lui-même pour y puiser ses normes de valeur, et recommencer un moment nouveau qui aura dans l'évolution de la culture une place prépondérante.“<sup>40</sup> Diese „axiale Rückkehr“ zum ursprünglichen Wesen des Menschen bezeichnet Badawi im weiteren als entscheidenden Akt, den jede Kultur, die ihre volle Blüte erreicht, vollziehen müsse. Die Unterschiede beträfen einzig und allein die lokalen und individuellen Eigenarten, während die allgemeinen Merkmale des Humanismus in allen Kulturen im Prinzip ähnlich oder gleich seien.<sup>41</sup> Badawi schreibt hierzu:

Aussi n'est-il plus admissible, dans le *Verstehen* historico-existential, de réserver le nom de cette tendance à l'Humanisme européen seul; ce serait là une vue courte de l'histoire, une fausse perspective, ou bien une méprise sur le sens réel de cette tendance, ou bien encore une ignorance de ses vrais éléments constitutifs dans une culture donnée.<sup>42</sup>

Insgesamt hebt Badawi vier Grundelemente des Humanismus hervor, die im Islam – im Idealfall – aus seiner Sicht gleichermaßen zum Tragen kämen:

1. der Mensch ist der Wertmaßstab aller Dinge;
2. die Priorisierung der Vernunft und die Reduktion des Wissens auf die Vernunft;
3. die besondere Bedeutung der Natur als „instrument pour réaliser ses possibilités“;<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Mas 2018: 36–37. Siehe auch Mas 2012.

<sup>40</sup> Badawi 1956: 67.

<sup>41</sup> Badawi 1956: 67.

<sup>42</sup> Badawi 1956: 67–68.

<sup>43</sup> Badawi 1956: 72.

4. der Glaube an den durch Wissenschaft erzeugten Fortschritt sowie an den kontinuierlichen Fortschritt der Menschheit insgesamt.<sup>44</sup>

Andere Intellektuelle betonen vor allem den Aspekt der Rezeption des antiken griechischen Kulturerbes als Grundelement eines „islamischen Humanismus“, dessen Voraussetzungen sie im 4./10. Jahrhundert als gegeben sehen. So sagt Joel Kraemer (1986):

The Humanism that flourished in the Renaissance of Islam was an offspring of *the humanism ideal that germinated in the period of Hellenism and Graeco-Roman antiquity*. Its primary features are: (1) adoption of the ancient philosophic classics as an educational and cultural ideal in the formation of mind and character; (2) a conception of the common kinship and unity of mankind; and (3) humaneness, or love of mankind.<sup>45</sup>

Ganz in diesem Sinne propagiert auch Mohammed Arkoun (1961) die Verknüpfung von Humanismus und philosophischem Rationalismus.<sup>46</sup> Arkoun schreibt dazu:

[...] il apparaît tout naturel de parler d'*humanisme musulman*, dans la mesure où, précisément, les philosophes (*falāsifa*) et à leur suite, certains esprits indépendants, ont confié à la seule raison humaine la tâche de retracer les étapes logiques qui mènent à ces grandes vérités proposées d'emblée à notre foi par la Révélation. Comme dans tous les humanismes définis en Occident, l'homme est au centre de toute la recherche philosophico-scientifique: on s'interroge sur sa destinée, ses origines, sa place dans l'univers, sa condition biologique et spirituelle, la conduite adéquate à sa vocation spécifique.<sup>47</sup>

Die Bedeutungsvielfalt des Humanismusbegriffs wird zudem in den inhaltlichen Unterscheidungen deutlich, die Arkoun (1970) in einer weiterführenden Studie getroffen hat. So differenziert er zwischen *humanisme religieux*, *humanisme littéraire* und *humanisme philosophique*.<sup>48</sup>

Interessant, wenngleich noch wenig erforscht ist die Verknüpfung des Humanismus mit Grundsätzen des Feminismus, die im modernen arabischen Denken vor allem in den Arbeiten der marokkanischen Soziologin Fatima Mernissi propagiert wird. Mernissi spricht in diesem Zusammenhang vom *secular humanism* und *modern humanism* – im Sinne humanistischer Ideen wie „die Meinungsfreiheit, die Integrität des Individuums, das Recht auf Handlungsfreiheit und die Toleranz“ – als Prinzipien der Zivilgesellschaft, zu der sie die gesellschaftlichen Verantwortungsträger in der arabischen Welt auffordert, Zugang zu finden.<sup>49</sup>

Michael Carter (1997a) wiederum spricht im Kontext des Islams sogar von fünf verschiedenen Ausprägungen des Humanismus:

<sup>44</sup> Badawi 1956: 70–72, 96.

<sup>45</sup> Kraemer 1986: 10.

<sup>46</sup> Schöller 2012: 300.

<sup>47</sup> Arkoun 1961a: 73–74.

<sup>48</sup> Arkoun 1970: 356–357.

<sup>49</sup> Mernissi 1992: insbes. 42, 73. Vgl. auch Mirsepassi/Fernée 2014: 178–198.

1. *philosophischer Humanismus*, der sich insbesondere am philosophischen Diskurs und der Rolle des griechischen Kulturerbes im Islam orientiere;
2. *intellektueller Humanismus*, beispielhaft vertreten im Islam durch die Strömung der rationalen theologischen Schule der Mu'tazila;
3. *literarischer Humanismus*, der sich im Wesentlichen mit der Konzeption des *adab* („gute Bildung“ durch „gute Lektüre“) gleichsetzen lasse;
4. *legalistischer Humanismus*, der beispielsweise in den Werken des arabischen Grammatikers Abū l-Faḥr 'Uṭmān Ibn Ğinnī (gest. 392/1002) zum Ausdruck komme;<sup>50</sup> und
5. *religiöser Humanismus*, verstanden hier (und über den generellen Humanismusbegriff am weitesten hinausgehend) als „a serene contentment with the non-transcendental aspects of Islamic life alongside an unreserved acquiescence to all the conditions of the faith, thus integrating a humane and satisfying earthly existence with the hope of eternal salvation.“<sup>51</sup>

Ausführlich widmet sich Lenn E. Goodman seinem Buch *Islamic Humanism* (2003), das im Übrigen auch mehrere Abschnitte zu Miskawaihs „*Courtly Humanism*“, wie er diesen nennt, enthält:

Islamic humanism is neither an oxymoron nor a redundancy but a theme, a possibility, an authentic strand of meanings and values to be discovered in a rich, often neglected past, a religious and philosophical way of being that individuals and communities can build on in the present and the future. Like all things human this too is fallible and subject to corruption. (For even the most perfect ideal can be corrupted in an instant by false, self-serving, or selfdeceiving motives).<sup>52</sup>

Diese und weitere Versuche in der Islamwissenschaft, die Konturen eines „arabischen“ bzw. „islamischen Humanismus“ zu schärfen, zeigen, wie vielschichtig und komplex ein solches Unterfangen ist – ein Umstand, der nicht zuletzt auf die große Vielfalt „humanistischer“ intellektueller Strömungen in der islamischen Geistesgeschichte selbst zurückzuführen ist. Es kann deshalb auch nicht Anliegen dieses Bandes sein, eine umfassende Begriffsbestimmung zum „arabischen“ bzw. „islamischen Humanismus“ im Werk Miskawaihs vorzunehmen. Vielmehr geht es uns u. a. darum, in dieser Hinsicht auf bestimmte Elemente im wissenschaftlichen Oeuvre Miskawaihs im Kontext seiner Ausführungen zu Bildung und Ethik aufmerksam zu machen und somit weitere diesbezügliche Forschungen anzuregen. Die Nähe zum konzeptionellen Verständnis eines Humanismus im islamischen Kontext etwa im Sinne Arkouns, Badawis, Kraemers oder auch Goodmans – mit Blick auf die literarischen, religiösen und vor allem auch philosophischen Dimensionen dieser Konzeption – wird dabei in mehreren Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes deutlich.

<sup>50</sup> Carter 1997a: 27–38.

<sup>51</sup> Carter 1997a: 32.

<sup>52</sup> Goodman 2003: 23.

## 2. Miskawaihs Zeit

Miskawaihs Lebens- und Wirkungszeit fällt in eine Periode, die zwar einerseits von vielfältigen politischen Wirren und Krisen gekennzeichnet, andererseits aber auch eine der fruchtbarsten der arabisch-islamischen Kultur- und Geistesgeschichte war und mitunter sogar als ihr „Goldenes Zeitalter“ bezeichnet wird.<sup>53</sup> Es ist die Zeit, in der das Arabische die *Lingua franca* eines islamischen Weltreiches war, das sich von Marokko und der Iberischen Halbinsel im Westen bis an die Grenzen Chinas und nach Indonesien im Osten erstreckte, wobei sich in bestimmten östlichen Teilen auch das Persische zu emanzipieren beginnt. Diese geopolitische und sprachliche Konstellation wirkte sich in ökonomischer und kultureller Hinsicht, aber nicht zuletzt auch auf den Lehr- und Wissenschaftsbetrieb der Länder und Regionen im Einflussbereich des Islams äußerst förderlich aus. Jene politische, wirtschaftliche und kulturelle Dynamik ist vor allem auch dafür verantwortlich, dass sich in den islamisch geprägten Ländern jener Zeit eine „Wissengesellschaft“ entwickelte, die durch ein bemerkenswert hohes Maß an religiöser und intellektueller Offenheit gekennzeichnet war.

Zugleich spielten lokale Dynastien, einflussreiche Familien und begüterte Mäzene eine entscheidende Rolle bei der Einrichtung von Lehrinstitutionen, der Rekrutierung von Lehrpersonal sowie der finanziellen Unterstützung und Kontrolle der intellektuellen Eliten der islamischen Gesellschaften jener Zeit. Bagdad (gegründet im Jahre 145/762), die Hauptstadt des abbasidischen Kalifats (reg. 132–656/750–1258), war in jener Zeit die prosperierende kommerzielle, kulturelle und intellektuelle Metropole der islamischen Welt. In Kairo gründeten die der ismailitischen bzw. der Siebener-Schia zuzurechnenden Fatimiden (reg. 296–566/909–1171) Lehranstalten zu höherer Bildung, an denen nicht nur schitische theologische Fächer, sondern auch ein Großteil des intellektuellen Erbes der Griechen und Perser studiert wurde. Bedeutende intellektuelle Zentren bildeten sich ebenso heraus in Damaskus, Aleppo, Basra, Kufa, Qom, Meshhed, Nischapur, Raiy, Isfahan und Fergana im Osten; Kairouan, Tunis (mit seiner berühmten Moschee-Universität, der Zaituna) und Fès (mit der al-Qarawiyin-Moschee) im Westen; sowie Córdoba, Sevilla und Toledo in al-Andalus, der Iberischen Halbinsel unter islamischer Herrschaft. Die Hochschulen jener Zeit, die reich ausgestatteten Bibliotheken und die speziellen Forschungseinrichtungen waren bemerkenswert frei von kulturellen, ethnischen und konfessionellen Beschränkungen und weit über ihre lokalen Grenzen hinaus berühmt.

Die rege Übersetzungstätigkeit im 8. bis 10. Jahrhundert vor allem von philosophischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Werken des antiken griechischen, iranischen und indischen Erbes – bisweilen als „die große Über-

<sup>53</sup> Vgl. zu diesem Textabschnitt Günther 2016: 214–215.

setzungsbewegung“ bezeichnet – führte zu einem enormen Aufschwung der Wissenschaften im Islam.<sup>54</sup>

Sprachliche Disziplinen wie Grammatik, Rhetorik und Logik bzw. Dialektik (einschließlich Recht und Ethik; das entspricht dem antiken Trivium) sowie mathematische Fächer wie Arithmetik, Geometrie, Astronomie und z. T. auch Musik (das antike Quadrivium) wurden im nicht-institutionellen, philosophisch orientierten Wissenschaftsbetrieb des klassischen Islams gelehrt und durch das Studium der Naturphilosophie und Metaphysik ergänzt.<sup>55</sup> Dieses Curriculum, zumindest in Teilen, hat auch Miskawaih durchlaufen, wie oben – unter Berücksichtigung der dürftigen Quellenlage zu seinem Leben – ausgeführt wurde.

Der institutionalisierte islamische Lehrbetrieb wiederum, wie er an den religiösen Hochschulen oder Medresen (Arabisch: *madrasa*) erfolgte und z. T. heute noch erfolgt, setzte andere Prioritäten. Hier standen drei Lehrbereiche im Zentrum, die sich auf die religionsbezogenen Disziplinen im engeren Sinne bezogen: die *‘ulūm naqlīya* (die traditionsgebundenen Wissenschaften), welche auf dem Koran und der Prophetentradition beruhen; die *‘ulūm ‘aqlīya* (die rationalen Wissenschaften), wie die Logik und die Astronomie, welche sich auf vernunftgemäße Beobachtung, sinnliche Wahrnehmung und logische Deduktion stützen; und die *uṣūl al-fiqh* (Grundlagen der islamischen Jurisprudenz). Zweifellos war Miskawaihs Zeit eine Periode äußerst fruchtbarer Lehr- und Forschungsaktivitäten sowohl für die Geistes- als auch die Naturwissenschaften und die Medizin, die z. T. bahnbrechende Entwicklungen und Entdeckungen – vor allem in den mathematischen Fächern, der Geometrie und Astronomie zum Beispiel – hervorbrachten.

Letztere wurden nicht zuletzt möglich durch eine von religiöser Freizügigkeit gegenüber Anhängern anderer Religionen (Juden und Christen, Zoroastrier und Sabier) geprägte Politik unter den Buyiden, von der auch die Regierungszeit des mächtigen und zugleich hochgebildeten Buyiden-Herrschers ‘Aḍud ad-Daula, „Stütze des [Abbasiden-] Reiches“ (reg. 338–372/949–983) gekennzeichnet war.<sup>56</sup> Miskawaih war ein uneingeschränkter Anhänger von ‘Aḍud ad-Daula und dessen Staatsführung;<sup>57</sup> letztere war durch kluges politisches Taktieren und resolute Entscheidungen ebenso gekennzeichnet wie durch ein Klima der religiösen und kulturellen Vielfalt, in der dieser nominell schiitische Herrscher auch weite Teile der sunnitischen Bevölkerung an sich binden und gleichzeitig die

<sup>54</sup> Eine besonders illustrative Darstellung zur Problematik bietet Biesterfeldt 2003: 9–37.

<sup>55</sup> Heinrichs 1990: 28.

<sup>56</sup> Vgl. Kühnel 1956: 81–82; Busse 1975; Richter-Bernburg 1980; Bürgel/Mottahedeh 1988, online; Marcinkowski 2001.

<sup>57</sup> Dies ist besonders deutlich in Miskawaihs „mehr oder weniger parteiischen“ Berichterstattung zu den Ereignissen um ‘Aḍud ad-Daula, die sich in seinem großen Geschichtswerk *Tagārib al-umam* (*Die Erfahrungen der Völker*) finden. Vgl. Busse 1969 (Nachdr. 2004): ix, 2–3.

(alt-)iranischen Traditionen wertschätzen und die arabische Kultur und Wissenschaft fördern konnte.

### 3. Miskawaihs Schaffen

Miskawaihs beweglicher Geist und vielseitige wissenschaftliche Interessen zusammen mit seiner Nähe zum gesellschaftlichen Leben bezeichnen in der klassischen muslimischen Gelehrsamkeit einen Wendepunkt in den Überlegungen zu den Tugenden: sein neuer Ansatz in der Moralphilosophie äußerte sich in einer Abkehr von groben Verallgemeinerungen und der verstärkten Hinwendung zu individueller Differenzierung und Spezifizierung der Inhalte von Ethik und Moral.

#### 3.1. Zwischen Rezeption und Transformation

Miskawaih verarbeitete nicht nur Auffassungen der großen griechischen Denker wie Platon, Aristoteles, Bryson, Galen, Alexander von Aphrodisias, Porphyrios und Simplicios, sondern auch jene seiner muslimischen Vordenker in der rationalen Philosophie wie Abū Yūsuf al-Kindī (gest. kurz nach 256/870), Abū 'Utmān al-Ġāhiz (gest. 255/868–869), Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 313/925 oder 323/935), Abū Naṣr al-Fārābī und der „Lauteren Brüder“ von Basra, der Iḥwān aṣ-Ṣafā' (3.–4./9.–10. Jh.). Höchst fraglich ist bislang in der Islamwissenschaft hingegen, inwieweit Miskawaih die Auffassungen bzw. Arbeiten seines jüngeren Zeitgenossen Abū 'Alī Ibn Sīnā, den er offenbar persönlich kannte, zur Kenntnis nahm und rezipierte.

Später nimmt der bedeutende Theologe und Mystiker Abū Ḥamid al-Ġazālī (gest. 505/1111) diesen „geistigen Faden“ von Miskawaih für seine eigene Beschäftigung mit den Tugenden nicht nur auf, sondern setzt dabei neue Akzente: denn anders als Miskawaih versteht al-Ġazālī den ethischen Diskurs nun nicht aus einer rational-intellektuellen, sondern aus einer mystisch-spirituellen Perspektive. Inwieweit al-Ġazālī Miskawaihs Schriften tatsächlich für seine eigenen Auffassungen verarbeitete, ist jedoch ebenfalls immer noch ein Gegenstand der Forschung, wie nicht zuletzt der Beitrag von Sophia Vassolou in diesem Band anschaulich zeigt.

Miskawaihs wohl bekannteste Nachfolger sind Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (gest. 672/1274), Autor der bekannten *Aḥlāq-i Nāsirī* (*Die Nasirenische Ethik*) und ein starker Kritiker von al-Ġazālīs asketischer Ethik<sup>58</sup>, sowie Ġalāl ad-Dīn ad-Dawānī (gest. 908/1502–1503), Verfasser der *Lawāmi' al-iṣrāq fī makārim al-*

<sup>58</sup> Übersetzung von Wickens 1964, <sup>2</sup>2011.

*aḥlāq* (*Glanzlichter der Erleuchtung über den Adel der Sitten*)<sup>59</sup>, auch bekannt als *Aḥlāq-i Davānī* (*Davānīs Ethik*), welche die Idee einer Harmonie von Philosophie und Mystik verfiht. Doch während Miskawaih sich auf den Diskurs zur Ethik (*al-aḥlāq*) im engeren Sinne konzentriert, fügen die beiden anderen Gelehrten ihren ethischen Betrachtungen verstärkt die Haushaltsführung (*tadbīr al-manzil*) und die Staatskunst (*siyāsat al-madīna, siyāsat al-mudun*) als die zwei weiteren Bereiche der praktischen Philosophie hinzu.<sup>60</sup>

Nicht zuletzt könnte im Zusammenhang mit der Theorie vom universellen menschlichen Drang, sich immer weiter und zu höheren Existenzzuständen hin zu entwickeln, wie diese der persische Mystiker und Poet Ġalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 672/1273) als Dichter eigenständig aufgreift, über Traditionslinien zu Miskawaih (und den Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ) – bzw. über diese zu antiken griechischen Vorbildern wie Aristoteles und Plotinus – spekuliert werden.<sup>61</sup>

Miskawaihs wissenschaftliches Gesamtschaffen ist in jedem Falle zum einen und vor allem ein beredtes Zeugnis der umfassenden Rezeption antiker und zeitgenössischer philosophischer Werke griechischer, christlich-arabischer und muslimischer Autoren, das insbesondere für die ersten Jahrhunderte der klassischen Periode des Islams charakteristisch ist. Zum anderen kommen für seine Geschichtsschreibung Historiker des 4./10. Jahrhunderts als Quellen hinzu, die dem Sabiertum anhängen.<sup>62</sup> Die Vielfalt dieser Quellen und Autoritäten, auf die sich Miskawaih im Kontext der Gelehrtennetzwerke seiner Zeit stützte, veranschaulicht auch die hier im Folgenden beigegebene Graphik.

Miskawaih – als ein der persischen Kulturtradition verpflichteter, im Geiste seiner Zeit aber Arabisch schreibender Gelehrter – zeigt einmal mehr, wie kreativ im islamischen Zusammenhang Wissen rezeptiert, adaptiert und neu kontextualisiert wurde. Das thematische Spektrum von Miskawaihs reichem – allerdings nur in Teilen überliefertem – Gesamtschaffen ist dabei ein eindrucksvolles Zeugnis seiner multidisziplinären Interessen und Produktivität wie auch seiner wissenschaftlichen Offenheit und seines Ideenreichtums. Diese Einschätzung ist insbesondere mit Blick auf eine auf den erwähnten Abū Sulaimān as-Siġistānī, einen Zeitgenossen Miskawaihs, zurückgeführte Aussage zu treffen. Dieser habe festgestellt, dass die Liste von Miskawaihs Werken derart umfangreich sei, dass es ihm nicht möglich war, alle Titel zu nennen.<sup>63</sup> Der Vielreisende und Gelehrte Yāqūt wiederum bietet in seinem bekannten biographischen Lexikon *Iršād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb* (*Die Hinleitung des Klugen zur Kenntnis über den Gebil-*

<sup>59</sup> Badawi 1963: 469; Goodman 2003: 102.

<sup>60</sup> Fakhry 1989: 441. Zur theoretischen Philosophie wiederum gehörten u. a. die Metaphysik (*al-ilm al-ilāhī*) und Mathematik (*al-ilm ar-riyāḍī*).

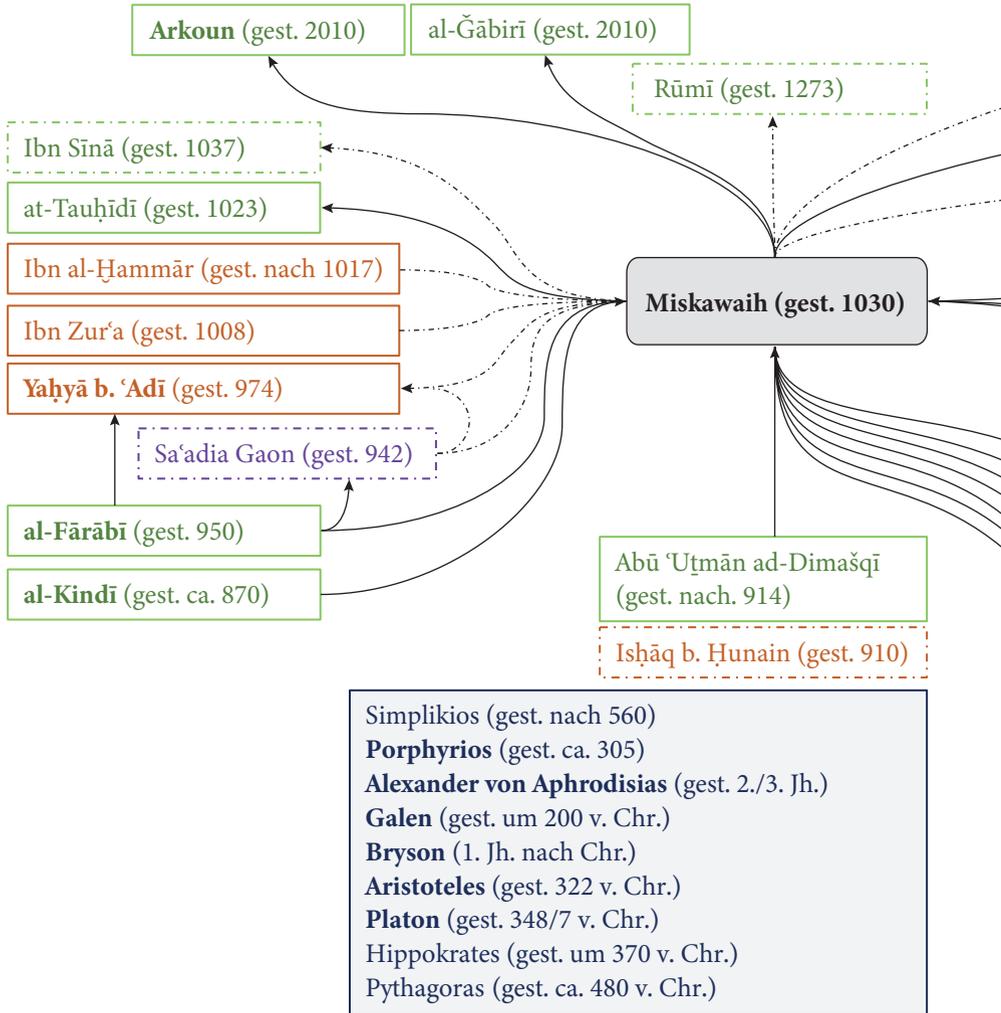
<sup>61</sup> Vgl. Hakim 1963: 828.

<sup>62</sup> Zu den Sabiern als einer Gemeinschaft, die einer alten semitischen polytheistischen Religion anhing, aber eine stark hellenisierte Elite aufwies, siehe de Blois 1995.

<sup>63</sup> Vgl. Khan 1962: 309.

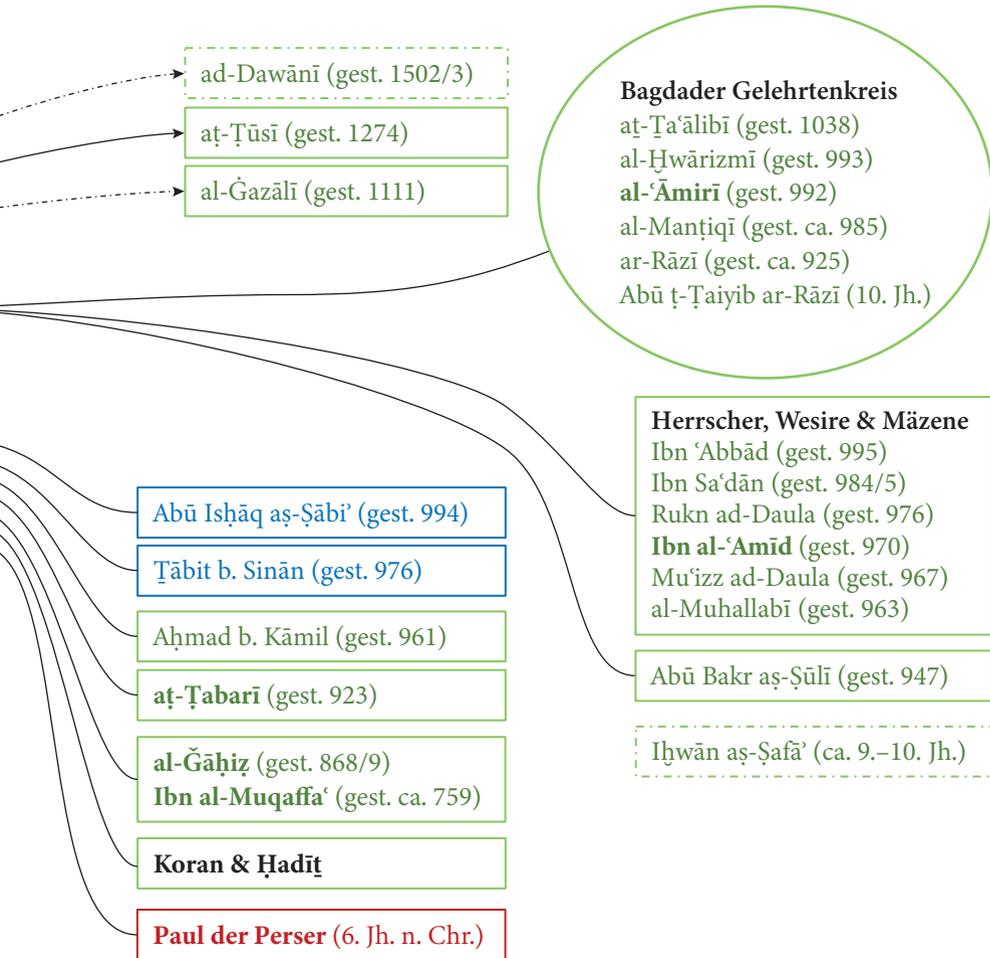
**Miskawaih im Bildungsdiskurs des Islams**

*Zwischen Traditionsbindung und Neubestimmung*



- Antike griechische Autoren
- Persische Autoren
- Jüdische Autoren

- Christlich-arabische Autoren und Übersetzer
- Sabische Autoren
- Muslimische Übersetzer, Autoren und Autoritäten



deten) im Eintrag zu Miskawaih eine Aufzählung mit dreizehn Titeln zu Werken, die Miskawaih verfasste oder die ihm zugeschrieben wurden.<sup>64</sup>

### 3.2. Miskawaihs Hauptwerke

Anhand einer Auswahl von Miskawaihs Hauptwerken soll hier ein erster Einblick in die Arbeits- und Geisteswelt dieses klassischen muslimischen Gelehrten gegeben werden, dem unser Sammelband gewidmet ist.

#### 1. *Al-Fauz al-aṣḡar* (Das kleinere Gelingen oder Die kleinere Schrift über den Weg zum Erfolg).<sup>65</sup>

Überliefert ist diese Schrift auch unter dem möglicherweise ursprünglichen Titel *al-Masā'il al-ṭalāt allatī taṣtamīlu 'alā l-'ulūm kullihā* (Die drei Fragen, die das Wissen insgesamt umfassen), welcher in der Einleitung zu *al-Fauz* genannt wird.<sup>66</sup> Dazu heißt es:

ورد علي أمر الأمير بالكلام على المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها وتحتوي على الحكمة أجمعها.  
Mich erreichte der Befehl des Emirs zu einer [ausgearbeiteten] Rede (*kalām*) über die drei Fragen, die das Wissen insgesamt umfassen und die gesamte Weisheit beinhalten.<sup>67</sup>

Damit wird auch ersichtlich, dass Miskawaih diese Schrift im Auftrag eines buyidischen Emirs – vermutlich des 'Aḡud ad-Daula, wie bestimmte Quellen vermerken,<sup>68</sup> und damit eines bedeutenden Förderers der griechischen Wissenschaften und vor allem der peripatetischen Philosophie – verfasste. Aus einer metaphysisch-psychologischen Perspektive beschäftigt sich Miskawaih in diesem Werk mit Fragen der Ethik, der menschlichen Selbstverwirklichung und der Erlangung von Glück. Die Schrift widmet sich in drei Teilen mit jeweils zehn Unterabschnitten: a) dem Nachweis der Existenz Gottes, b) Fragen zur Seele und c) Fragen zum Prophetentum und ist mithin dem Bereich der philosophischen Theologie zuzuordnen. In seiner generellen Konzeption erinnert das Buch an Abū Naṣr al-Fārābīs *Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* (Die Ansichten der Einwohner des vortrefflichen Staates). Miskawaihs Lehre von der stufenförmigen Entwicklung der Lebewesen wiederum ist jener der Iḥwān aṣ-Ṣafā' ähnlich.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Yāqūt, *al-Irṣād*: ii, 88–96. Vgl. auch Badawi 1963: 469–470.

<sup>65</sup> Miskawaih, *al-Fauz*; franz. Übers. Arnaldez 1987; engl. Übers. Sweetman 1945. In seinem, mit Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī gemeinsam verantworteten Werk *al-Hawāmīl wa-š-šawāmīl* (Aufgeworfene Fragen und erschöpfende Antworten) erwähnte Miskawaih diese Schrift zweimal. Vgl. at-Tauḥīdī/Miskawaih, *al-Hawāmīl* (Ed. Orfali/Pomerantz) 2019: ii, 204 (Nr. 122.3), 246 (Nr. 158.2).

<sup>66</sup> Vgl. dazu Endress 2012: 215.

<sup>67</sup> Miskawaih, *al-Fauz* (Ms. Istanbul, Süleymaniye, Esad Efendi 1933): 187l.

<sup>68</sup> Endress 2012: 215.

<sup>69</sup> Badawi 1963: 472.

Bemerkenswert ist ebenso, dass Miskawaih hier, wie Oliver Leaman schreibt, „eine eher ungewöhnliche Darstellung des Wesens des Neuplatonismus präsentiert, indem er behauptet, dass die antiken (d. h. die griechischen) Philosophen keinen Zweifel an der Existenz und der Einheit Gottes hatten, so dass es unproblematisch [sei], ihr Gedankengut mit dem des Islams zu versöhnen.“<sup>70</sup>

### 2. *Al-Fauz al-akbar (Das größere Gelingen oder Die größere Schrift über den Weg zum Erfolg).*

Das Werk ist nicht erhalten. Miskawaih erwähnt den Titel dieses offenbar umfangreicheren Werkes am Ende von *al-Fauz al-ašğar*<sup>71</sup>. Hier lesen wir:

فهذا مبلغ ما يجب أن يتكلم فيه على هذه المسائل الثلاث، وفي تجاوزه تجاوز الشرط الذي التزمناه من الاختصار، والدلالة فيما احتاج إلى بسط وشرح إلى أماكنه من كتاب الفوز الأكبر الذي نستأنف بمشيئة الله عمله.

Das ist das Höchstmaß dessen, was über diese drei Fragen gesagt werden sollte. Darüber hinaus zu gehen, bedeutet, die Bedingung zu übertreten, die wir uns auferlegt haben hinsichtlich der konzisen Darstellung und – bei Erläuterungs- und Klärungsbedarf – des Verweises auf entsprechende Stellen im Buch *Das größere Gelingen*, dessen Bearbeitung wir, so Gott will, fortsetzen.<sup>72</sup>

### 3. *Tartīb as-sa'ādāt wa-manāzil al-'ulūm (Die Klassifikation des Glücks und die Rangstufen der Wissenschaften).*<sup>73</sup>

Diese Schrift ist auch unter dem Titel *Kitāb as-Sa'āda fī falsafat al-aḥlāq (Das Buch der Glückseligkeit über die Moralphilosophie)* überliefert,<sup>74</sup> wobei Miskawaih den Titel *Tartīb as-sa'ādāt wa-manāzil al-'ulūm* explizit in *Tahdīb al-aḥlāq* erwähnte.<sup>75</sup> Arkoun datiert die Entstehungszeit des Werkes in die Jahre zwischen 358–360/969–970.<sup>76</sup>

Mit diesem Traktat löste Miskawaih sein dem Wesir Abū l-Faḍl Ibn al-'Amīd (gest. 360/970) gegebenes Versprechen ein, den er als Meister (*ustād*) zu bezeichnen pflegte, nachdem dieser ihn nach den „Arten der menschlichen Glückseligkeiten gemäß ihren Rangstufen“ gefragt hatte.<sup>77</sup> Dazu sagt Miskawaih am Anfang des Textes:

<sup>70</sup> Miskawaih, *al-Fauz* (Ms. Istanbul, Süleymaniye, Esad Efendi 1933): 189r–189l. Vgl. dazu Leaman 1996: 252; Endress 2012: 215–216.

<sup>71</sup> Miskawaih, *al-Fauz* (Ms. Istanbul, Süleymaniye, Esad Efendi 1933): 236l. Vgl. Wakelnig 2009: 83–119.

<sup>72</sup> Miskawaih, *al-Fauz* (Ms. Istanbul, Süleymaniye, Esad Efendi 1933): 236l.

<sup>73</sup> Miskawaih, *as-Sa'āda*.

<sup>74</sup> Endress 2012: 213.

<sup>75</sup> Miskawaih, *at-Tahdīb*: 273.

<sup>76</sup> Arkoun 1970: 107–108.

<sup>77</sup> Marcotte 2012: 150–153; Endress 2012: 213–214. Vgl. auch Ballnus 2017: 238–239.

وسألني عن أصناف سعادات الناس على مراتبهم وما هي وما قدر تفاوتها [...] فوعدته إثبات ذلك في تذكرة.

Er fragte mich nach den Arten der menschlichen Glückseligkeiten gemäß ihren Rangstufen und was diese [Arten der menschlichen Glückseligkeiten] sind und wie sich diese graduell unterscheiden [...]. So versprach ich ihm, dies in einer Denkschrift festzuhalten.<sup>78</sup>

Im Weiteren beschreibt Miskawaih in der Einleitung zu seiner Schrift seine Vorgehensweise in der Darstellung der Argumente und Ideen und formuliert folgende Fragen, denen er dann systematisch nachgeht. Dazu schreibt er:

فأذكر السعادة الموضوعة للإنسان ما هي وكيف هي، وما السعادة التي يشترك فيها الناس من جنسهم ناس، وما الذي يصل إليه منها المجتهدون منهم بضروب الاجتهادات، وهل هي مختلفة أو متفقة، وهل بعضها تحت بعض حتى ترتقي إلى واحد هو أسماها مَرْتَبَةٌ، وإن كانت مرتقية إلى واحد فما هو، وهل وراءها سعادة أخرى غير منتظرة للإنسان ولا مطموح له فيها، أم تتناهى السعادات كلها إليه حتى تنقف عنده وقوف المتناهي الذي لا غاية بعده، وهل هذا العظيم الذي رشح له الانسان مع شرفه وعلو قدره موجود بغير سعي واجتهاد أو بغير صناعة واعتياد ومن غير الطريق الذي نهجه الحكماء وطرقوا اليه وحرضوا أبناء الحكمة عليه، وهل يمكن اختصار ما أطالوه وأكثروا عدد الكتب فيه، وإن لم يمكن ذلك فهل مدّة العمر للإنسان كافية في تحصيله بالصناعة، وهل تفاوتت الناس في تحصيل ما يحصلونه منه، وهل يقرب على بعضهم ويبعد على بعض، وإن كانوا متفاوتين فيه فما مقدار الزمان الذي يفرض لأدكاهم نفساً إذا بعض شغله غلبه وصرف همه إليه، وما صفة هذا الرجل الذكي في المدّة المفروضة، وما عدد الكتب التي لا بدّ منها والصناعة التي لا غنى به عنها وما أقصد الطرق إلى غايته التي يبلغ بأقصى نظره فيها.

Ich lege die für den Menschen geschaffene Glückseligkeit dar: was sie ist, und wie sie ist; welche Glückseligkeit die Menschen gemäß ihrem menschlichen Wesen teilen; was diejenigen unter ihnen, die sich anstrengen, von ihr (der Glückseligkeit) durch verschiedenartige Anstrengungen erreichen;

[ich lege dar,] ob sie (die Arten der Glückseligkeit) unterschiedlich oder übereinstimmend sind; ob sie hierarchisch so geordnet sind, dass sie zu einer (Art der Glückseligkeit) aufsteigen, welche die ranghöchste ist; und falls sie (die Arten der Glückseligkeit) zu einer einzigen aufsteigen, welche diese ist;

[ich lege dar,] ob es hinter ihr eine weitere Glückseligkeit gibt, welche für den Menschen weder zu erwarten noch zu erstreben ist; oder ob die Glückseligkeiten allesamt solange zu ihr (der Ranghöchsten) aufsteigen, bis sie bei dieser ihr endliches Ziel erreichen, über das hinaus es kein Weiter gibt;

[ich lege im Weiteren dar,] ob dieses, für den Menschen ausersehene Großartige (*al-ʿaẓīm*) mit seiner [ihm gebührenden] Ehre und seiner Erhabenheit existent [und erreichbar] ist ohne Bemühung und Anstrengung oder Kunstfertigkeit (*ṣināʿa*)<sup>79</sup> und Gewöh-

<sup>78</sup> Miskawaih, *as-Saʿāda*: 31.

<sup>79</sup> *Ṣināʿa*, Plural *ṣanāʿi* („Kunst“, „Fertigkeit“, abgeleitet vom Verb *ṣanaʿa*, „etwas machen oder tun“, „herstellen“, produzieren“, d. h. eine Sache, aber auch eine Rede; vgl. Lane 1872: iv, 1733) bezieht sich im klassischen Islam zunächst auf die Tätigkeit eines Künstlers oder Handwerkers (Ghabin 1997: ix, 625–629). In arabischen Texten zur Philosophie und Ethik, ins-

nung (*i'tiyād*)<sup>80</sup> und ohne den Pfad, den die Weisen (*ḥukamā'*) bahnten und verfolgten und zu dem sie die nach Weisheit Strebenden (*abnā' al-ḥikma*) aufriefen;

[ich lege dar,] ob es möglich ist, das zusammenzufassen, was sie (die Weisen) ausführlich behandelten und worüber sie zahlreiche Bücher verfassten; und wenn dies unmöglich ist, ob die Dauer eines Menschenlebens [überhaupt] genügt, um dieses [Großartige] mit der [entsprechenden] Kunstfertigkeit zu erreichen;

[ich lege dar,] ob die Menschen sich darin unterscheiden, was sie von diesem [Großartigen] erreichen; ob dies für einige von ihnen nah und für andere fern ist; und falls sie sich darin unterscheiden, wie viel Zeit der Scharfsinnigste unter ihnen aufwenden muss, wenn ihn seine täglichen Verpflichtungen überwältigen und er sich seinen Alltagsproblemen widmen muss; [und ich lege dar,] was die Eigenschaften dieses klugen Mannes in dieser [dafür] vorgesehenen Zeitspanne sind, wie viele Bücher [auf diesem Weg] notwendig sind, welche Kunstfertigkeit für ihn [dabei] unverzichtbar ist und [schließlich] welcher der beste Weg zu seinem Ziel ist, das er bei einem Höchstmaß an konzentrierter Betrachtung desselben erreichen kann.<sup>81</sup>

Aufgrund seiner prägnanten und theoretischen Ausrichtung kann dieses Werk als wichtige Vorarbeit zur Thematik der Glückseligkeit betrachtet werden, die Miskawaih in *al-Fauz al-aṣḡar* und *Tahdīb al-aḥlāq* ausführlicher behandelt.<sup>82</sup> In Anlehnung an Aristoteles identifiziert und erörtert der Autor in diesem Werk drei Arten von Glück: das Glück in der Seele, das Glück im Körper und das Glück, dessen Ursache außerhalb des Körpers und der körperlichen Sphären liege. Der Kerngedanke der Schrift gilt sodann vor allem dem Ideal des „spezifisch menschlichen, höchsten Glück[s], bei dessen Erreichen alles Streben ein

besondere solchen, die in der griechischen Tradition stehen, stellt der Ausdruck einen Bezug zu griech. τέχνη (*téchne*, auch: *technē*; d. h. „Kunst“, „Handwerk“, „Kunstfertigkeit“, „Können“ und „Wissen“) her. (Zur Bedeutungsentwicklung des Begriffs in der Antike siehe Löbl 1997–2008; Streitböger 2013). *Ṣinā'a* im Sinne von *téchne* kann also – wie das deutsche Wort „Technik“ – sowohl materielle, handwerkliche Tätigkeiten als auch Regeln, Verfahren, intellektuelle Fähigkeiten und Fertigkeiten zur Erreichung eines bestimmten Ziels ausdrücken. Der Ausdruck bedeutet mithin, wie Löbl 2003: ii: 271–272, dies für *téchne* in der Antike zusammenfasst, „eine auf Vernunftbegabung beruhende, stets auf praktische Umsetzung ausgerichtete Form der Erkenntnis und des Wissens, die vorwiegend, aber nicht immer, in der Hervorbringung materieller Objekte wahrnehmbare Gestalt gewinnt.“ – Miskawaih scheint den Begriff *ṣinā'a* im *K. as-Sa'āda* in eben diesem Sinne zu verwenden (vgl. auch Ali Rida K. Rizeks Beitrag in diesem Band sowie Miskawaihs *Tahdīb al-aḥlāq*, in dessen englischer Übersetzung *ṣinā'a* mit „art“ wiedergegeben ist). Bei den Lauteren Brüdern von Basra, Zeitgenossen Miskawaihs, zum Beispiel begegnet der Begriff prominent in Epistel 7, *Fī ṣ-ṣanā'i al-ilmīya* („Über die wissenschaftlichen Künste“) und Epistel 8: *Fī ṣ-ṣanā'i al-amaliya* („Über die praktischen Künste“). Der Begriff *ṣanā'i* steht hier für Wissensbereiche und Wissensdisziplinen sowohl im Sinne intellektueller Fähigkeiten bzw. der Freien Künste (Epistel 7) als auch für handwerkliches, technisches Wissen (Epistel 8).

<sup>80</sup> *I'tiyād* („Gewöhnung“), abgeleitet vom Verb *i'tāda*, „sich an etwas gewöhnen“; vgl. auch Lane 1874: v, 2189, „he became accustomed, or habituated“, „or made it his custom, or habit“) – hier: zur Erlangung von Professionalität – rekuriert im philosophischen Kontext auf ἐθισμός („Gewöhnung und Einübung“) sowie ἔθος („Gewohnheit“). Zu den griechischen Termini und Konzeptionen vgl. Riedweg u. a. 2018: 160, 578, 2490; Gigon 1973: 67, 76.

<sup>81</sup> Miskawaih, *as-Sa'āda*: 31–32. Zu besseren Verständlichkeit wurde die deutsche Übersetzung entsprechend formatiert.

<sup>82</sup> Vgl. u. a. Topkara 2018: 53.

Ende hat,“ wie G. Endress es formulierte.<sup>83</sup> Diesem höchsten Glück (*as-sa'āda al-quṣwā*) untergeordnet ist das „allgemeine Glück“ (*as-sa'āda al-āmma*), das für alle Menschen – je nach ihren Talenten und ihrem Handeln – erreichbar sei. Wissenschaft und Erkenntnis führen zum Glück der Seele und letztlich zur Weisheit (*ḥikma*).

4. *Tahḍīb al-aḥlāq wa-taṭhīr al-a'rāq* (Die Läuterung der Sitten und die Reinigung der natürlichen Veranlagungen), auch bekannt als *Tahārat an-naḥs* (Die Reinheit der Seele).<sup>84</sup>

Diese Schrift ist Miskawaihs ethisches Hauptwerk. Der Autor verbindet darin die Moralphilosophie mit der Psychologie, wenn er – in Anlehnung an Platon – seine Lehre zur Seele, ihren Fähigkeiten und Tugenden darlegt. Das Werk ist eine zentrale Quelle in der Erforschung des ethischen Denkens in der arabisch-islamischen Ideengeschichte. Hauptsächlich befasst sich der Text mit der Frage, wie der Mensch „die rechte Disposition erwerben kann, um in moralischer Hinsicht korrekte Handlungen in einer organisierten und systematischen Weise ausführen zu können“, um mit den Worten Oliver Leaman zu sprechen.<sup>85</sup> Im Zentrum steht dabei die Natur der Seele, die im platonischen Sinn als selbst-subsistente Einheit oder Substanz verstanden wird, die den Körper kontrolliert und die unsterblich ist.<sup>86</sup> Durch die Fähigkeit der Seele zur Selbsterkenntnis, die Nutzung des Geistes bzw. Verstandes und die dadurch ermöglichte Bildung und Erziehung seiner selbst, so die These des Autors, findet der Mensch zu tugendhaftem Verhalten, das ihm als Individuum und gesellschaftlichem Wesen nutzt und schließlich zum Glück führt. Die Fragen der Gerechtigkeit (*adl*) – im aristotelischen Sinne als Mittel des Ausgleiches verstanden – und des reinen Guten (*al-ḥair al-maḥḍ*) spielen in diesem Werk eine wichtige Rolle,<sup>87</sup> da diese den Menschen – mit Hilfe des nur ihm gegebenen Verstandes – zur Erfüllung seines Daseinszweckes führen.

Bemerkenswert ist, dass Miskawaih in diesem Zusammenhang die vier antiken Kardinaltugenden (griech. Sing.: *aretē*, lat. *virtus*) ausdrücklich nennt und als Rahmen für seine ethischen Überlegungen heranzieht:

<sup>83</sup> Endress 2012: 214.

<sup>84</sup> Miskawaih, *at-Tahḍīb*; deutsche Teilübersetzung in Rosenthal 1965: 133–145; englische Übersetzung von Zurayk 1968; französische Übersetzung von Arkoun 1969. Für eine konzise Beschreibung dieses Werkes siehe Gamāl al-Dīn 1994: 133–136; Endress 2012: 221–223; Topkara 2018: 57–60.

<sup>85</sup> Leaman 1996: 253.

<sup>86</sup> Der Begriff „selbst-subsistent“ nimmt Bezug auf eine Vorstellung Platons, wonach die Seele „der Gattung nach ein Geist und insofern ein bestimmtes Etwas ... und Vernunftbegabtes“ ist. Vgl. Kobusch 2011: 133–134.

<sup>87</sup> Walzer 1956: 220–235; Badawi 1963: 473; Endress 2012: 221–223.

- I. Klugheit und Weisheit (griech.: *phrónesis* und *sophía*; arab.: *‘ilm* und *hikma*),
- II. Gerechtigkeit (griech.: *dikaiosynē*; arab.: *‘adl*),
- III. Mäßigung, Selbstbeherrschung und Besonnenheit (griech.: *sophrosyne*; lat.: *temperantia*; arab.: *‘iffa* und *hilm*), sowie
- IV. Mut (griech.: *andreía*; arab.: *šağā’a*).<sup>88</sup>

Miskawaihs Verdienst in diesem Kontext ist es, diese griechischen Tugenden, die bei den Römern sowie im antiken Judentum und Christentum gelehrt wurden, (auch) für den Islam erschlossen und „naturalisiert“ zu haben. Zusätzlich zu diesen vier Tugenden der Antike kommt bei Miskawaih noch die Freigebigkeit (*saḥā’*) als weitere Tugend hinzu, die auch Aristoteles bereits nennt (allerdings nicht als Kardinaltugend) und die auch im orientalischen Kontext eine lange Tradition aufweist.

Zu den im Bildungskontext besonders wichtigen Begriffen Klugheit und Weisheit gehören für Miskawaih sodann Eigenschaften bzw. natürliche menschliche Veranlagungen wie:

1. Verstandesschärfe bzw. Intelligenz (*ḍakā’*),
2. Erinnerungsvermögen (*ḍikr*),
3. Klugheit und Vernunft, Intellektion (*ta‘aqqul*),
4. klarer Verstand (*ṣafā’ ad-ḍihn*),
5. vorzügliche Verständniskraft (*ḡaudat al-fahm wa-qūwatuhu*), und insgesamt
6. leichte Auffassungsgabe (*suhūlat at-ta‘allum*).<sup>89</sup>

Miskawaih definiert diese Eigenschaften folgendermaßen:

- (1) أما الذكاء فهو سرعة انقداح النتائج وسهولتها على النفس .
- (2) وأما الذكر فهو ثبات صورة ما يخلصه العقل أو الوهم من الأمور .
- (3) وأما التعقل فهو موافقة بحث النفس عن الأشياء الموضوعة بقدر ما هي عليه .
- (4) وأما صفاء الذهن فهو استعداد النفس لاستخراج المطلوب .
- (5) وأما جودة الفهم وقوته فهو تأمل النفس لما قد لزم من المقدم .
- (6) أما سهولة التعلم فهي قوة للعقل وحدة في الفهم، بها تدرك الأمور النظرية .

- (1) Verstandesschärfe bedeutet das blitzartige Aufleuchten von Schlussfolgerungen und deren leichtes Verständnis in der Seele.
- (2) Erinnerungsvermögen bedeutet die Verankerung des Bildes derjenigen Sachverhalte, die von Verstand oder Vorstellung abstrahieren.
- (3) Intellektion ist die Übereinstimmung der Untersuchung der zu betrachtenden Objekte durch die Seele mit dem, wie sie [die Objekte tatsächlich] sind.

<sup>88</sup> Zu den Kardinaltugenden in der Antike und in der angewandten Ethik siehe Forschner 2016.

<sup>89</sup> Miskawaih, *at-Tahḍīb*: 19; Endress 2012: 221–223. Vgl. auch Hafner 1849.

- (4) Verstandesklarheit bedeutet die Fähigkeit des Menschen [wö.: der Seele], das Gemein-te [aus einem bestimmten Kontext] zu erschließen.
- (5) Vorzügliches, starkes Verstehen bedeutet, dass der Mensch [wö.: die Seele] das, was aus Prämissen notwendig folgt, erschaut [und versteht].
- (6) Leichte Auffassungsgabe bedeutet Potenz des Intellekts und Schärfe im Verstehen, wodurch die theoretischen Sachverhalte erfasst werden.<sup>90</sup>

Der mit dem Buch verbundene Bildungsanspruch wird vom Autor gleich in der Präambel zum Text ausdrücklich formuliert, wenn er sagt:

غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عتاً الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة. ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي.

والطريق إلى ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا: ما هي، وأيّ شيء هي، ولأي شيء أوجدت فينا – أعني كمالها وغايتها، وما قواها وملكاتنا التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية، وما الأشياء العائقة لنا عنها وما الذي يزيكها فتفليح، وما الذي يدسها فتخيب، فإن الله عز وجل يقول: ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكّاهها وقد خاب من دسّاهها﴾.

Unser Ziel in diesem Buch ist es, für uns selbst einen solchen Charakter zu erwerben, der bewirkt, dass alle unsere Handlungen, die daraus hervorgehen, gut sind und gleichzeitig von uns leicht, [d. h.] ohne Zwang oder Schwierigkeiten ausgeführt werden können. Dieses Ziel wollen wir durch Kunstfertigkeit (*ṣinā'a*) und in einer didaktischen Reihenfolge (*tartīb ta'līmī*) erreichen.

Der Weg zu diesem Ziel besteht darin, zuallererst unsere Seelen zu erkennen: was sie sind, was für ein „Ding“ sie sind, und zu welchem Ende sie in uns ins Leben gerufen wurden – ich meine [damit]: ihre Vollkommenheit (*kamāl*) und ihren letzten Zweck (*ḡāya*); was ihre Fähigkeiten (*quwā*) und Dispositionen (*malakāt*) sind, die uns, wenn wir sie richtig einsetzen, zu diesem hohen Rang führen;

[und wir müssen verstehen,] was die Ursachen sind, die uns hindern, diesen Rang [zu erreichen]; und was das ist, das unsere Seelen rein hält, damit sie gedeihen; und was das ist, das sie korrumpiert, so dass sie versagen.

Denn Gott – mächtig und erhaben ist Er – sagt: „Und bei einem [jeden menschlichen] Wesen (wörtl.: bei einer Seele) und [bei] dem, der es geformt und ihm seine Sündhaftigkeit eingegeben hat! Seelig ist, wer es [von sich aus] rein hält, aber enttäuscht wird [in seinen Hoffnungen], wer es verkommen lässt.“<sup>91</sup>

Das *Tahdīb al-aḥlāq* schließt mit Ausführungen zur Gesundheit der Seele, zu denen der Autor z. T. umfangreich aus al-Kindīs *Risāla fī l-ḥīla li-daf' al-aḥzān* (*Sendschreiben über den Kunstgriff zur Abwehr von Betrübnissen*) zitiert.<sup>92</sup> Diese Ausführungen insbesondere scheinen intensiv von seinem jüngeren Zeitgenossen ar-Rāḡib al-Iṣfahānī (lebte vor oder um 409/1018) rezipiert worden zu

<sup>90</sup> Miskawaih, *at-Tahdīb*: 19.

<sup>91</sup> Miskawaih, *at-Tahdīb*: 1. Übersetzung des Koranzitats 91:7–10 nach Paret (leicht modifiziert).

<sup>92</sup> Miskawaih, *at-Tahdīb*: 219. Neue Edition und englische Übersetzung in at-Tauḥīdī/Miskawaih, *al-Hawāmīl* (Ed. Orfali/Pomerantz) 2019.

Osein.<sup>93</sup> Diese Idee findet sich aber auch bei Ibn Sīnā, einem anderen Zeitgenossen Miskawaihs. Nicht überraschend, aber dennoch bemerkenswert ist, dass alle drei hier genannten Denker nicht nur Philosophen, sondern auch psychologisch bewanderte Gelehrte und Mediziner waren.<sup>94</sup>

5. *Al-Hawāmil wa-š-šawāmil* (Die Ungebundenen [frei assoziierten Fragen] und die Gebundenen [wohldurchdachten Antworten]).<sup>95</sup>

Das Werk gibt 175 Fragen wieder, die der leicht ältere at-Tauḥīdī an Miskawaih richtete, und die Antworten, die Miskawaih erteilte, wobei *al-hawāmil* (wö.: „die freilaufenden [Tiere]“) at-Tauḥīdīs Bezeichnung für die von ihm gestellten Fragen sind, wie Miskawaih in der Einleitung zum Werk „mitteilt“:

وهأنذا آخذ في أجوبة مسائلك التي سميتها ”هوامل“.

Nun wende ich mich der Beantwortung Deiner Fragen zu, die Du als *hawāmil* bezeichnet hast.<sup>96</sup>

Unklar bleibt, ob der Ausdruck *šawāmil* („die eingehetzten [Tiere]“) für Miskawaihs Antworten von Miskawaih selbst oder von at-Tauḥīdī stammt. Aḥmad Amīn schreibt in der Einleitung zu seiner Edition des *al-Hawāmil wa-š-šawāmil*, dass Miskawaih seine Antworten als *šawāmil* bezeichnet habe.<sup>97</sup> Im Text des Werkes selbst findet sich jedoch kein solcher Hinweis. Eine Erwähnung der Bezeichnung *šawāmil* für Miskawaihs Antworten ist aber in at-Tauḥīdīs berühmten Alterswerk, den unter dem Titel *al-Muqābasāt* (Entlehnte Inspirationen) bekannten philosophischen Konversationen, enthalten. Hier ist zu lesen:

وهذه مسألة في الهوامل، ولها جواب في الشوامل.

Diese Frage ist in den *Hawāmil*, die Antwort darauf in den *Šawāmil* [enthalten].<sup>98</sup>

Daraus wäre zudem zu schließen, dass es sich bei dem intellektuellen Austausch in *al-Hawāmil wa-š-šawāmil* möglicherweise ursprünglich um zwei Schriften – d. h. einen Frage- und einen Antwortbrief – gehandelt haben könnte.<sup>99</sup> Gestützt

<sup>93</sup> Daiber 1991: 181–192. Vgl. Mohamed 1995: 51–75, insbes. 53–55; Mohamed 2006, insbes. Kapitel 5: 195–236. Zu ar-Rāḡib al-Iṣfahānī und seinen Lebensdaten siehe Key 2012, insbes. 36.

<sup>94</sup> Zu den psychologischen und medizinischen Ansätzen dieser Autoren siehe u. a. Landauer 1875: 335–339; Daiber 1991: 181–192; Klein-Franke 1996: 308–322; al-Ġābirī 2001: 291–293; Adamson 2007: 39–50 sowie den Beitrag von Dorothee Pielow in diesem Band.

<sup>95</sup> At-Tauḥīdī/Miskawaih, *al-Hawāmil* (Ed. Orfali/Pomerantz) 2019. Siehe zu diesem Thema auch den Beitrag von Mahmoud Haggag in diesem Band.

<sup>96</sup> At-Tauḥīdī/Miskawaih, *al-Hawāmil* (Ed. Orfali/Pomerantz) 2019: ii, 8, Nr. 0.6.

<sup>97</sup> At-Tauḥīdī/Miskawaih, *al-Hawāmil* (Ed. Amīn/Saqr) 1951: *muqaddima* (ġīm). Siehe auch Arkoun 1982: 110.

<sup>98</sup> At-Tauḥīdī, *al-Muqābasāt*: 146.

<sup>99</sup> Vgl. at-Tauḥīdī/Miskawaih, *al-Hawāmil* (Ed. Amīn/Saqr) 1951: *muqaddima* (ġīm).

wird dieses Verständnis dadurch, dass diese Art gelehrter Korrespondenz Vorbilder hatte: zum einen in der aristotelischen *Problemata*-Literatur, die in jener Zeit zumindest teilweise in arabischer Übersetzung verfügbar war, und zum anderen in der Korrespondenz, die etwa zwischen dem christlichen Gelehrten Yaḥyā b.ʿAdī und dem jüdischen Gelehrten Ibn Abī Saʿīd al-Mauṣilī (4./10. Jh.) stattfand und in der Ersterer Antworten auf 14 Fragen des Letzteren zur aristotelischen Logik, Physik und Metaphysik gab.<sup>100</sup>

Die Inhalte von *al-Hawāmil wa-š-šawāmil* in der Form, wie das Werk uns heute zugänglich ist, sind von enzyklopädischer Bandbreite; sie kreisen aber um ein Oberthema, nämlich das der Gerechtigkeit. Im Weiteren betreffen sie Fragen zu Konzeptionen, denen Begriffe unterliegen wie Wissen, Wahrheit, Falschheit, Neid, Tyrannei, Feindschaft, Ärger, Großzügigkeit, Liebe, Seele, Einsicht, Furcht, Prädestination und Willensfreiheit und reichen bis zu solchen der Politik oder auch der Hygiene, der Musik, der Physiognomie und der Mode. Das Werk liefert auf diese Weise wertvolle Einblicke in die intellektuellen Interessen der „humanistisch“ orientierten Gelehrtenschaft zur Zeit der Buyiden; es zeigt zugleich aber auch menschliche Neigungen und Schwächen auf.<sup>101</sup>

6. *Ādāb al-ʿArab wa-l-Furs* (*Die Sitten[-Sprüche] der Araber und der Perser*), bekannt auch unter dem persischen Titel *Ġāwīdān ḥīrad* (*Die ewige Weisheit*) bzw. dessen, vom Herausgeber Abdurrahman Badawi dem Text beigegebenen arabischen Übertragung *al-Ḥikma al-ḥālida* (*Die ewige Weisheit*).<sup>102</sup>

Diese Abhandlung umfasst eine weitläufige Abfolge von moralischen Reflexionen und philosophischen Diskursen, die aus verschiedenen Quellen entlehnt sind. Es ist eine Anthologie von Weisheitssprüchen der Perser, Inder, Araber, Byzantiner und schließlich der Muslime. Am Ende des Textes stehen Sentenzen, die Platon zugeschrieben sind, gefolgt von Aphorismen des muslimischen Theologen und Philosophen Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī sowie weitere Sprüche weiser Männer und Poeten, die von dem bereits genannten Theologen und Literaten al-Ġāḥiẓ überliefert wurden. Miskawaihs eigenen Aussagen zufolge wurde er durch ein Werk von al-Ġāḥiẓ, das er in seiner Jugend gelesen hatte, zum Verfassen dieses Buches angeregt.<sup>103</sup>

<sup>100</sup> At-Tauḥīdī/Miskawaih, *al-Hawāmil* (Ed. Orfali/Pomerantz) 2019: ii, *Introduction* (xiv, xxii).

<sup>101</sup> Siehe Arkoun 1961a: i, 73–108; ii, 63–88; Endress 2012: 214–215; Wakelnig 2017: 235; Muhanna 2016: 248–280 sowie den Beitrag von Mahmoud Haggag in diesem Band.

<sup>102</sup> Miskawaih, *al-Ḥikma* (Ed. Badawi) 1957; Übersetzung des Kapitels zur Weisheit der Perser durch Giese 1999. Siehe zum Werk und seiner Rezeptionsgeschichte auch Pellat 2004. Zu einer alternativen Transliteration des persischen Titels als *Ġāwīdān ḥīrad* siehe den Beitrag von Lutz Richter-Bernburg in diesem Band, dort Anm. 2.

<sup>103</sup> Miskawaih, *al-Ḥikma* (Ed. Badawi) 1957: 5.

Miskawaih gibt an, im ersten Teil seines Werkes ein geistiges Testament des mythischen iranischen Königs Huschang an seinen Sohn und Nachfolger wiederzugeben, welches den Titel *Ġāwīdān ħīrad* getragen habe und das er in Persien vom zoroastrischen Hohenpriester erhalten habe. Dieser Textteil kommt einem iranischen Fürstenspiegel gleich.<sup>104</sup> Der Bildungsanspruch, den Miskawaih mit diesem Werk insgesamt verfolgt, wird in der Einleitung explizit formuliert. Miskawaih schreibt hier, er habe das Buch verfasst:

... ليرتاض بها الأحداث، يتذكر بها العلماء ما تقدم من الحكم والعلوم. والتمست بذلك تقويم نفسي ومن يتقوم به بعدي.

... um Jugendliche (*aḥdāt*) damit zu unterweisen, und damit sich die Gelehrten daran erinnern, was ihnen an Weisheit und Wissen (*al-ḥikam wa-l-‘ulūm*) vorausging. Im Übrigen erhoffe ich mir hierdurch die Besserung meiner selbst und der nach mir Kommenden, die sich dadurch bessern [lassen].<sup>105</sup>

### 7. *Fī māḥiyat al-‘adl* (Über das Wesen der Gerechtigkeit).<sup>106</sup>

Es handelt sich bei diesem Werk um eine kurze philosophische Abhandlung in Form einer weiterführenden Antwort Miskawaihs auf die Frage zur „Ungerechtigkeit“, die ihm at-Tauḥīdī in *al-Hawāmil wa-š-šawāmil* stellte.<sup>107</sup> Erhalten ist von diesem Text lediglich eine einzige Handschrift in Mašhad, Iran (Nr. 137), mit dem längeren Titel *Risālat aš-Šaiḥ Abī ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad b. Ya‘qūb Miskawaih ilā ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥaiyān aš-Šūfī fī māḥiyat al-‘adl* (*Das Traktat des Meisters Abū ‘Alī Aḥmad b. Muḥammad b. Ya‘qūb Miskawaih an den Mystiker ‘Alī b. Muḥammad b. Ḥaiyān über das Wesen der Gerechtigkeit*).<sup>108</sup> In diesem Text befasst sich der Autor mit drei Kategorien von Gerechtigkeit, in denen er Aristoteles folgt:

- a) „natürliche Gerechtigkeit,“ die das Gleichgewicht der Naturkräfte und der Formen der Materie darstellt;
- b) „traditionelle Gerechtigkeit“ in dem Sinne, in dem die Propheten diese als rechtes Verhalten der Menschen verkündeten; und
- c) „göttliche Gerechtigkeit,“ die ewig, unveränderlich und übernatürlich ist.

Miskawaih fügt dem eine vierte Kategorie hinzu, die

- d) „freiwillige Gerechtigkeit,“ die der Sicherstellung sozialer Harmonie diene.

<sup>104</sup> Diese älteste Erwähnung des Textes im arabisch-islamischen Kontext in einem Werk von al-Ġāḥiẓ ist offenbar belegt; allerdings ist davon nur ein Exzerpt erhalten. Vgl. Henning 1956: 73–74; Arkoun 1970: 146–158; Arkoun 1976: 1–24; und vor allem Pellat 2004.

<sup>105</sup> Miskawaih, *al-Ḥikma* (Ed. Badawi) 1957: 6.

<sup>106</sup> Miskawaih, *ar-Risāla*. Im Weiteren siehe auch Mohamed 2000.

<sup>107</sup> At-Tauḥīdī/Miskawaih, *al-Hawāmil* (Ed. Orfali/Pomerantz) 2019: 66, Nr. 29.1.

<sup>108</sup> Vgl. Arkoun 1982: 113.

Letzterer Begriff sei jedoch auch schon in den ersten drei Kategorien enthalten. Der Autor verankert auf diese Weise aristotelische und neuplatonische Vorstellungen zur Gerechtigkeit im islamischen Zusammenhang und kontextualisiert diese hier neu.<sup>109</sup>

8. *Tağārib al-umam fī aḥbār mulūk al-‘arab wa-l-‘ağam* (Die Erfahrungen der Völker bezüglich der Nachrichten zu den Herrschern der Araber und der Nichtaraber).<sup>110</sup>

Dieses Werk ist Miskawaihs umfangreiche Universalgeschichte.<sup>111</sup> Es steht literaturgeschichtlich in der Tradition des *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk* (Die Geschichte der Gottesgesandten und der Herrscher), des Opus Magnum des Muḥammad b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī, das Miskawaih mit Ibn Kāmil, seinem Lehrer und Ṭabarī-Schüler, studiert hatte. Doch mehr noch als dieses Werk seiner Vorgänger ist Miskawaihs Buch einer didaktisch aufbereiteten, ethisch untermauerten Geschichtsdarstellung verpflichtet.<sup>112</sup> Insofern spiegelt es nicht nur das Verständnis seines Autors für historische Details wider, sondern auch sein Interesse an den ethischen Grundlagen und dem sozialen Verhalten des Menschen im gesellschaftlichen Kontext.

Die weitgreifende Programmatik des Werkes, die darauf abhebt, aus der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft zu lernen, kommt mithin schon in seinem Titel zum Tragen und wird auch in der Einleitung ausdrücklich hervorgehoben:

لما تصفّحت أخبار الأمم، وسير الملوك، وقرأت أخبار البلدان، وكتب التواريخ، وجدت فيها ما تستفاد منه تجربة في أمور لا تزال يتكرر مثلها.

Als ich die Nachrichten der Völker und die Biographien der Herrscher betrachtet und die Nachrichten der Länder sowie die Geschichtsbücher gelesen hatte, fand ich darin etwas, woraus Erfahrungswissen entnommen werden kann über Angelegenheiten, deren gleichen sich ständig wiederholen.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> Miskawaih, *ar-Risāla*: 9; Khaddouri 1984: III. Siehe auch Mohamed 2000: 242–259.

<sup>110</sup> Miskawaih, *at-Tağārib*; Übers. Amedroz/Margoliouth 1920–1921.

<sup>111</sup> Arkoun 2001: 1–40.

<sup>112</sup> Margoliouth nennt in seiner Einleitung zur Edition und Übersetzung der *Tağārib al-umam* unter den weiteren historiographischen Quellen Miskawaihs vor allem die heute nur in Auszügen erhaltene Chronik *al-Kitāb at-Tāğī* (benannt nach dem Titel ‘Aḡud ad-Daulas *Tāğ al-milla* (Die Krone der Glaubensgemeinschaft) des berühmten sabischen Kanzleidirektors der Buyiden Abū Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl aṣ-Ṣābi’ (gest. 384/994); die ebenfalls nur in späteren Zitaten überlieferte *Chronik* des gleichfalls sabischen Hofarztes und Historikers Ṭābit b. Sinān al-Ḥarrānī (gest. 365/976), welche die Geschichte dort, wo diese bei aṭ-Ṭabarī endet, bis zum Tode des Autors fortsetzt, und des *al-Aurāq* (Die Blätter), einer Sammlung von Berichten über die abbasidischen Kalifen und das kulturelle Leben am Hof, des am Hofe mehrerer Kalifen tätigen Literaten Abū Bakr Muḥammad b. Yahyā aṣ-Ṣūlī (gest. 335/947). Vgl. dazu Miskawaih, *at-Tağārib* (Übers. Amedroz/Margoliouth) 1920–1921: *Preface* (vi).

<sup>113</sup> Miskawaih, *at-Tağārib*: i, 59.

Bereits Henry F. Amedroz und David S. Margoliouth als Herausgeber und Übersetzer des Buches betonten den besonderen Wert dieses Geschichtswerkes „nicht nur als der Chronik einer Periode, sondern als einer intelligenten Aufzeichnung von [universeller menschlicher] Erfahrung.“<sup>114</sup> Mohammad Khan hält darüber hinaus fest, dass Miskawaih „während des gesamten *Tağārib* [...] die Idee des göttlichen Eingreifens und der göttlichen Gerechtigkeit sowie des Triumphs der Tugend über das Laster aufrechterhält“ und wohl auch deshalb in seiner Universalgeschichte nicht selten „einen moralisierenden Ton anschlägt und den Schwerpunkt auf die guten Taten (*al-a'māl aṣ-ṣāliha*) legt.“<sup>115</sup>

Eine genaue Chronologie der Werke Miskawaihs ist nicht überliefert. Wohl aber sei nach Miskawaihs eigenen Aussagen *al-Fauz al-aṣḡar* vor *al-Fauz al-akbar* und *Tartīb as-sa'āda* vor *Tahdīb al-aḥlāq* verfasst worden.<sup>116</sup> Seine beiden großen Werke zur Geschichte und zur Ethik, *Tağārib al-umam* und *Tahdīb al-aḥlāq*, hat Miskawaih offenbar erst im Alter fertiggestellt, nachdem er sich aus dem Fürstendienst zurückgezogen hatte.<sup>117</sup>

Mohammed Arkoun schlägt für die Redaktion der drei großen ethischen Werke folgende Chronologie vor: *Tartīb as-sa'āda* als das früheste Werk zum Thema könnte in der Zeit 358–360/969–970 geschrieben worden sein, als Miskawaih noch im Dienst von Ibn al-'Amīd stand. *Al-Fauz al-aṣḡar* wäre nach 366/976, aber vor 369/979 und *Tahdīb al-aḥlāq* nach 372/982, vielleicht um 375/985, geschrieben worden.<sup>118</sup>

#### 4. Miskawaih-Studien

Aussagekräftige Übersichtsdarstellungen zum wissenschaftlichen Schaffen Miskawaihs und Werkbeschreibungen finden sich vor allem bei Abdurrahman Badawi (1963), Mohammed Arkoun (1970), Lenn E. Goodman (2003), Gerhard Endress (2012, 2017) sowie Elvira Wakelnig (2013, 2014) und John Peter Radez (2015).

Unter den Autoren weiterer wichtiger Einzeluntersuchungen zum philosophisch-ethischen Schrifttum Miskawaihs – allerdings ohne auf dessen Bedeutung für den islamischen Bildungsdiskurs besonders einzugehen – ist allen voran noch einmal Arkoun zu nennen (mit seinen Arbeiten zu Miskawaih als Philosoph und Historiker, 1970, 1982; zu einzelnen Werken, 1961–1963, 2001; und zum intellektuellen Umfeld, 2006, 2012). Detaillierte Darstellungen zu Miskawaihs

<sup>114</sup> Miskawaih, *at-Tağārib* (Übers. Amedroz/Margoliouth) 1920–1921: vii (*Preface and Index*), ix.

<sup>115</sup> Khan 1980; hier zitiert nach Omar 2017: 454.

<sup>116</sup> Badawi 1963: 470.

<sup>117</sup> Leaman 2003: 104.

<sup>118</sup> Arkoun 1982: 107–109, 115–116. Vgl. auch Marcotte 2012: 146.

Vorstellungen zur Gerechtigkeit stammen von Muhammad S. Khan (1962, 1964) und zur islamischen Ethik – z. T. im Kontext der antiken Tradition – von Majid Fakhry (1970, 1994, 1998), Elvira Wakelnig (2009, 2013), Roxanne D. Marcotte (2012), Peter Adamson (2007), Elias Muhanna (2016) und Mohammed Nasir Bin Omar (2017).

Unter den grundsätzlichen Studien zur Rezeption antiker philosophisch-ethischer Vorstellungen im Islam sind hier stellvertretend Dimitri Gutas' Arbeiten zur Weisheitsliteratur (1975) und zur arabischen Aristoteles-Rezeption (2011), Hans Hinrich Biesterfeldts Forschungen zu den hellenistischen Wissenschaften und der arabisch-islamischen Kultur (2003), Manfred Ullmanns Studie zur *Nikomachischen Ethik* in arabischer Übersetzung (2011–2012) und Gerhard Endress' wichtige Publikation zur arabischen Rezeption der platonischen Ethik und der rationalen Wissenschaften: der aristotelischen Enzyklopädie (2014) zu nennen. Mit der engen Verflechtung von Bildung und Ethik im Islam befassten sich vor allem Steffen Stelzer (2008), Sebastian Günther (2015, 2016, 2020) und Cyrus A. Zargar (2017), wobei letzterer für einen Paradigmenwechsel in diesem Themenbereich plädiert.

Die in diesem Band vereinten Beiträge geben in z. T. substantiell erweiterter Form und mit einem technischen Apparat versehen Referate wieder, die auf dem Göttinger Miskawaih-Symposium gehalten wurden. Das Hauptaugenmerk dieses Symposiums und somit des vorliegenden Bandes ist auf Aspekte gerichtet, die in den bisherigen Miskawaih-Forschungen allenfalls eine untergeordnete Rolle gespielt haben. Zum einen verbinden wir damit das Anliegen, zu einem wissenschaftlich fundierteren und umfassenderen Verständnis dieses klassischen muslimischen Denkers im Kontext grundsätzlicher Entwicklungslinien islamischer Bildung und Ethik beizutragen. Zum anderen geht es um eine kritische Bestandsaufnahme und Untersuchung bildungsrelevanter Ideen in Miskawaihs Oeuvre, um deren nachhaltige Relevanz für die islamische Kultur- und Geistesgeschichte herauszuarbeiten. Damit leistet diese Publikation einen Beitrag, der geeignet ist, eine Forschungslücke in der Arabistik und Islamwissenschaft sowie in der historischen Bildungsforschung zu schließen.

Zentrale Fragestellungen des Bandes sind folgende:

- Welche grundsätzlichen Aussagen trifft Miskawaih über Inhalte, Methoden und Wesenszüge von Bildung und Ethik im Islam generell sowie über die ethischen Verhaltensnormen im Lehr- und Lernprozess und den gesellschaftlichen Status von Lehrenden und Lernenden im Besonderen?
- In welchem Verhältnis stehen die bildungstheoretischen und moralphilosophischen Ideale und Prinzipien Miskawaihs zu antiken und zu zeitgenössischen (syrischen und arabischen) Werken jüdischer, christlicher und muslimischer Autoren? Wie transformierte und kontextualisierte Miskawaih das Gedankengut seiner Quellen, um es in seine eigene Argumentation einzubinden?

- Welche Methoden der Darstellung und Argumentation wandte Miskawaih an, um seine bildungstheoretischen und ethischen Kernaussagen zu kommunizieren?
- Welche ethischen Grundlagen und Ideale Miskawaihs waren für die weitere Entwicklung islamischer diskursiver Religiosität – hier vor allem für die Debatten zu Bildung und Ethik – im Islam richtungweisend? Welche Rolle spielten dabei Fragen des menschlichen „Glücks“ und der menschlichen „(Selbst-)Vervollkommnung“? Welche Bedeutung kam Miskawaihs diesbezüglichen Vorstellungen im Spannungsfeld der „philosophisch begründeten Ethik“ (*falsafat al-aḥlāq*) und der später dominierenden „religiösen Ethik“ (*makārim al-aḥlāq*) zu? Sowie nicht zuletzt: Wie wurden Miskawaihs Ideen von späteren muslimischen und nicht-muslimischen (jüdischen und christlichen) Autoren rezipiert?

Es versteht sich von selbst, dass dieses anspruchsvolle thematische Tableau in der vorliegenden Publikation nur insofern abgedeckt wird, wie Spezialistinnen und Spezialisten zur Bearbeitung dieser Themen gewonnen werden konnten. Der zu wünschende Erfolg dieses Unterfangens zeigt sich aber eindrücklich in den in dieser Publikation enthaltenen Forschungsbeiträgen. Die nun folgenden Kurzdarstellungen dieser geben hierzu eine thematische Vorschau.

WADAD KADIS „Miskawayh: The Uneasy Co-Existence of the Philosopher and the Historian?“ untersucht die Spannung zwischen Miskawaihs Rolle als Philosoph und Historiker durch einen Vergleich seiner Schriften aus beiden Disziplinen. Dabei geht sie der Frage nach der genauen Beziehung der beiden Disziplinen in Miskawaihs Denken nach. Das spezifische *tertium comparationis* des vorliegenden Vergleichs ist Miskawaihs Darstellung der *‘amma*, d. h. des gemeinen Volkes. Kadi kommt zu dem Schluss, dass sich Miskawaihs Werke in beiden Disziplinen trotz unterschiedlicher Thematiken letztendlich gegenseitig ergänzen. Darüber hinaus identifiziert Kadi in Miskawaihs Schriften dessen entschiedene Selbstzuschreibung zu den *ḥāṣṣa*, welche eine den *‘amma* diametral entgegengesetzte Macht- und Bildungselite bilden.

STEFFEN STELZER wirft in seinem Beitrag „*Où est le Bonheur? Searching for Miskawayh*“ die Frage nach der grundsätzlichen Zielrichtung in Miskawaihs Denken auf. Im Mittelpunkt steht dabei nicht die Antwort auf diese Frage als solche, sondern zunächst die Bedeutungsverschiebungen, die ein philosophischer Text durch Übersetzungen erfahren kann. Diese Frage stellt sich, da das moderne Verständnis von Miskawaihs *Tahdīb al-aḥlāq* dieses Werk in einer Ethik-Tradition positioniert, die von der griechischen Antike bis in die Gegenwart reicht. Anhand von Beispielen aus dieser kulturübergreifenden Tradition, in denen Namen wie Sokrates, Aristoteles, Kant und Nietzsche sowie Arendt, Arkoun und Kermani genannt werden, fragt der Beitrag im Weiteren theseartig nach dem

Sinn und Zweck einer solchen Ethik sowie der Bedeutung von Glück speziell mit Blick auf den Islam.

In „Ethics as Likeness to God in Miskawayh: An Overlooked Tradition“ richtet HANS DAIBER den Fokus auf das Zusammenspiel platonischer, aristotelischer und neuplatonischer Einflüsse in Miskawaihs Ethik. Im Mittelpunkt des Beitrages stehen Miskawaihs Gedanken über die menschliche Seele, die sich unter anderem bis hin zu Debatten zwischen alexandrinischen Philosophen im 3. Jahrhundert zurückführen lassen. Eine besondere Rolle scheint dabei dem neuplatonischen Philosophen Iamblichos von Chalkis zuzukommen. Anhand eines Vergleichs zwischen Miskawaihs Schriften und dem in einer arabischen Übersetzung erhaltenen Kommentar des Iamblichos zu den pseudo-pythagoreischen *Goldenen Versen* zeichnet Daiber Miskawaihs Rezeption neuplatonischer Gedanken nach und zeigt auf, an welchen Stellen er sich bewusst auf andere Traditionen bezieht.

YASSIR EL JAMOUHI befasst sich in „Diversität und Bildungsdiskurs im klassischen Islam: Miskawaihs Rezeption von Brysons *Oikonomikos*“ mit Miskawaihs Oeuvre als einem Beispiel für die weitläufige Rezeption des bestehenden intellektuellen Erbes durch muslimische Philosophen in der klassischen Periode des Islams. In einer Fallstudie zu Miskawaihs Adaption antiker griechischer Bildungstheorien untersucht er Miskawaihs Rezeption der in Brysons *Oikonomikos* enthaltenen Gedanken zur Knabenerziehung durch einen Vergleich des *Tahdīb al-ahlāq* mit einer arabischen Übersetzung von Brysons griechischem Text. El Jamouhis Analyse verdeutlicht sowohl die thematische Selektion und Erweiterung des von Bryson entworfenen pädagogischen Programms durch Miskawaih als auch die unterschiedlichen sprachlichen Modifikationen, die Miskawaih nutzt, um Brysons Text lexikalisch und inhaltlich seiner Konzeption von Bildung im islamischen Kontext anzupassen.

In ihrem Beitrag „Late Antique Philosophical Education, Miskawayh, and Paul the Persian: On the Division and the Ranks of Philosophy“ rekonstruiert ELVIRA WAKELNIG den Einfluss spätantiker Prolegomena auf den philosophischen und pädagogischen Diskurs zu Miskawaihs Lebzeiten. Entstanden als Einführungswerke für das Studium der Philosophie, erfreuten sich die Prolegomena seit der Spätantike großer Beliebtheit. Das von ihnen vermittelte Verständnis von den Inhalten und Zielen der Philosophie findet sich bei Miskawaih – so wie bei zahlreichen muslimischen Philosophen vor und nach ihm – wieder. Ein Beispiel für diesen Einfluss liefert Wakelnig durch ihre Betrachtung des Verständnisses vom Wissen über Gott und das Intelligible bei Miskawaih und seinem Zeitgenossen al-Isfizārī. Weitere Hinweise bezieht Wakelnig aus der Analyse eines Textes, der Paul dem Perser (Paulus Persa), einem spätantiken christlichen Theologen und Philosophen, zugerechnet wird und der sowohl von al-Fārābī als auch von Miskawaih rezipiert wurde.

Unter dem Titel „Lehrhafte sprachliche Bilder der Antike für die dreigeteilte Seele bei Miskawaih und Ibn Sinā“ untersucht DOROTHEE PIELOW die Verwendung der Seelenlehre von Platon und Aristoteles durch zwei namhafte muslimische Philosophen des 4./10. und Anfang des 5./11. Jahrhunderts als Beispiel für das Nachleben antiker Sprachbilder im Islam. Sowohl Miskawaih als auch Ibn Sinā greifen das Bild der dreigeteilten Seele in ihren Gedanken zur menschlichen Psyche auf. In ihrer Analyse geht Pielow insbesondere der pädagogischen Funktion dieser Metapher in den Werken auf den Grund. Dabei kommt sie zu dem Schluss, dass für Miskawaih und Ibn Sinā die Konzeption der „dreigeteilten Seele“ eine grundlegende Rolle in der Erziehung und der Verfeinerung von Charaktereigenschaften spielte: sie spiegelt zudem die innere Zerrissenheit des Menschen im Spannungsfeld von Gut und Böse wider und beschreibt die Vernunft als entscheidenden Wegweiser zur Erlangung der Glückseligkeit.

CHRISTIAN MAUDER widmet sich in „Between Religious Pluralism and Confessional Identity: The Ethical Writings of Miskawayh’s Teacher Yaḥyā ibn ‘Adī“ der bislang nicht eindeutig geklärten Beziehung zwischen den Schriften Miskawaihs und denen seines christlichen Lehrers Yaḥyā ibn ‘Adī (gest. 363/974). Mauder geht hierbei der Frage nach, warum Miskawaih ein Werk mit dem gleichen Titel wie das seines Lehrers, *Tahdīb al-aḥlāq*, verfasste, ohne diesen dort zu nennen bzw. darin auf diesen Bezug zu nehmen. Mauders Analyse von Yaḥyā ibn ‘Adīs ethischen Hauptwerken, *Die Läuterung der Sitten* und *Die Abhandlung über Enthaltbarkeit*, macht dabei eine inhärente Spannung deutlich, welche die Ethiklehre dieses auf Arabisch schreibenden christlichen Philosophen ausmacht. Danach scheinen die Gedanken Yaḥyā ibn ‘Adī gleichzeitig zu zwei Diskurssträngen beigetragen zu haben: einem religiös-pluralistischen und einem die westsyrisch-christliche Identität bewahrenden. Der tiefgehende Einfluss, den die Spannung zwischen diesen beiden Argumentationsfeldern in Yaḥyā ibn ‘Adīs Schriften auf Miskawaihs Rezeption dieser ausübte, macht die Bedeutung der Werke Yaḥyā ibn ‘Adī für Miskawaihs Schaffen im interreligiösen Kontext seiner Zeit deutlich.

UTE PIETRUSCHKAS „The *Tahdīb al-akhlāq* Attributed to Yaḥyā b. ‘Adī: The Early Manuscript Tradition Revisited“ unternimmt dann einen detaillierten Vergleich von Miskawaihs gleichnamigem Werk mit dem seines christlichen Lehrers Yaḥyā b. ‘Adī. Pietruschkas Studie basiert auf einer Analyse der ältesten erhaltenen Manuskripte von Yaḥyā b. ‘Adīs Buch über *Die Läuterung der Sitten*. Dabei stehen besonders die Rolle des Werkes im erweiterten Kontext ethischer Abhandlungen sowie die Frage nach der umstrittenen Autorenschaft Yaḥyā b. ‘Adī im Mittelpunkt der Untersuchung. Der Vergleich von Inhalten und Textpassagen, die sich in den beiden gleichnamigen Werken finden, wirft ein neues Licht auf das multireligiöse und vielsprachige Bagdad im 4./10. Jahrhundert.

MAXIM YOSEFIS „The Quest for Divine Guidance as Intercultural Educational Discourse: An Inquiry into Saadia Gaon’s and Miskawayh’s Ethics“ betritt Neu-

land insofern, als er einen Vergleich zwischen den ethischen Auffassungen Miskawaihs und jenen des einflussreichen jüdischen Theologen, Philosophen und Philologen Saadia Gaon (Sa'adyā Ben Yōsēf; gest. 924 in Bagdad) unternimmt. Im Fokus steht dabei die Frage, ob sich angesichts bestimmter Parallelen zwischen den Ansichten dieser beiden einflussreichen Ethiker zum religiösen Gesetz, zur Vernunft und zur Offenbarung (un-)mittelbare Einflüsse Saadias auf das Denken und Schreiben Miskawaihs – oder ggf. gemeinsame Quellen – nachweisen lassen. Yosefi geht dabei zwei Hypothesen nach: zum einen der Möglichkeit, dass Saadias Ideen Miskawaih über dessen christlichen Lehrer, den bereits genannten Yahyā b. 'Adī, erreicht haben könnten (letzterer war ein Zeitgenosse Saadias und stand in Bagdad im wissenschaftlichen Austausch auch mit jüdischen Gelehrten); und zum anderen der Möglichkeit, dass Miskawaih seine ethischen Vorstellungen aus einem „interkulturellen Pool von Ideen“ schöpfte, zu dem neben muslimischen auch jüdische und christliche rationale Gelehrte entscheidend beitrugen.

Einem innermuslimischen Diskurs widmet sich MAHMOUD HAGGAG in seinem Beitrag „Zur Rezeption von Koran und Scharia in Miskawaihs Bildungsdiskurs: Eine Studie anhand des Werkes *al-Hawāmil wa-š-šawāmil*“. Haggag analysiert hierbei diesen interessanten Text, der – wie oben schon vermerkt – aus Fragen besteht, welche at-Tauḥīdī seinem Gelehrtenkollegen Miskawaih offenbar schriftlich übermittelt hatte, und den Antworten, die Miskawaih darauf gab. Haggag untersucht zunächst, in welcher Weise und in welchem Kontext Koran- und Schariabezüge in *al-Hawāmil wa-š-šawāmil* zur Verwendung kommen. Im Weiteren beleuchtet er, wie Miskawaih in seinen Antworten auf den Koran und die Scharia verweist und welche Rolle der Vernunft in Fällen zukommt, in denen Uneinigkeit unter den Rechtsgelehrten in den behandelten Themen besteht. Schließlich widmet sich Haggag dem wechselseitigen Verhältnis von Ethik, Vernunft und Scharia. Er stellt abschließend fest, dass at-Tauḥīdīs konzise, gleichwohl bemerkenswert inspirierende Fragen gewissermaßen gedankliche Vorlagen für Miskawaihs tiefgreifende philosophische Antworten boten.

In „Miskawayh's (Re-)Framing of Wisdom as Perennial and Universal in *Jāwīdhān Khiradh*“ analysiert LUTZ RICHTER-BERNBURG Miskawaihs Verwendung von Apophthegmata zur praktischen Veranschaulichung seiner Ethiklehre. Richter-Bernburgs Beitrag geht der Frage nach, welche Strategien Miskawaih einsetzt, um die effektive Vermittlung seiner Ideen sicherzustellen und zugleich deren historisch-philosophische Bedeutung zu erhöhen. Eine besondere Funktion kommt hier einer bestimmten Quelle Miskawaihs zu, der als *Jāwīdhān Khiradh* (*Ewige Weisheit*) bekannten Sammlung von Weisheitssprüchen, und deren Charakterisierung als zeitloses und universell gültiges Wissen. Wie Richter-Bernburg zeigt, versucht Miskawaih durch die Zuschreibung dieser Weisheitssprüche an den iranischen mythischen Urkönig und Traditionsgründer Hōshang, deren Inhalt als Essenz eines unwandelbaren Menschheitswissens darzustellen.

In seinem Beitrag „An Art That is Learned and Acquired: Human Happiness in Miskawayh’s *Tartīb al-sa’ādāt*“ widmet sich ALI RIDA K. RIZEK dem Konzept der Glückseligkeit (*sa’āda*), welches in Miskawaihs früherer philosophischer Abhandlung, *Tartīb as-sa’ādāt wa-manāzil al-‘ulūm* (auch bekannt als *Kitāb as-Sa’āda*) behandelt wird. Zu Beginn dieser Studie beleuchtet Rizek Miskawaihs Darstellung der verschiedenen Grade der Glückseligkeit bis hin zur ultimativen Glückseligkeit (*as-sa’āda al-quṣwā*). Dabei verortet Rizek das *Tartīb as-sa’ādāt wa-manāzil al-‘ulūm* im arabisch-islamischen Kontext in einer größeren philosophischen Debatte zur Glückseligkeit. Er tut dies durch einen Vergleich des Werkes mit anderen einschlägigen Texten, die möglicherweise einen Einfluss auf Miskawaihs Gedanken zu dieser Thematik ausgeübt haben. Von besonderem Interesse sind dabei die inhaltlichen und terminologischen Übereinstimmungen, die Rizeks minutiöser Vergleich von Miskawaihs Werk mit al-Fārābīs *Risālat at-tanbīh ‘alā sabīl as-sa’āda* zu Tage fördert.

In „Virtue and the Law in al-Ghazālī’s Ethics“ widmet sich SOPHIA VASALOU der Rezeption von Miskawaihs pädagogischer Theorie zur wechselseitigen Beziehung von Tugend und religiösem Gesetz durch den einflussreichen Theologen und Mystiker al-Ġazālī (gest. 505/1111). Dabei geht es um die Frage, ob gewisse Charaktereigenschaften als wünschenswerte Tugenden gelten, da diese die Menschen befähigen, das Gesetz zu befolgen, oder ob vielmehr der Wert gesetzlicher Vorschriften darin liegt, dass diese den Menschen den Erwerb solcher Eigenschaften sowie eine spirituelle Entfaltung ermöglichen. Ausgehend von einigen Passagen aus al-Ġazālīs Opus Magnum *Die Wiederbelebung der Wissenschaften von der Religion*, in denen al-Ġazālī den Wert einer Handlung anhand der daraus resultierenden Charakterbildung misst, argumentiert Vasalou für Letzteres.

Zum Abschluss dieses thematischen Tableaus untersucht KAOUTHER KAROUÏ in „The Theory of Justice between the Humanism of the Classical Muslim Thinker Miskawayh and the Contemporary Thought Project of Mohammed Arkoun“ den Beitrag Arkouns zum Verständnis des philosophischen Humanismus in Miskawaihs Gerechtigkeitskonzept. Im Zuge einer Neubewertung der islamischen Ideengeschichte interpretierte Arkoun Miskawaihs Synthese der platonischen und der aristotelischen Gerechtigkeitsdefinition als ein humanistisches Konzept. Ausgehend von Arkouns vielbeachteter Arbeit über den arabischen Humanismus des 3./9. und 4./10. Jahrhunderts zeichnet Karouï das Bild Miskawaihs als einem führenden Gelehrten der islamischen Ethik. Sie zeigt im Weiteren auf, wie Arkoun vor diesem Hintergrund zu einer Neuinterpretation der islamischen Quellen und Doktrinen mit Blick auf die Herausforderungen der Gegenwart ermutigt.

Mit diesen thematischen Ausblicken hoffen wir, die Neugierde der geeigneten Leserinnen und Leser auf die nun folgenden Sachbeiträge geweckt zu haben. Wir

wünschen eine gewinnbringende Lektüre des Bandes und, um noch einmal Miskawaih selbst zu Wort kommen zu lassen:

... أن تجد بها من الحكمة ضالتك ومن العلم بغيتك وطلبتك ففضلي بعد الظفر منها إلى برد اليقين  
فيها إن شاء الله.

... dass Du darin das findest, was Du an Weisheit suchst und an Wissen erstrebst, sodass Du – nachdem Du dieses verinnerlicht hast – das Vergnügen der Gewissheit genießen wirst, so Gott will.<sup>119</sup>

## Bibliographie

### Quellen

- al-Amīn, Muḥsin: *A'yān aš-š'ā*, hg. von Ḥasan al-Amīn (12 Bde.; Beirut: Dār at-Ta'āruḥ, 1983).
- Davānī, Ġalāl od-Dīn: *Practical Philosophy of the Muhammadan People*. Aḥlāq-i Ġalālī, *Exhibited in its Professed Connexion with the European, so as to Render either an Introduction to the Other, Being a Translation of the Akhlāk-i Jalāly ...* Lawāmi' al-išrāq fī makārim al-aḥlāq, übers. von William Francis Thompson (London: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1839).
- al-Ḥwānsārī, Muḥammad Bāqir: *Rawḍāt al-ġannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa-s-sādāt* (8 Bde.; Teheran: Maktabat Ismā'īlyān, 1390/1970).
- Ibn Ḥallikān, Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm: *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary (Wafayāt al-a'yān)*, übers. von Mac Guckin de Slane (4 Bde.; Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1871).
- : *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' az-zamān*, hg. von Iḥsān 'Abbās (8 Bde.; Beirut: Dār Ṣādir, 1977).
- Iḥwān aš-Ṣafā': *Rasā'il Iḥwān aš-Ṣafā' wa-ḥillān al-wafā'*. I. *al-Qism ar-riyāḍī*, II. *al-Ġusmānīyāt aṭ-ṭabīyāt*. III. *al-Ġusmānīyāt aṭ-ṭabīyāt wa-n-nafsānīyāt al-'aqliyāt*. IV. *al-'Ulūm an-nāmūsiya al-ilāhiya wa-š-šarīya ad-dīniya* (4 Bde., Beirut: Dār Ṣādir/Dār Bairūt, 1376/1957).
- al-Mantiqī, Abū Sulaimān as-Siġistānī: *Šiwān al-ḥikma*, hg. von 'Abd ar-Raḥmān Badawī (Teheran: Bonyad-e Farhang-e Iran, 1974).
- al-Miqdādī, Faiṣal Ibrāhīm: *Drāmā a'lām al-'arab wa-masraḥīyāt uḥrā* (Amman: Mu'asasat al-Warrāq, 2003).
- Miskawaih, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad: *An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice or Riṣāla fī māhiyat al-'adl li-Miskawaih*, Edited with Notes, Annotations, English Translation and an Introduction, hg. und übers. von Mohammad Shabbir Khan (Leiden: Brill, 1964).
- : *al-Fauz* (Ms. Istanbul, Süleymaniye, Esad Efendi 1933) 187r–236r.
- : *al-Fauz al-Aṣghar in Islam and Christian Theology: A Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, übers. von James W. Sweetman (London: Lutterworth Press, 1945).

<sup>119</sup> At-Tauḥīdī/Miskawaih, *al-Hawāmīl* (Ed. Orfali/Pomerantz) 2019: i, 4–5, Nr. 0.6.

- : *al-Fauz al-aşğar* (Beirut: [k. A.], [1319/[1901]]).
- : *al-Ḥikmat al-khālīdah or Jāwīdān-khīrad* (Perennial Philosophy), übers. von Alma Giese, in Seyyid Hossein Nasr/Mehdi Aminrazavi (Hgg.) (1999): *An Anthology of Philosophy in Persia. I. From Zoroaster to 'Umar Khayyam* (London/New York: I. B. Taurus).
- : *al-Ḥikma al-ḥālīdah; Jāwīdān khīrad*, hg. von 'Abd ar-Raḥmān Badawī (Teheran: Intiṣārāt-i Dānişgāh-i Tihrān, 1377/1957).
- : *Jāwīdān Khīrad. Al-Ḥikma al-khālīdah*, hg. von 'Abd ar-Raḥmān Badawī (Kairo: Maktabat an-Nahḍa al-Miṣriyya, 1952).
- : *Le petit livre du salut al-Fauz al-aşğar*, übers. von Roger Arnaldez (Tunis: Maison Arabe du Livre, 1987).
- : *as-Sa'āda li-Ibn Miskawaih fī falsafat al-aḥlāq*, hg. von 'Alī aṭ-Ṭūbġī as-Suyūṭī ([Kairo]: al-Maṭba'a al-'Arabiya bi-Miṣr, 1928).
- : *Tahdhīb al-aḥlāq*, hg. von Constantine K. Zurayk (Beirut: al-Ġāmi'a al-Amīrikīya, 1966).
- : *Tahdhīb al-Akhlāq or The Refinement of Character. A Translation from the Arabic of Aḥmad Ibn Muḥammad Miskawaih's Tahdhīb al-Akhlāq*, übers. von Constantine K. Zurayk (Beirut: American University of Beirut, 1968).
- : *Ṭağārib al-umam wa-ta'āqub al-himam*, hg. von Sayyid Kasrawī Ḥasan (7 Bde.; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2002).
- : *Tajārib al-umam. The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, übers. von Henry F. Amedroz/David S. Margoliouth (6 Bde.; Oxford: Blackwell, 1920–1921).
- : *Traite d'Ethique. Traduction française avec introduction et notes par Mohammed Arkoun* (Damaskus: Institut français du Proche-Orient, 1969/<sup>2</sup>2010).
- Paret, Rudi (Übers.): *Der Koran* (10. Aufl.; Stuttgart: Kohlhammer, 2007).
- al-Qiṭṭī, Ġamāl ad-Dīn: *Iḥbār al-'ulamā' bi-aḥbār al-ḥukamā'*, kommentiert von Ibrāhīm Šams ad-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiya, 2005).
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad Ibn Ġarīr: *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, hg. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (10 Bde.; Kairo: Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, <sup>1</sup>1966–1967).
- at-Tauḥīdī, Abū Ḥaiyān: *al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, hg. von Aḥmad Amīn/Aḥmad al-Zayn (3 Bde.; [London]: Hindawi Foundation C. I.C., 2019).
- : *al-Muqābasāt li-Abī Ḥaiyān at-Tauḥīdī*, hg. von Ḥasan as-Sandūbī ([Kairo]: al-Maṭba'a ar-Raḥmāniya bi-Miṣr, <sup>1</sup>1929).
- at-Tauḥīdī, Abū Ḥaiyān/Miskawaih, Abū 'Alī: *Abū Ḥaiyān al-Tawḥīdī and Abū 'Alī Miskawayh: The Philosopher Responds. An Intellectual Correspondence from the Tenth Century*, hg. von Bilal Orfali/Maurice A. Pomerantz, übers. von Sophia Vasalou and James E. Montgomery (2 Bde.; Library of Arabic Literature 2; New York: New York University Press, 2019).
- : *al-Hawāmil wa-š-šawāmil li-Abī Ḥaiyān at-Tauḥīdī wa-Miskawaih*, hg. von Aḥmad Amīn/as-Sayyid Aḥmad Saqr (Kairo: al-Hai'a al-'Āmma li-Quṣūr at-Ṭaqāfa, 1951).
- aṭ-Ṭūsī, Naṣīr ad-Dīn Muḥammad b. Muḥammad: *The Nasirean Ethics*, hg. und übers. von George M. Wickens (Routledge Library Editions Iran 23; London: Routledge, 2011).
- at-Tustarī, Nūrullah al-Mar'aṣī: *Mağālīs al-mu'minīn*, hg. von Muḥammad Šu'a' Fāḥir (4 Bde.; [k. A.]: Dār Hišām, [k. A.]).
- Yāqūt, b. 'Abdallāh ar-Rūmī: *Kitāb Iršād al-arīb ilā ma'rīfat al-adīb al-mar'uf bi-Mu'ğam al-udabā' wa-ṭabaqāt al-udabā'*, or *Dictionary of Learned Men of Yāqūt*, hg. von Davin Samuel Margoliouth (E. J.W. Gibb Memorial Series 6; 7 Bde.; Leiden/London: Brill, 1907–1926).

- : *Kitāb Muḡam al-buldān. Jacut's geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg und Paris auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, hg. von Ferdinand Wüstenfeld (6 Bde.; Leipzig: Brockhaus, 1866). (Nachdruck 1994: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science; Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe Universität).
- Zaidān, Yūsuf: *Fardaqañ. Itiqāl aš-Šaiḥ ar-Raṭs* (Kairo: Dār aš-Šurūq, 2012).

### Studien

- Abraham, Matthew (2007): „Introduction. Edward Said and After: Toward a New Humanism“, *Cultural Critique* 67, 1–12.
- Adamson, Peter (2007): „Miskawayh's Psychology“, in Peter Adamson (Hg.): *Classical Arabic Philosophy. Sources and Reception* (London: The Warburg Institute) 39–54.
- (2015): „Miskawayh on Pleasure“, *ASP* 25, 199–223.
- (2016): „Ethik als Medizin in der arabischen Tradition“, in Idris Nassery/Jochen Schmidt (Hgg.): *Moralische Vortrefflichkeit in der pluralen Gesellschaft. Tugendethik aus philosophischer, christlicher und muslimischer Perspektive* (Beiträge zur Komparativen Theologie 25; Paderborn: Schöningh) 65–90.
- Afsaruddin, Asma/Zahniser, A. H. Mathias (Hgg.) (1997): *Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns).
- Arkoun, Mohammed (1961a): „L'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, d'après le Kitāb al-Hawāmil wal-Šawāmil“, *SI* 14, 73–108.
- (1961b): „L'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, d'après le Kitāb al-Hawāmil wal-Šawāmil. II. Miskawayh, ou l'humaniste serein: Analyse des *Šawāmil* (suite et fin)“, *SI* 15, 63–87.
- (1961–1962): „Deux épîtres de Miskawayh (Mort en 421/1030), édition avec introduction et notes“, *BEO* 17, 7–74.
- (1970): *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle. Miskawayh (320/325–421) = (932/936–1030), philosophe et historien* (Paris: Vrin).
- (1976): „Introduction à la lecture du Kitāb Jâvidân Khirad“, in Ibn-i Miskawayh: *Jâvidân Khirad*, persische Übers. von Taqî ad-Dîn M. Shûstari, hg. von Behrûz Tharvatiyân, eingeleitet von Mohammed Arkoun (Teheran: Institute of Islamic Studies, McGill, Tehran Branch) 1–24.
- (1982): *L'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle. Miskawayh, philosophe et historien* (Paris: Vrin).
- (2001): „Ethics and History according to the Tajârib al-Umam of Miskawaih“, *Islamic Culture* 75, 1–40.
- (2012a): „Vicissitudes of Ethics in Islamic Thought“, in Stefan Reichmuth u. a. (Hgg.): *Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges* (Göttingen: V&R unipress/National Taiwan University Press) 61–86.
- (2012b): „Miskawayh“, *EI<sup>2</sup> Online*, [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_5235](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5235) (letzter Aufruf am 16. Juli 2020).
- Asad, Talal (2017): *Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne*, aus dem Amerikanischen übers. v. Uwe Hebekus (Paderborn: Konstanz University Press).

- al-‘Aẓm, Šādiq Ğalāl (2005): *Islam und säkularer Humanismus*, übers. von Alexandra Riebe, hg. von Eilert Herms (Tübingen: Mohr Siebeck).
- (2014): *Is Islam Secularizable? Challenging Political and Religious Taboos* (Berlin: Gerlach Press).
- Badawi, Abdurrahman (1956): „L’Humanisme dans la pensée arabe“, *SI* 6, 67–100.
- (1963): „Miskawaih“, in Mian M. Sharif (Hg.): *A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Bd. i (Wiesbaden: Harrassowitz) 469–479.
- Balnuss, Jörg (2017): „Zwischen Frieden, Gerechtigkeit und Glück im islamischen Religionsunterricht“, in Ulrike Graf u. a. (Hgg.): *Werte leben lernen. Gerechtigkeit – Frieden – Glück* (Göttingen: V&R unipress/National Taiwan University Press) 233–244.
- Bauer, Thomas (2011): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: Verlag der Weltreligionen).
- Bergé, Marc (1979): *Pour un humanisme vécu. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d’un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l’époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IVe/Xe siècle (entre 310/922 et 320/932–414/1023)* (Damascus: Institut Français de Damas).
- Biesterfeldt, Hans Hinrich (2003): „Hellenistische Wissenschaften und arabisch-islamische Kultur“, in Jürgen Dummer/Meinolf Vielberg (Hgg.): *Leitbild Wissenschaft?* (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 8; Stuttgart: Steiner) 9–37.
- Bin Omar, Mohammed Nasir (2017): „An Analysis of the Life and Works of the Great Muslim Moralist, Miskawayh (d. 1030)“, *Science International* 29, 453–458.
- de Blois, François (1995): „Šābi“, *EI*<sup>2</sup> viii, 672–675.
- Boisard, Marcel A. (1979): *L’humanisme de l’Islam* (Paris: Albin Michel).
- Bürgel, Christoph/Mottahedeh, Roy (1988): „‘Azod-al-Dawla, Abū Šojā’ Fannā Ḳosrow“, *Elr Online* III/3, 265–269, <http://www.iranicaonline.org/articles/azod-al-dawla-abu-soja> (letzter Aufruf am 03. August 2020).
- (2016): *Ärztliches Leben und Denken im Mittelalter* (Leiden: Brill).
- Busse, Heribert (1969, Nachdr. 2004): *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Irak (945–1055)* (Unveränderter Nachdruck 2004; Würzburg: Ergon).
- (1975): „Iran under the Buyids“, in Richard N. Frye (Hg.): *The Cambridge History of Iran, Bd. iv* (Cambridge: Cambridge University Press) 250–304.
- Carter, Michael (1997a): „Humanism and the Language Sciences in Medieval Islam“, in Asma Afsaruddin/A. H. Mathias Zahniser (Hgg.) (1997): *Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns).
- (1997b): „Sībawayhi“, *EI*<sup>2</sup> ix, 524–531.
- Daiber, Hans (1984): „Der *Šiwān al-ḥikma* und Abū Sulaimān al-Mantīqī as-Siġistānī in der Forschung“, *Arabica* 31/1, 36–68.
- (1991): „Griechische Ethik in islamischem Gewande. Das Beispiel von Rāġib al-Iṣfahānī (11. Jh.)“, in Burkhard Mojsisch/Olaf Pluta (Hgg.): *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, Bd. i (Amsterdam: B. R. Grüner Publishing Company) 181–192.
- (2008): *Islamisches Denken im Dialog der Kulturen. Innovation und Vermittlung zwischen Antike und Mittelalter* (Sarajevo: Kult).
- (2013): „Humanism: A Tradition Common to both Islam and Europe“, *Filozofija i Društvo* 24, 293–310.

- El Jamouhi, Yassir (2019): „Die Rezeption der Unsterblichkeitslehre des Aristoteles in Miskawaihs *Tahdīb al-Aḥlāq*“, in Antonino Pellitteri u. a. (Hgg.): *Re-defining a Space of Encounter. Islam and Mediterranean. Identity, Alterity and Interactions* (Leuven u. a.: Peeters) 427–437.
- (2020): „Educational Discourse in Classical Islam. A Case Study of Miskawayh’s (d. 421/1030) *Tahdhib al-akhlāq*“, in Sebastian Günther (Hg.): *Knowledge and Education in Classical Islam*, Bd. i (Leiden: Brill) 200–222.
- Emami, Abu’l-Qassem/Umar, Suheyl (2008): „Abū ‘Alī Miskawayh“, *Encyclopaedia Islamica Online*, [http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831\\_ista\\_COM\\_0040](http://dx.doi.org/10.1163/1875-9831_ista_COM_0040) (letzter Aufruf am 25. März 2020).
- Endress, Gerhard (2012): „Antike Ethik-Tradition für die islamische Gesellschaft. Abū ‘Alī Miskawaih“, in Ulrich Rudolph (Hg.), unter Mitarbeit von Renate Würsch: *Philosophie der islamischen Welt*. I. 8.–10. Jahrhundert (Grundriss der Geschichte der Philosophie; Basel: Schwabe) 210–238.
- (2014): „Platonic Ethics and the Aristotelian Encyclopaedia, the Arabic Aristotle and his Readers in Court and Chancellery“, in Elisa Coda/Cecilia Martini Bonadeo (Hgg.): *De l’antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche* (Paris: Vrin) 465–490.
- (2017): „Ancient Ethical Traditions for Islamic Society: Abū ‘Alī Miskawaih“, in Ulrich Rudolph/Rotraud Hansberger/Peter Adamson (Hgg.): *Philosophy in the Islamic World. 8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> Centuries*; English translation by Rotraud Hansberger (Leiden: Brill) 304–344.
- Fakhry, Majid (1970): „Miskawaih“, in Majid Fakhry (Hg.): *A History of Islamic Philosophy* (New York u. a.: Columbia University Press) 209–216.
- (1994): *Ethical Theories in Islam* (Second, expanded edition; Islamic Philosophy, Theology and Science 8; Leiden: Brill 1994).
- (1998): „Ethics in Islamic Philosophy“, *REP* iii, 438–442.
- Forschner, Maximilian (2016): „Die Kardinaltugenden als Systematisierungsschlüsse angewandter Ethik in den tugendethischen Konzepten Platons und der Stoa“, in Markus Vogt/Wilhelm Korff (Hgg.): *Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff* (Freiburg im Breisgau: Herder) 311–331.
- al-Ġābirī, Muḥammad ‘Ābid (2001): *Naqd al-‘aql al-‘arabī*. IV. *Al-‘aql al-ahlāqī al-‘arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīya).
- Gamāl al-Dīn, Nadia (1994): „Miskawayh (A. H. 320–421/A. D. 932–1030)“, *Prospects: Quarterly Review of Comparative Education* 24/1–2, 131–152.
- Gardet, Louis, (1962): „Towards a Renewal of Islamic Humanism“, *IS* 1/4, 25–39.
- Ghabin, Ahmad (1997): „Šinā‘a“, *El<sup>2</sup>* ix, 625–629.
- Gigon, Olof (1973): „Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles“, *Museum Helveticum* 30/2, 65–87.
- Goodman, Lenn E. (1997, 2005): „Morals and Society in Islamic Philosophy“, in Brian Carr/Indira Mahalingam (Hgg.): *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy* (London/New York: Routledge) 907–928.
- (2003): *Islamic Humanism* (Oxford: Oxford University Press).
- Green, Arnold H. (Hg.) (1984): *In Quest of an Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi* (Cairo: American University in Cairo Press).

- Günther, Sebastian (2005): „Introduction“, in Sebastian Günther (Hg.): *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam* (Leiden: Brill) xv–xxxiii.
- (2015): „Auf der Suche nach dem Elixier der Glückseligkeit. Konzeptionen rationaler und spiritueller Bildung im Klassischen Islam“, in Peter Gemeinhardt/Tobias Georges (Hgg.): *Theologie und Bildung im Mittelalter* (Archa Verbi. Subsidia 13; Münster: Aschendorff) 111–128.
  - (2016): „Bildung und Ethik Islam“, in Rainer Brunner (Hg.): *Einheit und Vielfalt einer Weltreligion* (Stuttgart: Kohlhammer) 210–236.
  - (2020): „Islamic Education, Its Culture, Contents and Methods: An Introduction“, in Sebastian Günther (Hg.): *Knowledge and Education in Classical Islam. Religious Learning between Continuity and Change*, Bd. i (Islamic History and Civilization 172; 2 Bde., Leiden: Brill) 1–39.
- Gutas, Dimitri (1998): *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2<sup>nd</sup>–4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> Centuries)* (London/New York: Routledge).
- Habib, Irfan (1993): „Medieval Popular Monotheism and Its Humanism. The Historical Setting“, *Social Scientist* 21/3 u. 4, 78–88.
- Hafner, Albert (1849): *Die Lehre von den Kardinaltugenden bei Platon und in der stoischen Schule. Nach den Quellen verglichen* (Zürich: Orell, Füssli und Comp.).
- Hakim, Khalifah A. (1963): „Jalāl al-Dīn Rūmī“, in Mian M. Sharif (Hg.): *A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, Bd. ii (Wiesbaden: Harrassowitz) 820–839.
- Heinrichs, Wolfhart (1990): *Orientalisches Mittelalter* (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 5; Wiebelsheim: Aula).
- Hendrich, Geert (2011): *Arabisch-Islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart* (Frankfurt am Main: Campus).
- Henning, Walter Bruno (1956): „Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitsschriften“, *ZDMG* 106/1, 73–77.
- Key, Alexander (2005): „The Applicability of the Term ‚Humanism‘ to Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī“, *SI* 100/101, 71–112.
- (2012): *A Linguistic Frame of Mind. Ar-Rāḡib al-Isfahānī and What It Meant to be Ambiguous* (Doctoral dissertation; Harvard).
- Khaddouri, Majid (1984): *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: John Hopkins University Press).
- Khalidi, Tarif (1994): *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Khan, Muhammad S. (1962): „An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice“, *ZDMG* 112/2, 309–318.
- (1980): *Studies in Miskawayh’s Contemporary History* (Chicago: University Microfilms International for the Center for Middle Eastern Studies).
- Klein-Franke, Felix (1996): „Al-Kindī“, in Seyyed Hossein Nasr/Oliver Leaman (Hgg.): *History of Islamic Philosophy* (Routledge History of World Philosophies 1.2; London/New York: Routledge) 308–333.
- Kobusch, Theo (Hg.) (2011): *Geschichte der Philosophie. V. Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters* (München: Beck).
- Kraemer, Joel L. (1984): „Humanism in the Renaissance of Islam. A Preliminary Study“, *JAOS* 104/1, 135–164.

- (1986, <sup>2</sup>1992): *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden/Köln: Brill).
- Kühnel, Ernst (1956): „Die Kunst Persiens unter den Buyiden“, *ZDMG* 106/1, 78–92.
- Landauer, Samuel (1875): „Die Psychologie des Ibn Sīnā“, *ZDMG* 39, 335–418.
- Lane, Edward William (1863–1893): *An Arabic-English Lexicon. In Eight Parts* (London: Williams and Norgate; Nachdr. 1980: Beirut: Librarie du Liban).
- Leaman, Oliver (1996): „Ibn Miskawayh“, in Seyyed Hossein Nasr/Oliver Leaman (Hgg.): *History of Islamic Philosophy* (Routledge History of World Philosophies 1.2; London/New York: Routledge) 252–257.
- Löbl, Rudolf (1997–2008): *TEXNH: Techne. Untersuchung zur Bedeutung dieses Wortes in der Zeit von Homer bis Aristoteles*. I. *Von Homer bis zu den Sophisten* (1997). II. *Von den Sophisten bis zu Aristoteles* (2003). III. *Die Zeit des Hellenismus* (2008) (Würzburg: Königshausen und Neumann).
- Makdisi, George (1989): „Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West“, *JAOS* 109/2, 175–182.
- (1990): *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- (1997): „Inquiry into the Origins of Humanism“, in Asma Afsaruddin/A. H. Mathias Zahniser (Hgg.): *Humanism, Culture, and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns) 15–26.
- Marcinkowski, Muhammad Ismail (2002): „Rapprochement and Fealty during the Būyids and Early Saljūqs. The Life and Times of Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī“, *IS* 40/2, 273–296.
- Marcotte, Roxanne D. (2012): „Ibn Miskawaih’s Tartīb al-Sa’ādāt (The Order of Happiness)“, in Yithzak Tzvi Langerman (Hg.): *Monotheism & Ethics. Historical and Contemporary Intersections among Judaism, Christianity and Islam* (Studies on the Children of Abraham 2; Leiden: Brill) 142–161.
- Mas, Ruth (2012): „Why Critique?“, *MTSR* 24/4–5, 1–19.
- (2018): „The Modesty of Theory“, in Matt Sheedy (Hg.): *Identity, Politics, and Scholarship. Current Dilemmas in the Study of Religions* (Sheffield: Equinox Publishing) 19–42.
- Mernissi, Fatima (1992): *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, trans. by Mary Jo Lakeland (Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub. Co.).
- Mirsepassi, Ali/Fernée, Tadd Graham (2014): *Islam, Democracy, and Cosmopolitanism. At Home and in the World* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Mohamed, Yasien (1995): „The Ethical Philosophy of al-Rāghib al-Iṣfahānī“, *Journal of Islamic Studies* 6.1 (1995), 51–75.
- (2000): „Greek Thought in Arab Ethics: Miskawayh’s Theory of Justice“, *Phronimon. Journal of the South African Society for Greek Philosophy and the Humanities* 2, 242–259.
- (2006): *The Path to Virtue. The Ethical Philosophy of Al-Rāghib Al-Iṣfahānī. An Annotated Translation with Critical Introduction of Kitāb Al-Dharī’ah ilā Makārim al-Sharī’ah* (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia).
- Muhanna, Elias (2016): „The Scattered and the Gathered. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī’s Infrequently Asked Questions“, in Alireza Korangy u. a. (Hgg.): *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy* (Berlin: De Gruyter) 248–280.
- Müller, Fernando Suárez (2014): „Towards a Synthesis of Humanisms in a Cosmopolitan Age. The Late Philosophy of Edward Said“, *Literature and Theology* 28/4, 476–490.

- Pellat, Charles (2004): „Djāwīdhān K̄hīrad“ [sic], *EI*<sup>2</sup> xii (Suppelement), 263–264.
- al-Qāḍī, Wadād (1981): „K̄itāb Šīwān al-Ḥikma. Structure, Composition, Authorship and Sources“, *Der Islam* 58/1, 87–124.
- Radez, John Peter (2015): *Le Vie est Plus Belle que les Idées. Existentialist Humanism, Inter-subjectivity and Transcendence in the Unified Civic Humanism of Abu 'Ali Ahmad ibn Muhammad ibn Ya'qub Miskawayh* (PhD dissertation; Bloomington: Indiana University).
- Rege, M. P. (1978): „Islam and Humanism?“, *New Quest* 10, 276–278.
- Richter-Bernburg, Lutz (1980): „Amīr-Malik-Shāhānshāh. 'Aḍud ad-Daula's Titulature Re-Examined“, *Iran* 18, 83–102.
- Rosenthal, Franz (1940): „On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World“, *IC* 14, 387–422.
- (1965): *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zürich/Stuttgart: Artemis).
- Sajoo, Aryn B. (1995): „The Islamic Ethos and the Spirit of Humanism“, *IPS* 8/4, 579–596.
- Schöller, Marco (2001): „Zum Begriff des ‚islamischen Humanismus‘“, *ZDMG* 151/2, 275–320.
- Sharif, Mian M. (Hg.) (1963): *A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* (2 Bde.; Wiesbaden: Harrassowitz).
- Stelzer, Steffen A. J. (2008): „Ethics“, in Tim Winter (Hg.): *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology* (Cambridge: Cambridge University Press) 161–179.
- Streitböcker, Wolfgang (2013): *TEXNH – Techne. Eine anwendungsorientierte terminologische Analyse dieses Wortes* (Würzburg: Königshausen und Neumann).
- Tibi, Bassam (2009): „Bridging the Heterogeneity of Civilizations. Reviving the Grammar of Islamic Humanism“, *Theoria. A Journal of Social and Political Theory* 56/120, 65–80.
- (2012): „Islamic Humanism vs. Islamism. Cross-Civilizational Bridging“, *Soundings. An Interdisciplinary Journal* 95/3, 230–254.
- Topkara, Ufuk (2018): *Umriss einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters* (Wiesbaden: J. B. Metzler).
- Ullmann, Manfred (2011, 2012): *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung* (2 Bde.; Wiesbaden: Harrassowitz).
- Vatikiotis, Panayiotis J. (1957): „Muḥammad 'Abduh and the Quest for a Muslim Humanism“, *Arabica* 4/1, 55–72.
- Versteegh, Kees (1997): *Landmarks in Linguistic Thought. III. The Arabic Linguistic Tradition* (London: Routledge).
- Wakelnig, Elvira (2009): „A New Version of Miskawayh's Book of Triumph. An Alternative Recension of *al-Fawz al-aṣghar* or the Lost *Fawz al-akbar*?“, *ASP* 19/1, 83–119.
- (2013, <sup>2</sup>2017): „Die Philosophen in der Tradition al-Kindis. Al-Āmirī, al-Isfīzārī, Miskawayh, as-Siġistānī und at-Tawḥīdī“, in Heidrun Eichner u. a. (Hgg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 233–252.
- (Hg. und Übers.) (2014): *A Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Walther, Wiebke (1966): *Untersuchungen zu vor- und frühislamischen arabischen Personennamen* (Halle/Saale [Diss.]).
- Walzer, Richard R. (1956): „Some Aspects of Miskawayh's Tahdhib al-Akhlaq“, *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* 52/2, 220–235.

Zargar, Cyrus Ali (2017): *The Polished Mirror. Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism* (London: One World).

#### *Online-Ressources*

*Abadis*. Persisches Online-Wörterbuch: <https://abadis.ir/> (letzter Aufruf am 25. August 2020).

*Vazehyab*. Persisches Online-Wörterbuch: [www.vajehyab.com](http://www.vajehyab.com) (letzter Aufruf am 16. Juli 2020).