

**Islamisierung der Soziologie oder Soziologisierung des Islam?**

*Indigenisierungsansätze in Malaysia, Iran  
und der arabischen Welt*

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades  
Doktor der Philosophie  
der Fakultät für Kulturwissenschaften  
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von Kerim Edipoğlu  
aus Fürth (Bay.)

2006

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät für Kulturwissenschaften der  
Eberhard Karls Universität Tübingen

Gutachter: Prof. Dr. Lutz Richter-Bernburg  
Prof. Dr. Günter Kehrer

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Februar 2006

Dekan: Prof. Dr. Thomas Schäfer

Die vorliegende Arbeit stellt die nur geringfügig überarbeitete Version meiner im Februar 2006 von der Fakultät für Kulturwissenschaften der Eberhard Karls Universität Tübingen angenommenen Dissertation dar.

Mein Dank gilt in erster Linie meinem Doktorvater Herrn Prof. Richter-Bernburg (Islamkunde) und dem zweiten Gutachter Herrn Prof. Kehrer (Religionswissenschaft) für die Betreuung der Arbeit und die hilfreichen Anregungen. Daneben danke ich allen Mitgliedern des Tübinger Graduiertenkollegs „*Globale Herausforderungen – transnationale und transkulturelle Lösungswege*“ – sowohl den Professoren als auch den Kollegiaten - für die nützliche Horzonterweiterung, welche sich aus der interdisziplinären Aufarbeitung der Globalisierungsdebatte ergab.

Auf meiner Forschungsreise an die *International Islamic University Malaysia* (Oktober-November 2002) waren es die vielen Interviewpartner der sozialwissenschaftlichen und islamkundlichen Fächer an der *Faculty of Islamic Revealed Knowledge & Human Sciences*, welche mir wertvolle Einblicke in die persönliche Wahrnehmung der Islamisierungsvertreter ermöglicht haben: Prof. Rahimah Makol-Abdol, Prof. Jamil Farooqui, Dr. Hazizan Noon, Prof. Kamal Hassan, Dr. S. Koutoub Moustapha, Dr. Irfan Abd Al-Hameed, Dr. Mumtaz Ali, Dr. Ibrahim Zein, Dr. Abdul Rashid Moten, Dr. Wan Daud Muhammad (*International Institute of Islamic Thought and Civilization; ISTAC*), insbesondere aber Prof. Syed Fareed Ahmad, der sich in langen Gesprächen bemühte, auf jedes einzelne meiner Anliegen einzugehen.

Ebenso spreche ich meinen Dank den Mitarbeitern der in Amman/Jordanien ansässigen Zweigstelle des *International Institute of Islamic Thought (IIIT)* aus: Majed Abu-Ghazaleh und besonders Dr. Fathi Malkawi sowie Mohammad Abu Qutaish für die Hilfe bei Literaturbeschaffung und Vermittlung von Interviewpartnern.

Kerim Edipoğlu

Februar 2006

## INHALTSVERZEICHNIS

<b>Einleitung</b>	<b>4</b>
<b>1. Begriffe, Fragestellung und Vorgehensweise</b>	<b>7</b>
1.1. Soziologisierung und Islamisierung als Idealtypen	7
1.2. Fragestellung und Hypothese	9
1.3. Anordnung der Fallstudien und Grundzüge des Materials	11
1.4. Weltanschauungsgebundenheit und Neutralität der Soziologie in der westlichen Diskussion	15
<b>2. Islamisierung der Soziologie in Malaysia (Fallstudie I)</b>	<b>21</b>
2.1. Die Internationale Islamische Universität Malaysia (IIUM)	21
2.1.1. Hintergrund des Islamisierungskonzepts	21
2.1.2. Gründung und Lehrplan	23
2.2. Die Auseinandersetzung mit der westlichen Soziologie	27
2.2.1. Empirizismus und Positivismus	27
2.2.2. Relativismus und Wahrheitskonzept	32
2.2.3. Eurozentrismus	34
2.2.4. Emile Durkheims „soziale Tatsachen“	35
2.2.5. Webers verstehende Soziologie	42
2.2.6. Das Postulat der Werturteilsfreiheit	43
2.2.7. Funktionalismus	48
2.3. Soziologie als Weltbild?	51
2.3.1. Empirie, Ideologie und metaphysische Vorannahmen	51
2.3.2. Weltbild und Macht	55
2.4. Die Eigenständigkeit der Islamischen Soziologie	59
2.4.1. Soziologie zwischen westlicher Methodologie und islamischem Recht	59
2.4.2. Legitimation einer neuen Wissenschaft	63
2.5. Welt- und Menschenbild der Islamischen Soziologie	69
2.5.1. Tauḥīd – das Einheitsbekenntnis	70
2.5.2. Menschenbild und Gottesdienertum	73
2.5.3. Lebenssinn und Auserwählung des Menschen	74
2.5.4. Menschenbild und Handlungsbegriff	75
2.6. Erkenntnistheorie und Methodologie	78
2.6.1. Spirituelle Dimension des Wissens	78
2.6.2. Empirie, Ratio und göttliches Wort	79
2.6.3. Offenbarung als Erkenntnisquelle	82
2.7. Gesellschaftsbild	90
2.7.1. Gesellschaft oder Umma?	91
2.7.2. Moderne und Modernisierung	95
2.7.3. Entwicklungssoziologie	98
2.7.4. Kritik des technologischen Bewusstseins	102
2.8. Einordnung der Islamischen Soziologie	105
2.8.1. Soziologie oder soziales Denken?	105
2.8.2. Terminologie als Herausforderung	106
2.8.3. Theorielastigkeit und mangelnde Operationalisierbarkeit	109
2.8.4. Empirizismus und Wissenschaftsgläubigkeit	114
2.9. Soziologie und Globalisierung	115
2.9.1. Universalismus und Partikularismus	115
2.9.2. Zukunft der <i>scientific community</i>	117
<b>3. Islamisierung der Soziologie im Iran (Fallstudie II)</b>	<b>119</b>
3.1. Allgemeines und Quellen	119
3.1.1. Hintergrund der Islamisierung	119
3.1.2. Institutionen der Islamisierung	120
3.2. Die spezifische Ausprägung der iranischen Islamisierung	124

3.2.1. Islamisierung oder Indigenisierung?	124
3.2.2. Rezeption der westlichen Soziologiegeschichte	129
3.2.3. Wert- und zielsetzende Begriffe als Prämissen	134
3.2.4. Empirizismus, Soziologismus und Szientismus	138
3.2.5. Ansichten zum Postulat der Werturteilsfreiheit	141
3.3. Mensch und Gesellschaft in der iranischen Islamisierungsliteratur	145
3.3.1. Philosophie und Sufismus: Idealisierung des islamischen Menschenbildes	145
3.3.2. Menschliches Handeln gegen soziologischen Determinismus	150
3.3.3. Die Dekonstruktion des soziologischen Gesellschaftsbegriffs	155
3.3.4. Religion als Metainstitution	163
3.3.5. Kritik der Religionskritik	166
3.3.5.1. Emile Durkheim	167
3.3.5.2. Karl Marx	170
3.3.5.3. Max Weber	172
3.3.6. Herrschaft der Rechtsgelehrten	175
3.4. Schwerpunktthemen und Praxisfelder	178
3.4.1. Aufgaben einer Islamischen Soziologie	178
3.4.2. Werte und Strukturfunktionalismus	179
3.4.3. Soziale Kontrolle, Sozialisation und abweichendes Verhalten	185
3.4.4. Familien- und Geschlechtersoziologie	190
3.4.5. Jugendsoziologie	196
3.4.6. Entwicklungssoziologie	198
3.4.7. Macht und Institutionen	202
3.5. Stellung zur Mainstream-Soziologie	204
3.5.1. Intersubjektivität oder Primat des Glaubens?	204
3.5.2. Soziologie als Glaubensstütze	207
3.5.2.1. Soziologisierung des islamischen Rechts	207
3.5.2.2. Die Plausibilität des soziologischen Blicks	209
3.5.2.3. Statistik und Vertrauen	212
3.5.3. Das Verhältnis zur <i>scientific community</i>	213
3.5.4. Abhängigkeit vom internationalen Diskurs	217
<b>4. Islamisierung der Soziologie in der arabischen Welt (Fallstudie III)</b>	<b>218</b>
4.1. Apologetik und „islamischer Positivismus“ (Typ 1)	221
4.1.1. Ṣalāḥ al-Fawwāl: <i>“Geschichte der soziologischen Theorie“</i>	221
4.1.2. Ḥasan as-Sā‘ātī: <i>“Ḥaldūnische Soziologie“</i>	224
4.1.3. Zaidān ‘Abd al-Bāqī: <i>“Islamische Soziologie“</i>	228
4.1.4. Zakī Ismā‘īl: <i>“Zur Islamischen Soziologie“</i>	230
4.1.5. Muṣṭafā Ḥasanain: <i>“Einführung in die islamische Schule der Soziologie“</i>	234
4.2. Konfrontative Indigenisierung (Typ 2)	236
4.2.1. Muḥammad Bayyūmī: <i>“Soziologie zwischen islamischem und entfremdetem Bewusstsein“</i>	237
4.2.2. Anwar al-Ġundī: <i>“Die Rückkehr zu den Ursprüngen“</i>	240
4.2.3. Nabīl as-Samalūṭī: <i>“Die islamische Methodologie des Studiums der Gesellschaft“</i>	242
4.3. Scharia statt Soziologie (Typ 3)	246
4.3.1. Mūsā Abū Ḥausa: <i>“Zur Islamischen Soziologie“</i>	246
4.3.2. Ibrāhīm al-Ḥalfī: <i>“Islam und Vergesellschaftung des Menschen“</i>	250
4.3.3. Muḥammad al-Bahī: <i>“Gesellschaftliche Umgestaltung nach der Methode des Korans“</i>	251
<b>Schlusswort</b>	<b>255</b>
<b>Literatur</b>	<b>262</b>

*In einem Punkt, und vielleicht nur in ihm,  
stimmen alle Soziologen überein:  
nämlich in der Schwierigkeit,  
die Soziologie zu definieren (R. Aron).<sup>1</sup>*

## Einleitung

Der Grundgedanke einer „Islamisierung der Wissenschaften“ wird gewöhnlich auf Ismā‘īl al-Fārūqī (1921-86) und das 1981 von ihm in Herndon (USA) gegründete *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) mit seiner Zeitschrift *American Journal of Islamic and Social Sciences* (AJISS) zurückgeführt. Zweifellos hat dieser durch seine Vorreiterrolle in den 1970er und 80er Jahren das breitenwirksamste Konzept zur Islamisierung vorgelegt und damit auch das Interesse der Islamwissenschaft im Westen geweckt.<sup>2</sup> Wenig untersucht wurden bisher jedoch konkrete Projekte – die Islamisierung von Teildisziplinen<sup>3</sup> – sowie unabhängig von al-Fārūqī in anderen muslimischen Ländern entwickelte islamische Indigenisierungsbestrebungen.

---

<sup>1</sup> Aron 1964: 9.

<sup>2</sup> Leif Stenberg untersuchte die Ideen einiger muslimischer Intellektueller, darunter Ismā‘īl al-Fārūqī und Ziauddin Sardar: *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Stockholm (1996).

Mona Abaza beschäftigte sich mit der Islamisierung als staatstreuem kulturellem Orientierungsprogramm in Malaysia unter Betonung der politischen Implikationen für die Schaffung einer Nationalstaatskultur: „Die Islamisierung des Wissens und der Wissenschaft in Malaysia.“ In: *Asien*. 59/1996. Hamburg. S. 51-70. In ihrer 2002 erschienenen Studie *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt* untersucht sie vor allem die biographischen Hintergründe der Islamisierungsvertreter (al-Fārūqī, Naquib al-Attas u. a.), ihre Netzwerke und die Auswirkungen des Diskurses auf die Öffentlichkeit. Der Fokus ihrer äußerst informativen, soziologisch ausgerichteten Studie liegt jedoch weniger auf einer inhaltlichen Analyse des wissenschaftstheoretischen Anspruches der Islamisierungsdebatte.

<sup>3</sup> Zur Islamisierung der Ethnologie schrieb Katharina Lange (2005): „Zurückholen, was uns gehört“: *Indigenisierungstendenzen in der arabischen Ethnologie*. Bielefeld.

Innerhalb von Darstellungen zur Lage der Soziologie in den islamischen Ländern finden sich vereinzelt Exkurse zur Indigenisierung im sozialwissenschaftlichen Bereich: A. Mahdi (1992): *Sociology in Iran*. Bethesda, Abdulkader Irabi (1996): *Die blockierte Gesellschaft*. Stuttgart. Eine weitere Studie Irabis (*Arabische Soziologie: Studien zur Geschichte und Gesellschaft des Islam*. Darmstadt 1989) behandelt fundiert nationalistisch und eher säkular ausgerichtete Indigenisierungsbestrebungen in der arabischen Welt. Diese ist jedoch für ein Verständnis der Rolle des Soziologieimports in der islamischen Welt, die Irabi kritisch beleuchtet, aufschlussreich.

Die vorliegende Arbeit setzt an beiden Forschungslücken an. Zum einen soll eine Darstellung der Ideenproduktion und der verschiedenen Ansätze zur Islamisierung einer speziellen Sozialwissenschaft, der Soziologie, erfolgen.<sup>4</sup> Zum anderen geschieht dies durch drei Länderstudien, welche einen besseren Einblick in die kulturelle Vielfalt der beteiligten Akteure gestatten sollen:

- An der *Internationalen Islamischen Universität Malaysia* (IIUM) in Kuala Lumpur arbeiten (westlich und islamisch gebildete) Soziologen malayischer und ausländischer Herkunft an einer Islamisierungskonzeption. Die von ihnen verfassten Werke sind fast ausschließlich englischsprachig (**Fallstudie I**).<sup>5</sup>
- Persischsprachige Schriften von schiitischen Gelehrten und Intellektuellen an zwei Instituten in Qom/Teheran, maßgeblich dargestellt anhand ihrer Fachzeitschriften (**Fallstudie II**).<sup>6</sup>
- Eine Auswahl arabischsprachiger Monographien zur Entwicklung einer Islamischen Soziologie von Autoren mit panarabischem und panislamischem Hintergrund (**Fallstudie III**). Die Werke stammen aus den 1970er und 80er Jahren und sind damit älter als die Quellen der anderen beiden Fallstudien.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Im Folgenden werden diese Ansätze vereinfacht als „Islamische Soziologie“ und ihre Vertreter als „islamische Soziologen“ zusammengefasst, auch wenn einzelne Autoren die Vorläufigkeit ihrer Bemühungen mit „islamisierter Soziologie“, „Soziologie aus islamischer Perspektive“ u.a. umschreiben. Thema dieser Arbeit ist keinesfalls der Mainstream soziologischer Forschung an den Universitäten und Forschungsinstituten der islamischen Welt: nämlich solche soziologischen Arbeiten von Muslimen, die sich zu den westlichen Epistemologien bekennen und dezidiert die Arbeit unter islamisch-religiösen Vorgaben ablehnen, selbst wenn sie sich als Mitglieder der muslimischen Kultur oder auch der muslimischen Glaubensgemeinschaft betrachten sollten.

<sup>5</sup> Ein erheblicher Teil des Materials besteht aus unveröffentlichten Konferenzberichten und Vorträgen, die von nicht in Kuala Lumpur ansässigen Vertretern einer Islamisierung der Soziologie gehalten wurden. Die in Kuala Lumpur lehrenden Wissenschaftler wiederum stammen meist aus anderen islamischen Ländern.

<sup>6</sup> Persische und arabische Zitate wurden anhand des Umschriftsystems der „Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ wiedergegeben. Arabische Begriffe und Namen im Persischen folgen damit (vor allem bei den Vokalen) der persischen Aussprache (*mo'assase* statt *mu'assasa*). In Zitaten aus englischer Literatur wurde die vom jeweiligen Autor gewählte – nicht wissenschaftliche – Schreibung arabischer Begriffe direkt übernommen. Damit konnte nicht vermieden werden, dass in einzelnen Fällen unterschiedliche Varianten Verwendung finden: *Shari'ah* / *Šarī'a*, *Ragab/Rağab*. Ebenfalls wurde für im Deutschen weitgehend bekannte arabisch-islamische Begriffe auf eine Transkription verzichtet (Khomeini, Koran, Hadith, Scharia u. a.).

<sup>7</sup> Als weitere Fallstudie wurde ursprünglich eine Einbeziehung der Ideenproduktion in der Türkei ins Auge gefasst. Zwar gibt es dort vereinzelt Literatur zu einer Islamisierung der Wissenschaften und noch weitaus mehr Literatur, welche die Problematik unter anderem Namen aufgreift (so zu unterschiedlichen Wissenschaftstheorien in der islamischen Welt und im Westen, Positivismuskritiken u.a.) jedoch keine spezialisierte Einrichtung, welche den Versuch einer Systematisierung der Ansätze unternimmt. Ebenso ist die in Frage kommende Literatur nicht von dem Bewusstsein einer zusammengehörigen Bewegung zur Begründung einer neuen Wissenschaft

Dabei kann nur das Material der ersten Fallstudie, zur *Internationalen Islamischen Universität Malaysia* in Kuala Lumpur (IIUM), weitgehend auf den Theorierahmen der Ideen des IIT und al-Fārūqīs zurückgeführt werden. Dadurch wird zusätzlich eine Einschätzung und Bewertung der tatsächlichen Ergebnisse dieses bekannten Islamisierungskonzepts anhand einer – sich auch im Westen durch unterschiedlichste Theorien und Schulen auszeichnenden – Wissenschaft ermöglicht. Da die anderen beiden Fallstudien sowohl untereinander als auch in Bezug auf das IIT als unabhängig einzustufen sind, kann somit ein Bild gewonnen werden, wie stark unterschiedliche Denkanstöße und Annahmen zum (Miss-)Verhältnis von Islam und westlicher Soziologie in der islamischen Welt konvergieren und auf ein verbreitetes Unbehagen an westlicher Wissenschaftsmethodologie und Welterfassung schließen lassen.

---

getragen. Im Unterschied zu der in Fallstudie III gesammelten arabischsprachigen Literatur konnten auch nicht genügend Monographien ausfindig gemacht werden, welche sich durch den Titel erkenntlich mit dem Projekt einer Islamischen Soziologie befassen und so ein Mindestmaß an Kontrastierbarkeit schaffen könnten.

## 1. Begriffe, Fragestellung und Vorgehensweise

### 1.1. Soziologisierung und Islamisierung als Idealtypen

Jedes Indigenisierungsprojekt<sup>8</sup> birgt in sich bereits einen Widerspruch: Eine Unabhängigkeit und Entledigung von fremden (im Allgemeinen: westlichen) Gedanken und Einflüssen in einer Wissenschaft ist nur dort möglich, wo auch eine Abhängigkeit an eben diese durch Einbindung in ein als überlegen empfundenenes akademisches Umfeld gespürt wird. Eine bewusste Abgrenzung als Folge dieser subjektiven Abhängigkeit wird jedoch immer durch eine mehr oder weniger bemerkbare heimliche Bewunderung und den Willen zur Nachahmung vorstrukturiert. Es darf daher nicht verwundern, wenn die von der Indigenisierung beanstandeten Denkkategorien, Konzepte und Werte in verkappter Form erneut in der neu konstruierten Wissenschaft erscheinen: verborgen deswegen, weil diese Kategorien auf einer tieferen Ebene der Wissenschaftslogik angesiedelt sind.

Indigenisierung in ihrer schwächsten Ausformung verändert daher die „alte“ Wissenschaft nur an der Oberfläche und begnügt sich mit der Transplantation von gemeinschaftsstabilisierenden Symbolen. Statt Indigenisierung als Ausweitung der Unabhängigkeit stellt ein solches Projekt eher eine Kapitulation dar: Das Fremde erscheint in vertrautem Gewand, folglich steigen die Chancen auf Akzeptanz in der eigenen (ethnischen, religiösen) Gemeinschaft. Indigenisierung der westlichen Soziologie kann somit zur Legitimation eines Modernisierungsprojekts mutieren – eine häufige Erscheinung, wie der Inhalt der Fallstudien zeigen wird.

Dass Indigenisierung immer nur als Ausprägung auf einem Kontinuum zwischen idealtypischer „Unabhängigkeit“ und indirekter „Selbstaufgabe“ möglich ist, dürfte damit ebenso klar sein, wie die Schwierigkeit, neutral das Gelingen eines solchen Indigenisierungsprojekts zu bewerten. Was auf der einen Seite einem Indigenisierungsvertreter als „gefühlte Unabhängigkeit“ erscheint, mag aus einem anderen Blickwinkel auf die Tiefenstruktur seiner verwendeten Begriffe als bereitwillige Übernahme der dominanten Konzepte wahrgenommen werden.

---

<sup>8</sup> Für Jan Loubser stehen in seiner Definition von Indigenisierung vor allem Kriterien der Autonomie und Abgrenzung der eigenen Gemeinschaft im Vordergrund: „*Indigenisation is the development of national social science communities, that are self-reliant, self-sufficient and self-directing, in other words, autonomous and independent, with respect to all aspects of the vital functions of the community, including its ability to relate to other communities on an equal, reciprocal basis.*“ Loubser 1988: 179.

Genau diese Schwierigkeiten zeigen sich bei der Indigenisierung durch Islamisierung der Wissenschaften. Das Grundanliegen der Islamisierungsbemühung zielt nach eigenem Verständnis auf eine Auflösung der westlichen Grenzziehung von Wissenschaft und Religion, nach der sich Wissenschaft auf die Erforschung des Seins und Religion auf die (wertende) Beschreibung des Sollens zu beschränken hat. Eine islamisierte Wissenschaft fordert in Abgrenzung hiervon, die Ausdifferenzierung der Subsysteme Wissenschaft und Religion rückgängig zu machen und alles unter den Primat der koranischen Offenbarung zu stellen.

Wird die Vorstellung von einem zwischen idealtypischen Eckpunkten angesiedelten Kontinuum von Indigenisierung für den Fall der Islamisierung zugrunde gelegt, so sind zwei Begriffe, die auf den Titel dieser Arbeit verweisen, von zentraler Bedeutung: Soziologisierung und Islamisierung.

a) **Soziologisierung**

Der Begriff „Soziologisierung“ findet in dieser Arbeit (abweichend von seiner spezifischeren Verwendung im Zusammenhang mit der Determinismusfrage)<sup>9</sup> für solche Strömungen innerhalb des untersuchten Materials Verwendung, welche – wissentlich oder unwissentlich – eine Modernisierung der islamischen Gesellschaftsauffassung durch unkritische Übernahme von Begriffen aus der westlichen Soziologie vornehmen. Oft verbunden mit einem apologetischen Duktus steht die Nutzbarmachung islamischer Moralprinzipien zur Durchsetzung eines westlichen Entwicklungsmodells im Vordergrund. Intersubjektivität, Verwissenschaftlichung sozialer Probleme, Tendenzen zu Positivismus und Werturteilsfreiheit und Vertrauen auf Planung in allen gesellschaftlichen Bereichen sind dabei die Mittel, welche die überstaatliche islamische Weltgemeinschaft (Umma) in eine moderne Nation oder einen Nationenverband überführen sollen.

b) **Islamisierung**

Das idealtypische Gegenteil, die Islamisierung der Soziologie, betrachtet nahezu jedes Konzept westlicher Soziologie als inhärent weltbildgeprägt

---

<sup>9</sup> So definiert Geyer „Soziologisierung des Denkens oder Bewußtseins“ als „Vergesellschaftung *jedes einzelnen* Menschen im Kontext der sozialen Totalität“. „Vergesellschaftung“ wiederum beinhaltet „die Tendenz, (...) jedes menschliche Individuum bis in den Kern seiner Existenz durch das Wesen und das Ganze der Gesellschaft (...) zu determinieren.“ Geyer 1970: 19.

und dadurch als für das eigene Selbstverständnis gefährlich. Der westlichen Soziologie völlig fremde Konzepte werden als Baustein der neuen Wissenschaft angesehen: Statt Intersubjektivität und Beschränkung auf positivistische Datenerfassung steht die Wirklichkeit der im Glauben erfassten Offenbarung im Zentrum. Glaube, Gottvertrauen, Gottesfurcht, das Vorbild der frühen islamischen Gemeinschaft und das Bewusstsein, in einer mit Sinn beladenen Schöpfungsordnung mit Zeichencharakter zu stehen, werden hier als Konzepte wahrgenommen, welche eine von anderen Vergemeinschaftungen grundverschiedene, nicht materialistische Gesellschaft konstituieren sollen. Statt eines systematischen Vordringens in die Struktur sozialer Phänomene als Vorbedingung für eine von Soziologen eingeleitete Gesellschaftsplanung wirkt hier die Hoffnung, dass eine der westlichen Soziologie diametral entgegengesetzte Sinnstiftung vom Individuum ausgehend die islamische Umma zu ihrem Selbstverständnis und ihrer eigenen Rolle als Offenbarungsträgerin zurückführen könne. Soziale Probleme und materielle Not erscheinen hier nicht als technischer Planungsfehler, sondern als Ausdruck einer existentiellen Krise: des Abirrens von einem in der Schöpfung vorgezeichneten Modell individuellen und gesellschaftlichen Handelns.

## **1.2. Fragestellung und Hypothese**

Die Beurteilung des vorliegenden Materials zu einer Islamisierung der Soziologie setzt an dieser idealtypischen Konstruktion an. Ansätze, welche die Kennzeichen der Soziologisierung in ihrer Reinform verkörpern, werden kaum als indigenisierte und eigenständige Wissenschaft gelten können: Das Soziologische hat das islamisch-theologische Moment fast völlig relativiert oder bis auf folkloreatige Restbestände zurückgedrängt. Auf der anderen Seite werden Ansätze, welche jedem modernen sozialwissenschaftlichen Begriff mit Misstrauen begegnen, nicht über den traditionellen theologischen und islamrechtlichen Rahmen hinausgehen. Wo auf dem Kontinuum zwischen Soziologisierung und Islamisierung oder zwischen Selbstaufgabe und Verweigerung das äußerst vielfältige Material der drei Fallstudien anzusiedeln ist, soll die vorliegende Studie am Beispiel einzelner soziologischer Theorien, Begriffe und soziologischer Praxisfelder aufzeigen.

Die Hypothese, die in diesem Zusammenhang aufgestellt werden kann, lautet: Eine genuine Integration von Soziologie und Islam kann nicht schlüssig ausformuliert werden, ohne die Grundannahmen der soziologischen und der islamischen Welt- und Wirklichkeitserfassung und des jeweiligen Menschenbildes zu überschreiten. Was unter Bezeichnungen, wie „Islamische Soziologie“, „islamisierte Soziologie“ u.a. betrieben wird, kann am ehesten eine Darstellung gesellschaftlicher Phänomene und sozialer Probleme aus islamrechtlicher bzw. theologischer Sicht sein: eine Hilfswissenschaft der traditionellen islamischen Disziplinen, um das eigene Verhältnis zu sozialen Fragen der Moderne zu artikulieren. Inhaltlich können die bestehenden Ansätze als eine Form des islamischen Sozialdenkens, als eine islamische Sozialtheorie oder Sozialphilosophie beschrieben werden, auch wenn diese Bezeichnungen (vor allem die letztere wegen des Misstrauens gegenüber dem Begriff Philosophie) unter den Islamisierungsvertretern nicht zur Debatte stehen.

Aus der idealtypischen Einordnung zwischen Soziologisierung und Islamisierung ergeben sich verschiedene Fragestellungen: Welche theoretischen Annahmen unterliegen einem bestimmten Islamisierungsansatz? Wie konsequent werden Schlussfolgerungen durchgehalten? Wo werden die Grenzen der eigenen Postulate überschritten? Wo liegen die Widersprüche zu der jeweils zugrunde gelegten Islamdeutung? Wo stehen verwendete (soziologische oder islamische) Begriffe in Widerspruch zu den Grundannahmen? Wie werden islamische Werte zur Legitimierung soziologischer Weltanschauungen verwendet? Welche Autoren arbeiten konsequent die Unterschiede zwischen islamischen und soziologischen Paradigmen heraus (auch wenn sie beim Aufzeigen von alternativen Vermittlungsansätzen scheitern sollten)?

Neben der Verortung bestimmter Autoren in dem weiten Feld zwischen Soziologisierung und Islamisierung kann der wirkliche Zustand der Islamischen Soziologie am Grad der Institutionalisierung abgelesen werden. Wenn Wissenschaft als ein von Menschen in einer abgrenzbaren wissenschaftlichen Gemeinschaft vollzogener Prozess des methodischen Forschens auf der Basis gemeinsamer Grundannahmen beschrieben wird, so müssen Institutionalisierung, Systematisierung und Kodifizierung von Methoden und gemeinsamen Wissensbeständen als Maßstab für Erfolg und Durchsetzung eines wissenschaftlichen Paradigmas gesehen werden. Neben der inneren Stimmigkeit

des Verhältnisses von Postulaten und Schlussfolgerungen bei einem einzelnen Ansatz innerhalb der Islamischen Soziologie müssen also die Herausbildung eines Konsenses, die Quantität der produzierten Literatur und die soziale Vernetzung der Akteure einbezogen werden, um die Frage zu beantworten, ob Islamische Soziologie mehr als eine untereinander beziehungslos angehäuften Menge individueller Aussagen zum Verhältnis von Soziologie und Islam ist und inwieweit sie als institutionalisierte Wissenschaft bzw. wissenschaftliche Schule die eigenen Vertreter in einer gemeinsamen Weltdeutung integrierend Plausibilität und Identität stiftet.

### **1.3. Anordnung der Fallstudien und Grundzüge des Materials**

In den Fallstudien I (Malaysia) und II (Iran) wurde eine an Themenkomplexen und zentralen Fragen orientierte Vorgehensweise gewählt. Die stoffliche Gliederung gestaltete sich nicht immer leicht auf Grund der von den jeweiligen Autoren gewählten „ganzheitlichen“ Betrachtung, wodurch beispielweise die sich wechselseitig bedingende Darstellung von Erkenntnismethoden, Gottesbild, Menschenbild und daraus resultierendem Gesellschaftsideal und Lebenssinn jeweils unterschiedlich verknüpft wird. Eine weitere Folge des „ganzheitlichen“ Islamisierungsduktus ist, dass für diese Arbeit Relevantes nicht immer in den einschlägigen Artikeln mit der Überschrift „Soziologie“ zu finden ist, sondern sich in Aufsätzen zur allgemeinen Islamisierung der Wissenschaften oder zur Erkenntnistheorie verbirgt.

Die Aufarbeitung der Monographien in Fallstudie III erfolgt im Unterschied dazu durch einen Vergleich von Autoren und ihrem jeweils vertretenen Paradigma: Apologetik und ‚islamischer Positivismus‘ (Typ 1), Konfrontative Indigenisierung (Typ 2) und Scharia statt Soziologie (Typ 3).

Die Fallstudien I und II liefern eine deutlich unterschiedliche Sichtweise zu ähnlichen Problemen, während die Literatur der arabischen Welt (Fallstudie III) den in Malaysia vertretenen Ansätzen inhaltlich nahe steht. Die Besonderheiten der iranischen Literatur können auf die schiitische Herkunft der Autoren, die Teilnahme einer großen Anzahl traditionell gebildeter Gelehrter, die Offenheit weiter iranischer Gelehrtenkreise für philosophische Fragestellungen und

mystische Auslegungen und auf die lange Erfahrung in der Islamisierung durch staatliche Förderung zurückgeführt werden.

Das Schwanken der vorhandenen Ansätze zwischen Soziologisierung und Islamisierung eröffnet auch ein weiteres Problemfeld: die Schwierigkeit ihrer Parallelisierbarkeit und Vergleichbarkeit. Damit ist gemeint, dass soziologisierende Autoren (besonders Fallstudie III) dazu neigen, mit der Übernahme westlicher Begriffe auch bekannte Schematisierungen soziologischer Einführungsliteratur zu übernehmen: Entstehung der Soziologie, Grundbegriffe (soziales Handeln, Interaktion, Rolle, Institution usw.), Klassiker (Comte, Weber, Marx ...), Theorien (Makrosoziologien, Mikrosoziologien, Konflikttheorie, symbolischer Interaktionismus ...) und Praxisfelder (Soziologie der Familie, S. der Religion, S. der Gruppe ...). Autoren mit einer solchen, nicht an Indigenisierungsbedürfnissen orientierten Klassifizierung vermögen es kaum, hinter der Fülle des von ihnen referierten Stoffes – abgesehen von Allgemeinplätzen – die eigentliche Islamisierungsrelevanz deutlich zu machen. Genau umgekehrt liegt der Fall bei stark an der traditionellen islamrechtlichen Schematisierung ausgerichteten Autoren: der westliche Sozialwissenschaftler übersieht leicht die relevanten Forschungsgegenstände der Soziologie durch das Fehlen der von ihm gewohnten strukturierenden Grundbegriffe.

Eine synopsisartige Gliederung der soziologischen Grundfragen innerhalb einer Islamischen Soziologie ist in dem jetzigen Stadium der Formierung theoretischer Ansätze kaum möglich. Während es also bei den westlichen Soziologierichtungen (verstehende Soziologie, Positivismus, Marxismus, Strukturfunktionalismus, feministische Soziologie u.a.) in weiten Strecken möglich sein mag, eine Synopse von zentralen Problemen zu erstellen („was sagt Theorie A/B/C, ... zu den Begriffen Gesellschaft/Rolle/Entfremdung/Sozialisation ...“) darf eine nahtlose Einarbeitung der Islamischen Soziologie als einer weiteren parallelisierbaren Schule nicht erwartet werden. Dafür ist zum einen das bestehende Material zu essayhaft und divergierend, zum anderen widerspricht eine solche Parallelisierbarkeit auch dem Indigenisierungsbekanntnis. Mit dem Anspruch, islamische Glaubens- und Erkenntnisprinzipien und ein überwiegend antimaterialistisch beschriebenes Wertegerüst und Menschenbild auf soziologische Fragen zu übertragen, werden zwangsläufig große Themenkomplexe der westlichen Soziologie übergangen oder bewusst

ausgeblendet. Themen dieser Art, für welche die Islamische Soziologie bisher kaum ein (über allgemeine Urteile hinausgehendes) Interesse gezeigt hat, sind z.B. Betriebssoziologie, Arbeitssoziologie, formalsoziologische Analysen (Grundbegriffe wie Kleingruppe, Großgruppe, Aggregat, Inter- und Intrarollenkonflikte) oder anthropologische Fragestellungen, sobald diese den Rahmen des koranischen Menschenbilds überschreiten.

Ebenso selektiv (aus westlicher Sicht unausgewogen) verfahren die einzelnen Autoren bei der Rezeption der Klassiker westlicher Soziologie: Während an prominentester Stelle Emile Durkheim analysiert und kritisiert wird und zusammen mit den in zweiter Linie behandelten Vertretern Auguste Comte und Karl Marx diese offensichtlich als *die* Repräsentanten der Soziologie eingestuft werden, finden sich kaum fundierte (über lehrbuchartige Referate hinausgehende) Auseinandersetzungen mit Parsons' Strukturfunktionalismus, geschweige denn mit Ethnomethodologie, symbolischem Interaktionismus oder moderner Systemtheorie. Während dies zum einen durch einen mangelnden Anschluss an aktuelle soziologische Debatten und eine einseitige Zugrundelegung von standardisierten Lehrwerken – also durch akademische Schwächen – erklärt werden kann, so deutet dies andererseits auch darauf hin, wie wenig die heutigen, zersplitterten Theorien, welche kaum zur Prägung einer Gesamtsoziologie beitragen, von den Islamisierungsbefürwortern als Herausforderung betrachtet werden. Es sind offensichtlich die großen Heilsversprechen der klassischen Soziologie auf Sinnstiftung und Befreiung, welche als ideologische Konkurrenz zur Neukonstitution der Umma beargwöhnt werden: Die eurozentristische Rationalisierungstheorie Webers, die durkheimische Umdeutung von Religion und Gesellschaft oder evolutionäre Entwicklungsmodelle, nicht aber „die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (Berger/Luckmann) und „die feinen Unterschiede“ der ästhetischen Wahrnehmung in der Klassengesellschaft (Bourdieu).

Die Vernachlässigung der genannten Fragestellungen bedingt in der Islamischen Soziologie andererseits eine Verschiebung zugunsten des Themas Religion, in einem Maße, dass bei manchen Beiträgen der Eindruck erweckt wird, Islamische Soziologie sei im Wesentlichen eine islamisch wertende Form von Religionssoziologie. Wie in der iranischen Fallstudie weiter ausgeführt wird, löst sich Religion in der Islamischen Soziologie aus ihrer (westlichen) Stellung als

Bindestrichsoziologie heraus und erhält den Status einer Metainstitution, die weitgehend den Begriff der Gesellschaft als Bezugsgröße ablöst.

Mit dieser Umstrukturierung der Bindestrichsoziologien ergeben sich weitere folgenreiche Gewichtsverlagerungen innerhalb der Islamischen Soziologie: Religion ist nunmehr nicht mehr ein soziologisch zu untersuchender Teilaspekt der Gesellschaft unter anderen, sondern die hauptsächliche und nicht mehr zu hinterfragende Quelle für Werte und Normen. Dies hat zur Folge, dass viele der übrigen Praxisfelder (wie Familiensoziologie, Geschlechtersoziologie, Jugendsoziologie, Entwicklungssoziologie, Rechtssoziologie u.a.) entweder ihre Daseinsberechtigung verlieren oder quantitativ auf ein Minimum an soziologischer Erforschbarkeit reduziert werden. In anderen Worten, der Anschluss der Soziologie an ein ausgearbeitetes Rechtssystem (in der vom jeweiligen Autor favorisierten Lesart) erübrigt eine Problematisierung weiter gesellschaftlicher Teilbereiche. Besonders deutlich wird dies in der Fallstudie über den Iran, einer Gesellschaft, in der die einzelnen Normen nicht nur detailliert ausgearbeitet sind, sondern auch auf gesellschaftlicher Ebene mehr oder weniger präsent sind. Viele der entsprechenden Beiträge begnügen sich daher oft mit einer Darstellung des westlichen Konkurrenzmodells und dem kontrastierenden Verweis auf das beim Leser vorausgesetzte, nur bruchstückhaft angerissene, islamische Allgemeinwissen. Der Charakter der Islamischen Soziologie als „islamische Sozialtheorie/islamisches Sozialdenken“ wird gerade bei diesen Beispielen besonders augenfällig. Legt man beim Lesen dieser Literatur nicht ein genügend weit gefasstes pragmatisches Verständnis von Soziologie zugrunde, so drängt sich der Eindruck auf, die gesamte Islamische Soziologie sei ein bloßes Missverständnis der westlichen Grundintention von Soziologie.

Es darf daher nicht überraschen, dass viele Beiträge zur Islamischen Soziologie sich kaum von vielen Abhandlungen unterscheiden, wie sie sich in der islamischen Welt seit dem Einsetzen der Kolonialzeit als Reaktion auf die neuen Konkurrenzideologien in Form eines eigenen Literaturgenres konstituiert haben: unter schlagwortartigen Überschriften, wie „Familiensystem im Islam“, „Islam und soziale Gerechtigkeit“, „Eine islamische Perspektive der Wirtschaft“, „Zukunft und Krise der Umma“, „Islam zwischen Kapitalismus und Kommunismus“ usw. Was die Werke der Islamischen Soziologie von dieser oft apologetisch geprägten Literatur unterscheidet, ist meist nur eine über die

journalistische Allgemeinsprache hinausgehende Verwendung soziologischer Termini, der Versuch einer weitergehenden Abstrahierung gesellschaftlicher Phänomene und eine größere Zurückhaltung im Hinblick auf polemische Formulierungen. Von dieser Seite her betrachtet erscheint die Islamische Soziologie nicht als ein neuartiges Projekt, sondern als der Versuch, das gesellschaftlich relevante Gedankengut der islamischen Reformkräfte, das in mehr oder weniger politisch agierenden Bewegungen sozial gespeichert ist, zu systematisieren, zu kodifizieren und mit einer theoretischen Fundierung ausgestattet in einem akademischen Rahmen zu institutionalisieren.

#### **1.4. Weltanschauungsgebundenheit und Neutralität der Soziologie in der westlichen Diskussion**

Die Kritik der islamischen Soziologen an der westlichen Soziologie und die Begründungsstrategie für eine eigenständige Wissenschaft stützt sich hauptsächlich auf Begriffe, wie „Weltanschauung“, „weltanschauliche Gebundenheit“ und „verdeckte Vorannahmen“. Wo ungeschriebene Forschungsprämissen zugrundegelegt werden, die aus einer spezifischen Sicht auf Welt, Schöpfung, Mensch und Lebenssinn resultieren – so der Vorwurf der Islamischen Soziologie –, könne von einer neutralen, werturteilsfreien, rein empirisch arbeitenden und damit universal gültigen Soziologie nicht die Rede sein. Wenn jede wissenschaftliche Welterfassung im sozialen und kulturellen, also von Menschen konstruierten und wahrgenommenen Feld unweigerlich von solchen Prämissen vorgeformt werde, so dürfe an einer direkten und offensiven Einbeziehung irgendeiner religiösen Weltanschauung und ihrer Wertmaßstäbe (bei genügender Offenlegung des Bekenntnischarakters) wissenschaftstheoretisch und wissenschaftsethisch kein Anstoß genommen werden.

Die Frage nach Neutralität oder weltanschaulicher Gebundenheit der Soziologie wurde innerhalb der westlichen Forschungsgemeinschaft lange und kontrovers diskutiert.<sup>10</sup> In ihrer Argumentationsstruktur liefert diese Diskussion stellenweise

---

<sup>10</sup> Innerhalb der deutschen Soziologie vollzog sich diese methodologische Diskussion wiederholt in verdichteter Form. Im „Werturteilsstreit“ 1904 im Verein für Sozialpolitik vertrat Schmoller die Auffassung, Soziologie sei eine „indirekte Morallehre“, während sie für Max Weber nur als werturteilsfreie Wissenschaft zu betreiben war, die sich durch das rationale Verständnis, das sie ermöglicht, nicht aber durch den moralischen Appell, der von ihr ausgeht, zu legitimieren habe. In den 1920er Jahren wurde die Auseinandersetzung um die Wissenssoziologie geführt. Anfang der

interessante Parallelen zu den Auseinandersetzungen um eine Islamische Soziologie und deren Kritik an bestimmten westlichen Schulen, weshalb ein Vergleich lohnenswert erscheint.

Im Folgenden sollen daher einige Grundzüge der Arbeiten Friedrich Tenbrucks zusammengefasst werden, der aus einer spezifisch Weber'schen Sicht heraus besonders die Wissenschaftlichkeit der makrosoziologischen Theorien anzufechten versuchte. In seinem Werk *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen* (1984) macht er eigens „die Soziologie nebst den zugehörigen Sozialwissenschaften“ zum Problem, indem er die „untergründigen Vorannahmen und Zielsetzungen, welche sie zum Träger eines Weltbildes machen“ und damit der Soziologie Macht über Mensch und Geschichte verleihen, aufzudecken bestrebt ist.<sup>11</sup>

Ziel der Soziologie ist nach Tenbruck die Lösung der säkularen Orientierungsleere durch eine Positivierung des Wissens, auch wenn die gängigen Schulen der Soziologie sich als streng empirische, objektive Wissenschaft des distanzierten Beobachtens betrachten, denen es allein um eine Systematisierung der Phänomene und Zusammenhänge bestellt sei. Sie habe jedoch letztlich eine tiefere Sinnkrise hervorgebracht und sich als Weltbild im Kopf des Alltagsmenschen festgesetzt. Damit sei sie zu einer wirksamen Macht geworden, die durch ihre Erkenntnisse eine künstliche Wirklichkeit erschaffe. Dieses Weltbild beruhe hauptsächlich auf dem sozialwissenschaftlichen Menschenbild, nach dem der Mensch nur als Gesellschaftswesen zu begreifen und die menschliche Wirklichkeit rein gesellschaftlich zu erklären seien.<sup>12</sup>

Auch wenn es nicht immer deutlich gemacht würde, so sähen die meisten soziologischen Schulen in ihrer Disziplin die Aufgabe, mittels Wissen um gesellschaftliche Zusammenhänge Planung zu ermöglichen, um so die

---

1960er Jahre wurden im „Positivismusstreit“ ähnliche Fronten wieder aktuell. Als Kontrahenten standen sich dabei Karl Popper (später auch Hans Albert) für die positivistisch-rationalistische Grundposition und Theodor W. Adorno (später auch Jürgen Habermas) von der Frankfurter Schule für ein dialektisches Wissenschaftsverständnis gegenüber. Geyer 1970: 72ff. Vgl. Lau 1984: 407, Albert 1979.

<sup>11</sup> Tenbruck 1984: 6, 304.

<sup>12</sup> Tenbruck 1984: 7, 14, 21. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch Schelsky: „*Das scheinbar primitive Mißverständnis, Soziologie sei politisch von vornherein Sozialismus, wird über die Tatsache, daß die Soziologie den geistigen Aspekt auf die Person verdunkelt, den Bezug auf das Soziale überbelichtet, eben doch zur Wahrheit. (...) In dieser Grundüberzeugung der sozialen Determiniertheit der Person liegt natürlich der dann unvermeidliche Zwang, jede Verbesserung des Zustandes der Person durch Veränderung ihrer sozialen Umstände zu erreichen.*“ Schelsky 1975: 264, 278.

Gesellschaft aus dem undurchsichtigen Griff der Geschichte zu befreien.<sup>13</sup> Der Anspruch, der alltäglichen Erfahrung verborgene Kräfte und ihr Wirken zu sondieren, zeige sich am Begriff der Latenz zur Bezeichnung von Kräften, die dem Bewusstsein des Einzelnen entzogen seien. Für das Menschenbild impliziere dies die Abkehr vom moralisch wirkenden Individuum hin zu Strukturen, Gruppenmechanismen und zur Gesellschaft als Wirkinstanz, welche sich von der Makroebene aus die erwünschten Individuen schaffe.

Mit der Ablösung der Religion habe die Soziologie selbst religionsähnliche Funktionen übernommen: Die „Weltkirchen“ der Soziologie, so Tenbruck in seiner Kritik, prägten und modellierten die Gesellschaft mehr, als dass sie sie distanziert analysierten und betrachteten.<sup>14</sup> Sie betrieben ein „Doppelspiel“, indem sie sich hinter dem „Blendwerk der reinen Beobachterrolle“ versteckten. Die Auslegung der Wirklichkeit durch die Soziologie vollziehe sich zwar nicht über Dogmen, jedoch über Reduktion, also die eingeschränkte Auswahl von Tatsachenbeschreibungen. Dem einzelnen Soziologen bliebe jedoch meist verborgen, dass die von ihm empirisch erhobenen, vorgeblich neutralen Tatsachen schon zuvor in seinem Weltbild verankert gewesen seien, und der Wissenschaftler demnach nur das zum Vorschein bringe, was „zu sein habe“.<sup>15</sup> Ironischerweise erinnert hier Tenbrucks Argumentation selbst an die von ihm kritisierte entmenschlichende Instrumentalisierung des Latenzbegriffes. Zu den Auswirkungen dieser Weltsicht auf die Lebensgestaltung des Individuums meint Tenbruck:

---

<sup>13</sup> Tenbruck nimmt von seiner Kritik die frühe deutsche Soziologie – v.a. Weber und Simmel – aus. Tenbruck 1984: 116.

<sup>14</sup> Ähnlicher Parallelisierungen bediente sich Schelsky: „*Wir sind (...) zu dem pessimistischen Urteil gekommen, daß die Unterwerfung der Menschen – zunächst in der westlichen Zivilisation – unter die wachsende Klassenherrschaft der Sinnproduzenten und –vermittler und die darauf aufbauende Priesterherrschaft einer neuen sozialen Heilsreligion sich wahrscheinlich unvermeidlich vollzieht.*“ Schelsky 1975: 367. Ebenso: „*(...) erst mit der Geburt der Soziologie bei Saint-Simon und Comte wurde „der Plan“ zum beanspruchten Privileg einer Wissenschaft, die zur Herrschaft drängte; daß sie dabei das Erbe der Theologie übernahm, die den Heilsplan Gottes auszulegen beanspruchte, eröffnete schon früh die Herrschaftskonkurrenz über das zukünftige Heil (...).*“ Schelsky 1975: 372, 367.

<sup>15</sup> Tenbruck 1984: 16f, 62, 182, 62. Zum Problem von Hintergrundannahmen, welche den ausdrücklich genannten Postulaten im Theoriebildungsprozess vorgeschaltet sind: Gouldner 1974: Bd. 1, 40ff.

Eben solche Verwirrung muß auch in der persönlichen Lebensführung entstehen, ja die heutige Verwirrung in der Lebensorientierung ist nicht zuletzt von einer fehlenden Bewältigung der Sozialwissenschaften gekennzeichnet, deren gängige Vorgaben für die Deutung der eigenen Daseinslagen unvermeidlich auf rein gesellschaftliche Erklärungen und Ursachen führen, die zu ändern nicht in der Hand des einzelnen liegt, der damit in die Passivität eines Wesens gestoßen wird, das, zum schieren Produkt seiner äußeren Umstände erklärt, im Kern seines Selbstseins gelähmt ist: unfähig, seine Selbstverwirklichung als Aufgabe der eigenen Lebensführung, ja sich selbst als handelndes Wesen zu begreifen.<sup>16</sup>

Ein Menschenbild einfachster Art sei bereits gegeben, wenn die Soziologie nicht vom „Menschen“, sondern nur von der „Gesellschaft“ spreche. Mit ihrer Auffassung von Geschichte und Gesellschaft betreibe sie daher eine Abschaffung des Menschen, wie es – nach Tenbruck – der Marxismus bereits vorgeführt habe. Zentraler Glaubensartikel der Soziologie sei die Gesellschaft als eigene Wirklichkeit, während Geschichte, Kultur, Sittlichkeit und Religion als bloße Anhängsel zu betrachten seien. Die gesellschaftliche Entwicklung vollziehe sich nach inneren Gesetzmäßigkeiten, deren empirische Aufspürung die Aufgabe der Soziologie sei. Doch wie im Falle der Religion sei auch bei diesem Weltbild nicht zu beweisen, dass die Geschichte anonymen Gesetzmäßigkeiten folge. Geboten werden könnten lediglich der Glaube daran und eine entsprechende Perspektive. Desgleichen gelte dies beispielsweise für das Bild des Menschen als Rollenwesen: Diese sei eine mögliche, aber nicht zwingend notwendige Sichtweise. Auch die Vorstellung des gesellschaftlichen Fortschritts, der zu einer Verbesserung der Lebensumstände führen solle, liefere – jenseits einer Tatsachenbeschreibung – als Weltbild Stabilität in den Köpfen seiner Anhänger durch Deutungsschemata und Ordnungsvorstellungen von der Wirklichkeit.<sup>17</sup>

Der Mensch würde mit diesem Bild jedoch vom Kulturwesen zum Sozialwesen erklärt und damit enthumanisiert<sup>18</sup> – eine zentrale Annahme Tenbrucks, mit der er

---

<sup>16</sup> Tenbruck 1984: 16f. Die Struktur dieses Arguments findet sich auch bei anderen Soziologen. So warnt Geyer unter Berufung auf Adorno, dass die Zunahme eines dinglichen Bewusstseins von Gesellschaft zur „Verwandlung zur perfekten Sozialmaschine, zum totalen kybernetischen System“ führe. Eine reine objektive Verdinglichung sei eine Gefahr; die Gesellschaft brauche die Subjektivität ihrer Zwangsglieder, denn sonst entstünden politische Gleichgültigkeit, Lethargie und Apathie. Das Ergebnis sei die „Objektivität des sozialen Seins“. Mit dieser Kritik an der positivistischen Soziologie wendet sich Adorno ausdrücklich gegen den soziologischen Herrschaftsanspruch Comtes und seiner Nachfolger. Geyer 1970: 30-34, Adorno 1979: 43f.

<sup>17</sup> Tenbruck 1984: 22, 48f., 61f.

<sup>18</sup> Tenbruck 1984: 23. Wie leicht der Wunsch nach Aufklärung ins Gegenteil umschlagen kann, macht auch Habermas mit seiner Kritik an der empirischen Schule deutlich: Diese könne nur technisch verwertbares Wissen als ihr erkenntnisleitendes Grundinteresse hervorbringen. In einer solchermaßen geformten Gesellschaft verlören die Individuen die rationale Aufklärung über sich und die Ziele ihres Handelns und damit ihre Identität. Ihre entmythologisierte Welt bleibe trotz Positivismus voller Dämonen. Zit. nach Geyer 1970: 79f.

„Gesellschaft“ als prägenden Begriff durch „Kultur“ (formuliert in weberscher Pathetik) ersetzt sehen will:

Infolgedessen wird es den Menschen unmöglich, mit sich selbst fertig zu werden, ja auch nur zu begreifen, daß das Leben, wie immer die äußeren Verhältnisse, stets eine innere Aufgabe gewesen ist und bleiben wird. (...) um geistig wieder frei atmen und den Daseinsfragen gefaßt und entschieden aus innerer Festigkeit und Klarheit entgegnetreten zu können.<sup>19</sup>

Selbst die Ausbreitung „dieser trostlosen Ideologie“ artikuliert Tenbruck in religiösen Begriffen. Schneller als je eine Missionsbewegung, schneller auch als die Naturwissenschaften zu Beginn der Neuzeit, habe diese sich vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg über die ganze Welt ausgebreitet, außer im Ostblock, wo bereits eine alternative, ähnlich zugeschnittene Weltanschauung – die der marxistischen Soziologie – geherrscht habe. Die Ausbreitung habe sich in den Köpfen der Menschen und in allen Wissenschaften (bis hin zur Theologie), vollzogen, die soziologisch umgestaltet worden seien.<sup>20</sup>

Sie trug deshalb von Anfang an die Züge einer Heilslehre, die zu Apostolat und Mission<sup>21</sup> im Kampf gegen die Mächte der Finsternis berufen war. In dauernden Erweckungsbewegungen und Kreuzzügen gegen Aberglauben, Vorurteile und Unwissenheit galt es, die Gewissen von der irrationalen Befleckung zu reinigen und die Seelen zum befreienden Evangelium der rationalen Gewissheit zu bekehren, um die verheißene Zeit zu erfüllen.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Tenbruck 1984: 22, 26. Ähnlich schrieb Schelsky: „*Hat man nämlich einmal die Überzeugung, daß „alles (individuelle) Bewußtsein durch das (soziale) Sein bestimmt wird“, als Grundsatz aller Welterkenntnis angenommen – und diese Prämisse ist die Grundlage aller Sozialwissenschaft, die sie unaufhörlich vorwissenschaftlich verbreitet –, dann kann die Welt nicht mehr „als Material der Pflicht“, als von unserem individuellen Handeln und seinem individuellen und bewußten Selbstbezug abhängig gedacht werden, sondern das unmittelbare Verändern der Außenwelt, der sozialen und ökonomischen Umstände, getragen und durchgeführt durch soziale Handlungseinheiten, wird zur selbstverständlichen Handlungsvorstellung und die einzelne Person zu ihrem Handlanger.*“ Schelsky 1975: 279.

<sup>20</sup> Tenbruck 1984: 23f. Zu dieser Durchdringung verschiedener Wissenschaften schreibt Schelsky: „*Nicht welche soziologischen Einsichten sich in einer Zeit durchsetzen, sondern bereits der Tatbestand, daß der soziale Aspekt des Lebens, von jedweder Soziologie interpretiert, vorherrschend wird, macht die Bewußtseinsführung dieser Disziplin aus: Dann sehen plötzlich die Christen nicht mehr zunächst das Seelenheil und die Liebe, sondern primär die soziale Gerechtigkeit und die Solidarität; dann wird alle Kunst sozialbezogen, wie sie einst im Mittelalter religionsbezogen war; dann werden alle Wissenschaften vor das Tribunal ihrer sozialen Wirkung gezogen, und ihre Richter und Ankläger sind zugleich jene Sozialwissenschaftler, die auch noch die Gesetze geschaffen haben, nach denen sie anklagen und urteilen.*“ Schelsky 1975: 264.

<sup>21</sup> An anderer Stelle hat Tenbruck die Verbindung von Mission und Wahrheit auf die Geschichte der modernen Wissenschaft übertragen. Damit wendet er sich gegen das Dogma, nach dem Wissenschaft sich durch Fakten selbst beweise, statt wie der Glaube auf missionarische Werbung angewiesen zu sein. Tenbruck 1977: 53ff., 62ff.

<sup>22</sup> Tenbruck 1984: 65. Nach Dahrendorf reiht sich die aus Selbstdeutung plus Rechtfertigung bestehende weltbildschaffende Funktion der Soziologie in der Industriegesellschaft an die der Theologie (für die mittelalterliche Feudalgesellschaft) und die der Philosophie (für die Zeit des Übergangs zur Moderne): „*Alle drei Disziplinen waren oder sind, von ihren ausdrücklichen Erkenntniszielen abgesehen, Instrumente der Selbstdeutung historischer Epochen. Als solche aber haben sie sich vor allem darum bewährt, weil sie sämtlich das Geschäft der Selbstdeutung auf unauffällige und doch wirksame Weise mit dem der Rechtfertigung epochaler Strukturen zu*

Folglich sei die Frage, warum sich die Soziologie als Wissenschaft durchgesetzt habe, nur vor dem Hintergrund ihrer eigenen Hagiographie zu beantworten. Weil sie Wissenschaft sei, habe sie sich zwangsläufig als solche durchgesetzt, so laute das Selbstbild der Soziologie. Bevor eine Wissenschaft als Disziplin an der Universität institutionalisiert werde, habe sie stets mit scharfen Angriffen als Scheinwissenschaft, Ideologie, Quacksalberei u.a. zu kämpfen. Ist der Einzug in die Reihe der anerkannten Disziplinen abgeschlossen, so genießt sie den Schutz der Wissenschaft, da die Vorannahme besteht, die neue Disziplin habe sich ihren Platz eigens auf Grund der Gesicherheit ihrer Erkenntnisse verdient.<sup>23</sup>

---

*verbinden vermochten.*“ Dahrendorf 1974: 64. Er warnt davor, dass sich die Soziologie zu einem Mythos, einem „*Surrogat für moralische Entscheidung und metaphysische – vielleicht: religiöse – Überzeugung*“ entwickle. Eine Wissenschaft, die ein Weltbild liefere, habe ihren Auftrag verraten. Ebd: 73.

<sup>23</sup> Tenbruck 1984: 104-6.

*Handlungen, Ideen und Gewissen der „anderen“  
sind sozial bedingt, abhängig und gesteuert,  
nur der dies Aussagende ist „frei“, und  
seine Aussagen sind dieser sozialen  
Determination entzogen (H. Schelsky).<sup>24</sup>*

## 2. Islamisierung der Soziologie in Malaysia (Fallstudie I)

### 2.1. Die Internationale Islamische Universität Malaysia (IIUM)

#### 2.1.1. Hintergrund des Islamisierungskonzepts

Das an der *Internationalen Islamischen Universität Malaysia* (IIUM) dem Lehrplan zugrunde gelegte Konzept der „Islamisierung der Wissenschaften“ basiert in seinem Grundanliegen auf der erstmals 1982 von Ismā‘īl al-Fārūqī<sup>25</sup> veröffentlichten Schrift *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*<sup>26</sup>. Die Krise bzw. Rückständigkeit der islamischen Weltgemeinschaft (Umma) führt al-Fārūqī dabei auf die Dichotomie des Erziehungswesens zurück. Die Spaltung in ein islamisches (traditionelles, theologisches) und ein säkulares System müsse überwunden und flächendeckend beseitigt werden. An dessen Stelle solle eine Integration der beiden Wissenssysteme treten, was durch muslimische Akademiker zu geschehen habe, die sowohl in den modernen Wissenschaften als auch im islamischen Erbe bewandert seien. Konkret müsste sich diese Integration in der Produktion neuen Lehrmaterials zeigen:

The task of Islamizing knowledge (in concrete terms, to Islamize the disciplines or, better, to produce university-level textbooks recasting some twenty disciplines in accordance with Islamic visions) is among the most difficult to realize.<sup>27</sup>

An zentraler Stelle der zu islamisierenden Wissenschaften stehen nach al-Fārūqī die als besondere Herausforderung empfundenen Sozialwissenschaften,<sup>28</sup> da diese

---

<sup>24</sup> Schelsky 1975: 268

<sup>25</sup> Geboren 1921 in Jaffa/Palästina. Studium in den USA und Ägypten. Zu Leben und Werk: Stenberg 1996: 153ff. und Abaza 2002: 77ff.

<sup>26</sup> Im Folgenden zitiert aus der 3. Aufl. (basierend auf der 2., erweiterten und überarbeiteten Auflage von 1989), herausgegeben von ‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān (*International Institute of Islamic Thought*; IIIT). Herndon (Virginia) 1995. Zwar ist kein Autor angegeben, nach Stenberg 1996: 158, 219 und Safi 1996: 5 muss diese Schrift jedoch al-Fārūqī zugeschrieben werden. Abū Sulaymān, geboren in Saudi-Arabien, studierte in Kairo und promovierte in den USA. Zeitweilig war er Rektor der IIUM und Präsident des IIIT.

<sup>27</sup> Abū Sulaymān 1995: 13f, 19.

<sup>28</sup> Vertreter dieser ursprünglichen Linie sind nach Ragab neben al-Fārūqī besonders ‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān, während Ṭāhā Ġābir al-‘Alwānī (Irak), der Mitbegründer und jahrelange Leiter des *International Institute of Islamic Thought*, das Anliegen einer Islamisierung der Sozialwissenschaften zugunsten einer Reform der klassischen Scharia-Wissenschaften zurückgedrängt habe. Ragab 1997a: 2.

mit ihrer tief verwurzelten positivistischen und empirizistischen Tradition besonders die westliche Ontologie und Epistemologie widerspiegeln.

Die eingangs ausgeführte Problematik des Islamisierungsprojekts deutet sich bereits bei al-Fārūqī an: Eine eklektische Vermischung der zwei Wissenschaftslogiken und –traditionen sei zu vermeiden und statt dessen auf einer viel elementareren Stufe der Wissensproduktion anzusetzen:

To recast knowledge in the mold of Islam relates to the Islamic vision. It is necessary to Islamize knowledge, i.e., to redefine and re-order the data, to rethink the reasoning and relate the data, to reevaluate the conclusions, to re-project the goals and to do so in such a way as to make the disciplines enrich the vision and serve the cause of Islam.<sup>29</sup>

Al-Fārūqīs Vision beschränkte sich dabei auf die Darstellung eines sehr allgemeinen Rahmens, von einer ausgearbeiteten Forschungsmethodologie kann kaum gesprochen werden<sup>30</sup>, auch wenn er selbst fünf „methodological categories of Islam“, die eine Erweiterung des zentralen islamischen Begriffs des Tauḥīd (Einheit, „als eins/einzig erklären“) darstellen, skizziert: Einheit der Wahrheit und des Wissens, Einheit der Menschheit, Einheit des Lebens, zielgerichteter Charakter der Schöpfung, Dienstbarkeit (subservience) der Schöpfung für den Menschen und des Menschen wiederum für Allah.<sup>31</sup> Diese ontologischen Grundannahmen sollen das Weltbild des muslimischen Wissenschaftlers formen und die wissenschaftstheoretischen Grundlagen für die Islamisierung der verschiedenen Disziplinen hervorbringen.

Die islamischen Werte, welche darüber hinaus die wissenschaftliche Tätigkeit inspirieren und die westlichen Werte ersetzen sollen, beschreibt er folgendermaßen:

- the usefulness of knowledge for man’s felicity
- the blossoming of his faculties
- the remolding of creation so as to crystalize the Divine patterns and values of Islam
- the building of culture and civilization
- the building of human milestones in knowledge and wisdom, heroism and virtue, piety and righteousness.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Abū Sulaymān 1995: 20.

<sup>30</sup> Safī 1996: 6.

<sup>31</sup> Abū Sulaymān 1995: 20.

<sup>32</sup> Abū Sulaymān 1995: 20.

Durch die Ausklammerung von Detailfragen und die Bemühung al-Fārūqīs um eine allgemein verständliche Ausdrucksweise kann auch die relative Popularität seiner Ideen – vor allem in den 1980er Jahren und zu Beginn der 90er –erklärt werden. Wo die eigentlichen Schwierigkeiten einer Realisierung seiner Ideen liegen, soll im Verlauf der vorliegenden Arbeit am Beispiel der Soziologie ausreichend verdeutlicht werden.

Gleichwohl soll die Aufmerksamkeit bereits hier auf einen auffälligen Zug der zitierten Terminologie von al-Fārūqī gelenkt werden: die Vermengung islamischer, allein durch das religiöse Offenbarungsverständnis gerechtfertigter Begriffe (Tauḥīd, divine patterns, creation u.a.) mit westlichen (heutzutage internationalisierten) Konzepten, welche religionsübergreifend allgemein menschliche Werte und Ziele in den Vordergrund rücken (culture, civilisation, man's felicity u.a.). Eine solche Begrifflichkeit weist auf den eklektischen – und eben nicht zu einer genuinen Synthese gebrachten – Charakter weiter Teile der islamisierten Wissenschaften hin und ist bei den meisten Vertretern der Islamischen Soziologie in unterschiedlichem Ausmaße zu beobachten. Ob es sich bei den verschiedenen Ansätzen mehr um eine „Islamisierung der Soziologie“ oder eine „Soziologisierung des Islams“ handelt, kann unter anderem an der verwendeten Begrifflichkeit abgelesen werden.

### **2.1.2. Gründung und Lehrplan**

Die *Internationale Islamische Universität Malaysia* (IIUM) wurde 1983 in Kuala Lumpur gegründet und wird durch einen Rat bestehend aus Repräsentanten verschiedener islamischer Länder und Organisationen (League of Islamic Universities, Organisation of Islamic Conference/OIC) geleitet. Die Initiative dafür geht zurück auf eine Konferenz über islamische Erziehung, die 1977 in Mekka abgehalten wurde. Dort wurde die Gründung von Universitäten angeregt, die sich der praktischen Umsetzung einer kritischen Synthese von islamischem und westlichem Wissen widmen sollten: Neben der IIUM in Kuala Lumpur (Malaysia), kam es in Islamabad (Pakistan) 1985 zu einer weiteren Universitätsgründung.

Um den internationalen zusammen mit dem islamischen Charakter zu unterstreichen wurde die IIUM als zweisprachige Universität mit Englisch und

Arabisch konzipiert. Praktisch bedeutet dies, dass zwar beide Sprachen gelehrt werden, für die Unterrichtssprache jedoch eine Bereichsaufteilung existiert: Arabisch für die stärker theologisch ausgerichteten Fächer (Koran, Sunna, islamisches Recht, vergleichende Religionswissenschaft, aber auch arabische Sprache und Literatur) und Englisch für die „modernen“ Wissenschaften (Ingenieurwissenschaften, Informatik, Pharmazie, Medizin, Pädagogik, Psychologie, Volkswirtschaftslehre, Politologie – selbstverständlich auch Soziologie). Englisch ist insgesamt die Lingua Franca für den Kontakt zwischen den mehr als 15.000 ausländischen und malaysischen<sup>33</sup> Studenten.

Weltanschauung und Ziele (philosophy and aims), denen sich die IIUM verpflichtet fühlt, werden in offiziellen Publikationen folgendermaßen dargestellt:

To revive and revitalise the Islamic concepts and traditions of learning, which regard the quest for knowledge as an act of worship and the spirit of science as emanating from the holy Quran. The university endeavours to introduce a unified teaching and learning process along with the inculcation of moral and spiritual values through Integration, Islamisation, Internationalisation and Comprehensive Excellence.<sup>34</sup>

Die Gründung der Abteilung für Soziologie und Ethnologie<sup>35</sup> erfolgte 1990 und bietet ein Studienprogramm mit den Abschlüssen Bachelor bzw. Master of Human Sciences, Ph.D. oder als Nebenfach („undergraduate minor“). Ziel dieses Studienfaches soll es sein, in Übereinstimmung mit der weltanschaulichen Ausrichtung der Universität Fachkräfte auszubilden, die sich als engagierte Muslime (committed Muslims) für das Wohlergehen (welfare) der Islamischen Weltgemeinschaft einsetzen.<sup>36</sup> Ausgehend vom islamischen Verständnis der Wirklichkeit sollen sie den Herausforderungen der Moderne in Bereichen, wie Industriosozologie, Stadt- und Landsoziologie und Berufssoziologie, begegnen können. Die im Unterricht behandelten Themen sollen zur Kritik und

---

<sup>33</sup> Die einheimischen Studenten entstammen überwiegend der muslimischen staatstragenden Ethnie der *Malayen*, auch wenn vereinzelt Angehörige anderer *malaysischer* Ethnien (vor allem nichtmuslimische Chinesen) – selbstverständlich bevorzugt „moderne Fächer“ – dort studieren.

<sup>34</sup> Webseite der IIUM: <http://www.iiu.edu.my>.

<sup>35</sup> Wörtl. „Department of Sociology and Anthropology“ (Ethnologie in der deutschen Wissenschaftstradition).

<sup>36</sup> Othman 1995: 2. Die doppelte Ausrichtung auf die internationale islamische Gemeinschaft und die malaysische Nation wird auch folgendermaßen formuliert: „to produce graduates who would be able to serve the nation both in the public and private sectors [and] to produce future leaders of the nation and the ummah.“ Othman 1995: 6.

Überarbeitung der westlichen Theorien anleiten. In den Worten Aris Othmans<sup>37</sup> sei das Ziel:

(...) to show the students how credible is the Islamic perspective in its dealing with the social issues at hand [and] to make the students feel that Islam is a living religion which has a lot to offer to the solution of many contemporary (...) problems (...) to develop critical appreciation of different sociological theories among the students and help them to evaluate those theories from [an] Islamic point of view.<sup>38</sup>

Die Integration der islamischen und sozialwissenschaftlichen Zielvorstellungen soll durch Multidisziplinarität geschehen: Studenten im Hauptfach Soziologie müssen im Nebenfach die islamrechtlich-theologisch ausgerichteten Fächer der Fakultät „Islamic Revealed Knowledge“ und Kurse aus anderen Humanwissenschaften (Human Sciences) belegen. Persönlichkeitsbildung und islamische Sozialisierung sollen durch die verpflichtende Teilnahme an außerhalb des Studienplans durchgeführten islamischen Aktivitäten erreicht werden.

Die folgende Auswahl an Kursen soll die Ausrichtung des Unterrichtsprogramms der Abteilung für Soziologie und Ethnologie illustrieren. Die in der terminologischen Tradition der Sozialwissenschaften verwurzelten Kurse sind:

- Einführung in die Soziologie
- Soziologische Theorie I, II
- Malaysische Gesellschaft
- Bevölkerung und Gesellschaft
- Medien und Gesellschaft
- Soziologie der Ehe und Familie<sup>39</sup>
- Soziologie wirtschaftlichen Handelns (economic behaviour)
- Soziologie politischen Handelns
- Sozialer Wandel und Entwicklung
- Soziale Probleme, abweichendes Verhalten, soziale Kontrolle
- Soziale Schichtung<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Langjähriger Direktor der „Abteilung für Soziologie und Ethnologie“ an der IIUM, Promotion in Illinois.

<sup>38</sup> Othman 1995: 3, 7, 24, 47.

<sup>39</sup> In der Kursbeschreibung hierzu heißt es: „*It also underscores the need for Muslims to go back to the original teachings of Islam if they want to preserve the sanctity of marriage and family institutions, and if they wish to solve the contemporary crises faced by their families.*“ Behandelt werden Themen wie Familienstrukturen, Stellung der Frau im vorislamischen Arabien, Emanzipation, Erziehung, Familienplanung, künstliche Befruchtung u.a. Othman 1995: 45.

<sup>40</sup> Wie stark das Vorbild der westlichen Soziologie zumindest bei der Stoffeinteilung und Auswahl der Theoretiker in den Kursen zur soziologischen Theorie und zur sozialen Schichtung wirkt, zeigt die folgende Liste: K. Marx, A. Comte, E. Durkheim, M. Weber, V. Pareto, George H. Mead, H.

- Zeitgenössische westliche Gesellschaften
- Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden.

Vom Titel her deutlicher islamisch ausgerichtete Kurse sind:

- Zeitgenössische muslimische Gesellschaften
- Islamische Weltanschauung (ideology) und muslimische Gesellschaft
- Islamisches Gesetz und Rechtsfindung (*šarīʿa*, *iğtihād*) in der zeitgenössischen muslimischen Gesellschaft
- Islamische Sicht auf Soziologie
- Islamisierung des Wissens bzw. der Soziologie und Ethnologie
- Sozialtheorie muslimischer Gelehrter; muslimische Sozialdenker.

Kurse, die zusätzlich an der Fakultät „Islamic Revealed Knowledge“ belegt werden müssen, beziehen sich auf Koran- und Hadithwissenschaften, Glaubenslehre (*ʿaqīda*), Aufruf zum Islam (Islamic *daʿwa*), Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*), islamisches Recht (*fiqh*), zeitgenössisches islamisches Denken, Menschenbild in Koran und Sunna und die Entstehung der Umma.<sup>41</sup>

---

Spencer, L. T. Hobhouse, Blumer, Goffman, L. H. Morgan, W. G. Summer, K. Davis, W. E. Moore, J. Lenski, R. Dahrendorf.

Daneben finden sich aber auch Namen von islamischen Gelehrten zur Darstellung des muslimischen sozialen Denkens, wie Ibn Ḥaldūn, al-Fārābī, al-Ġazālī und Šāh Walīyullāh (1703-62) Vorstellung von der stetigen Höherentwicklung von Mensch und Gesellschaft (*irtifāqāt*). Die Theorie-Kurse sind in sich komparativ angelegt. So wird in einer Kursbeschreibung zum Thema „A. Comte – Progress and Positivism“ auf eine Darstellung islamischer Konzepte zur (spirituellen) Entwicklung und zum Lebenssinn (*falāḥ*, *saʿāda*) verwiesen. Die Auseinandersetzung mit Durkheims Konzept der organischen und mechanischen Solidarität geschieht über die islamische Solidarität im Rahmen von *umma* und *ḡamāʿa*. Im Zusammenhang mit M. Weber sollen seine Beobachtungen zum Zusammenhang von Religion und wirtschaftlichem Handeln kritisiert und eine islamische Handlungstheorie vorgestellt werden. Othman 1995: 35-41, 47-51.

<sup>41</sup> Vgl. Othman 1995. Progress Report IIUM 2000: 3ff.

## 2.2. Die Auseinandersetzung mit der westlichen Soziologie

### 2.2.1. Empirizismus und Positivismus

Die Ausbildung einer eigenen Wissenschaft von der Gesellschaft ab dem 18. Jh. folgte, wie Jamil Farooqui<sup>42</sup> richtig bemerkt, dem Vorbild der Naturwissenschaften, welche den Menschen im Zeitalter der technischen Revolutionen einen erhöhten Lebensstandard bescherten und die Befriedigung materieller Bedürfnisse erleichterten. Bedingt durch diesen sichtbaren Erfolg verbreitete sich die Vorstellung, die Gesellschaft könne auf wissenschaftliche Prinzipien zurückgeführt und nach ihnen rekonstruiert werden, wenn erst einmal die ihr unterliegenden Gesetze verstanden seien.<sup>43</sup>

Auch wenn es nach Fareed Ahmad<sup>44</sup> und Jamil Farooqui ein Anliegen der modernen Soziologie am Ende des 19. und Anfang des 20. Jhs gewesen war, die Zersplitterung der menschlichen Persönlichkeit in Abstraktionen (Homo oeconomicus, Homo politicus, libidinal man u.a.) zu überwinden, konnte der Mensch in den herrschenden Sozialwissenschaften nur als segmentiertes, fragmentiertes und demnach marginalisiertes Wesen gesehen werden – eine indirekte Folge des Strebens nach Naturbeherrschung und des faustischen Wissensdrangs.<sup>45</sup>

Die am häufigsten geäußerte und deutlichste Kritik seitens der islamischen Soziologen richtet sich gegen die positivistischen Grundlagen der Soziologie, wie sie von A. Comte gelegt wurden, und nach Einschätzung von Jamil Farooqui auch heute noch die westliche Soziologie charakterisieren. Resultat einer positivistisch orientierten Sichtweise sei die Reduktion der Wirklichkeit auf ihre materielle Seite, wie sie von den menschlichen Sinnen erfasst würde. Eine solche „matter orientated reality“ sei nicht mit der islamischen „spirit or God orientated reality“

---

<sup>42</sup> Farooqui (nicht zu verwechseln mit al-Fārūqī, dem Gründer des *International Institute of Islamic Thought/IIIT*) stammt aus Uttar Pradesh (Indien). Bachelor an der Universität Agra 1957; zeitweilig in einer Anwaltspraxis tätig, 1964 MA in Soziologie, anschließend Promotion an der Aligarh Muslim University. Verschiedene empirische Forschungen zu Analphabetismus, Kommunikation und politischer Partizipation in Indien. Assistant Professor und Direktor der soziologischen Abteilung in Indore (1967-70) und Aligarh (1979-84). Seit 1991 an der IIUM in Kuala Lumpur, später Professor und zeitweilig Direktor der soziologischen Abteilung. Vgl. Farooqui 2002: i.

<sup>43</sup> Farooqui 2002: 3f. Farooqui 2000: 6.

<sup>44</sup> Fareed [Farīd] Ahmad, geboren in Indien, lehrte in Saudi-Arabien und gab mit Ilyas Ba-Yunus zusammen das erste bekanntere englischsprachige Buch über Islamische Soziologie heraus: *Islamic Sociology: An Introduction*. London 1985. Zur Zeit Associate Professor am Institut für Soziologie der IIUM.

<sup>45</sup> Fareed Ahmad 1997: 3f.

zu vereinbaren. Comtes Grundfehler bestehe in der vereinfachenden Gleichsetzung von sozialen Phänomenen mit natürlichen und damit der Vernachlässigung der komplexen Natur des sozialen Handelns, die durch die individuelle Sinnzuschreibung des Handelnden entstehe.<sup>46</sup>

Die Kritik an der Übertragung einer kausal argumentierenden, auf die Suche nach natürlichen Gesetzen ausgerichteten Methode aus den Naturwissenschaften auf die Soziologie geht bereits auf Max Weber zurück, dessen Argumentation in ihren Grundzügen von Jamil Farooqui anerkennend übernommen wird.<sup>47</sup> Die zentrale Unterscheidung von „Gesetzen der Notwendigkeit“, wie sie für die Sphäre der Natur und „Gesetzen der Freiheit“, wie sie hauptsächlich für die moralische Ordnung des Menschen gültig seien, und damit die Ablehnung einer naturwissenschaftlich-positivistischen Herangehensweise wird schon von Ismā‘īl al-Fārūqī, dem Begründer der Islamisierungsmethodologie, in den Mittelpunkt gerückt.<sup>48</sup>

Auch Louay Safi<sup>49</sup> beanstandet die von Durkheim und Popper fortgeführte Gleichsetzung beider Phänomentypen. Der von außen kommende Zwang sozialer Regeln wirke nach den Gesetzen der Willensfreiheit nicht direkt mechanisch und kausal, sondern indirekt über psychologische Kräfte, denen – zumindest theoretisch bis zum Preis der Selbstopferung – Widerstand entgegengebracht werden könne.<sup>50</sup>

Übersehen wird m. E. jedoch hierbei, dass gesellschaftliche Zwänge in einer idealtypisch geschlossenen Gesellschaft anders wirken und in ihrer Wirkung und Vorhersehbarkeit oftmals den „Gesetzen der Notwendigkeit“ sehr nahe kommen. Kausalerklärungen erscheinen damit in bestimmten gesellschaftlichen Formationen durchaus plausibel. Wenn auch die Außenwelt stets über die Psyche wirkt, so sind die dem Einzelnen vorgegebenen Denkmuster und Begrifflichkeiten, mit denen er bestimmte Phänomene einordnet und z.B. Armut,

---

<sup>46</sup> Die Essenz des comteschen Positivismus beschreibt Helle: „*Das um Erkenntnis bemühte Subjekt erhält von Comte den methodologischen Auftrag, sich selbst gleichsam in die Welt der Objekte hinein aufzulösen, aus seinem Denken alles Subjektive zu entfernen und so sein Gehirn zu einem exakten Spiegel der äußeren Ordnung zu machen.*“ Helle 2001: 12.

<sup>47</sup> Farooqui 2002: 3, 8f.

<sup>48</sup> Safi 1996: 16.

<sup>49</sup> Geboren 1955 in Damaskus. Studium in Damaskus und in Detroit (civil engineering), MA 1988 und Promotion 1992 in Politologie (Detroit). Anschließend Assistant Professor am Institut für Politologie an der IIUM.

<sup>50</sup> Safi 1996: 163f.

Status, Prestige für sich begreift, in einem solchen Maße sozial konstruiert, dass sie durchaus als Teil der eigenen „Natur“ erscheinen können.

Ganz in das negative Bild von Comte passt auch, wie Ibrahim Ragab<sup>51</sup> herausstellt, dass dessen Begründung der Soziologie als wissenschaftlicher Ersatz für religiöse Sinn- und Weltdeutung bezeichnet werden könne und dass er den Versuch einer Religionsgründung unternommen habe, in der die Menschheit statt Gott zum Anbetungsobjekt und die Wissenschaftler zu deren Priestern geworden seien.<sup>52</sup>

Relativierend muss hinzugefügt werden, dass Comte im Lehrbetrieb der heutigen Soziologie hauptsächlich als ein für die Entwicklung des Faches und die Namensgebung wichtiger Klassiker auftaucht. Abgesehen von einigen Grundprinzipien wird jedoch der Inhalt seines Gedankengebäudes nicht mehr als praxisrelevant gelehrt. Besonders Comtes Religionsgründung wird eher als peinliche Entgleisung beiläufig erwähnt, weshalb Ragab auch das Weiterleben dieser Religion – in bescheidenem Maße<sup>53</sup> – entgangen sein mag. Einige der comteschen Grundprinzipien sind jedoch erfolgreich in das Weltbild der Mainstream-Soziologie eingegangen: so die Betonung der Empirie und – vor allem in den makrosoziologischen Schulen – die Vernachlässigung der sinnbestimmenden Konstruktionsarbeit des Individuums zugunsten einer Fixierung auf äußerlich erkennbare Merkmale und deren Verarbeitung in quantitativ ausgerichteter Sozialforschung. Ebenso ist der Wunsch nach einer sinnstiftenden Funktion der Soziologie – wenn auch nicht mehr enthusiastisch als Priester der gesellschaftlichen Entwicklung wie bei Comte – noch heute deutlich zu spüren.<sup>54</sup> Wenn F. Tenbrucks Einschätzung einer größtenteils erfolgreichen Inkorporation des soziologischen Weltbildes in das gesellschaftliche

---

<sup>51</sup> Ibrahim Ragab, ägyptischer Herkunft, Studium in Kairo und Promotion in Ohio, war in den 1990er Jahren Professor an der soziologischen Abteilung der IIUM, später Professor für Sozialarbeit in Kairo.

<sup>52</sup> Ragab 1995: 116.

<sup>53</sup> Zur Gründung der „Positivistischen Kirche“ in Brasilien: Georgen 1975: 124ff., 157ff. Vgl. Terence R. Wright (1986): *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*. Cambridge.

<sup>54</sup> Für H. J. Helle ist der Positivismus einer mittelalterlichen Anschauung verpflichtet geblieben, „nach der sich eine gleichförmige und geordnete Wirklichkeit deshalb erkennen lässt, weil Gott die Welt auf begreifbare Weise lenkt. Gott erscheint hier in der Rolle des 'supreme mathematician' (...). Er regiert mit absoluter Rationalität, in den Naturgesetzen wird sein Wille dem Menschen sichtbar und nichts von dem, was richtig über die von ihm geschaffene Wirklichkeit erkannt wird, kann hinfällig oder belanglos werden. (...) Dieser Verbindung von Rationalismus und Positivismus entspricht die Position von Durkheim und vielen anderen, ohne dass dabei die gläubige Vorstellung von einem die Welt lenkenden Gott noch eine Rolle spielte.“ Helle 2001: 44f.

Eigenbewusstsein zu Grunde gelegt wird, erübrigt sich für die heutige Soziologie ohnehin ein missionarisch-aufklärerisches Auftreten, wie dies während der Gründungsphase notwendig gewesen sein mag. So wird beispielsweise das Dreistadiengesetz in seiner antiquierten comteschen Urform nirgends ernsthaft als historisch ernstzunehmendes Konzept gelehrt, gleichwohl treten strukturell ähnliche Konstruktionen auch bis in jüngste Zeit auf.<sup>55</sup>

Die einseitige Fixierung auf sinnesmäßig erfassbare empirische Daten als Zugang zur Wahrheit stößt bei einer transzendenzorientierten Islamischen Soziologie auf Widerstand. Kritisch argumentiert wird mit der Unzulänglichkeit der Sinne und ihrer Anfälligkeit für Täuschung sowie der erfolgenden systematischen Nichterfassbarkeit von transzendenten Phänomenen, da Sinne nur auf die Erfassung physikalischer Erscheinungen angelegt seien. Ihr ideales Beobachtungsfeld seien daher vielmehr natürliche Phänomene außerhalb der sozialen Welt, da sie in gewisser Weise „tot“, also immun gegen Beeinflussung durch Messung und die subjektive Bedeutungszuschreibung des Beobachters, gelten könnten. Subjektive Verzerrung durch Sinneseindrücke bei sozialen Phänomenen äußere sich in Voreingenommenheit und Parteinahme für die eigene Gruppe, Nation und Gesellschaft des Forschers.<sup>56</sup> Die islamischerseits gegen das Subjektivitätsdilemma und die Standortgebundenheit des Soziologen befürwortete

---

<sup>55</sup> Die Faszination für eine Einteilung der Geschichte in drei Stufen zieht sich vom Mittelalter bis heute durch. So konstatiert beispielsweise Behrendt drei Kulturphasen (Sammler/Jäger, Viehzucht/Landwirtschaft/Manufaktur, Industrie/Dienstleistungsberufe), deren Charakteristikum die „*stetige Erstarkung der menschlichen Fähigkeit zur Nutzung und Beherrschung der Natur und (...) eine stetige Entwicklung arbeitsteiliger Beziehungen (...)*“ sei. Nicht erstaunlich ist, dass sich die normative Botschaft dieser vorgeblich neutralen Beschreibung in der positiven Wertung der dritten (momentanen) Phase und ihrer protestantischen Ethik versteckt: Eine Phase der Dynamik, mit Berufsarbeit als Lebenssinn und Maßstab des Lebenserfolgs, rationaler Sachlichkeit und Naturbeherrschung. Behrendt 1962: 51-56. Mit der Aufdeckung dieses Entwicklungsmusters erhält auch die Soziologie ihre Aufgabe: „*(...) den heutigen Menschen zur rationalen Analyse und – durch sie – zur rationalen Kontrolle seiner Umwelt zu befähigen und ihn zu stärken gegenüber den mythologisierenden Richtungen der Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie, die (...) gesellschaftlich zerstörerische Aktionen mit „Sinn“, ja, mit transzendenter Geltung und Würde umkleidet und Verantwortungsbewußtsein und Widerstandsbereitschaft durch resignierende Determinationsgläubigkeit und durch Unterwürfigkeit unter – transzendental vorgestellte oder soziale – Autoritäten gelähmt haben. Die Soziologie kann nur entmythologisierend und damit oft desillusionierend wirken.*“ Ebd. 165.

Eine ähnliche typologische Struktur, gekleidet in modernere Begriffe, findet sich auch bei Giesen: primordiale Codes, traditionale Codes und universalistische Codes mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung. Auch hier wieder wird das dritte Stadium, an dessen Schwelle wir uns befinden bzw. dessen Konsequenzen sich momentan vollständig entfalten, deutlich euphorisch gewertet. Damit werden die Kulturen vor der Moderne auf der Zeitachse als voruniversalistisch abgewertet. Während die ersten beiden Stadien offensichtlich strukturell unzulänglich sind, verfügt das heutige Stadium bereits über alle Lösungen für eventuell auftretende Schwierigkeiten: funktionale Differenzierung quasi als Erlösungsformel. Vgl. Giesen 1999: 13-43.

<sup>56</sup> Farooqui 1999: 215. Farooqui 2002: 6-8.

Lösung beruht auf der Übernahme der universal ausgerichteten prophetischen Offenbarung (in ihrer textlichen Gestalt). Überhaupt nur diese verfüge über den intersubjektiven Rahmen, welche dem Forscher die allgemein gültigen – weil göttlich sanktionierten – Wertmaßstäbe und Entscheidungskriterien liefern könne. Damit stellt in den Worten Safis eine rein induktive Methode, die wie im Konzept der Stratifizierung vom unmittelbar Erfahrenen zum Abstrakten gelangt, den buchstäblichen Gegensatz zum Islamisierungsprojekt dar. Aus islamischer Sicht könne nicht der Weg einer Ableitung des Idealen/Universalen aus dem Vorliegenden/Partikularen eingeschlagen werden. Allein die Methode der „Idealization“ (also deduktiv) vom Allgemeinen und Abstraktesten zum Konkreten ist denkbar. Als paradox sei jedoch der Versuch zurückzuweisen, durch „Idealization“ ein sozialwissenschaftliches Weltbild zu entwickeln, das doch gleichzeitig bereits das Vorhandensein einer philosophischen Grundlage voraussetze.<sup>57</sup> Mit der Kritik an beiden weltbilderzeugenden Verfahren will Safi erkennbar die Unerlässlichkeit einer transzendenten Offenbarung untermauern.

Dass die islamische Positivismusdebatte oft westliche Kritikpunkte aufgreift, zeigt Ragab mit der Verwendung der Terminologie von K. Wilber: Der Positivismus sei demnach auf dem „eye of contemplation“, mit dem das Transzendente erfasst würde, blind, da er nur das „empirische Auge der Sinne“ mit Unterstützung des „mentalen Auges der Vernunft“ gelten lasse.<sup>58</sup> Demnach komme nach Momin die Akzeptanz des prometheischen Bild des Menschen, der bar jeder Verantwortung gegenüber dem Transzendenten sei, für den Islam nicht in Frage.<sup>59</sup> Die Leugnung eines Seelen- oder Geistkonzepts (im Islam: die Einhauchung des Geistes durch Gott) führte nach Fareed Ahmad und Jamil Farooqui die empirischen Sozialwissenschaften zu ausweichenden Ersatzbegriffen wie „Lebenskraft“, „Energie“ und „pervading consciousness“, die euphemistisch die eigentliche Lebensquelle und die Problematik des menschlichen Bewusstseins zu umschreiben suchten.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Safi 1996: 15f.

<sup>58</sup> Ragab 1997b: 37.

<sup>59</sup> S. H. Nasr nach Momin 1997: 14.

<sup>60</sup> Fareed Ahmad 1997: 3.

### 2.2.2. Relativismus und Wahrheitskonzept

Relativismus als Charakteristikum des westlichen Wahrheits- und Wissenschaftskonzepts zeige sich besonders deutlich – so die Kritik der Islamisierer –, wenn in den modernen Sozialwissenschaften eine prinzipielle Gleichrangigkeit der verschiedenen menschlichen Kultur- und Vergemeinschaftungsformen postuliert werde. Momin beklagt daher die Ausrichtung der westlichen Anthropologie und ihre Überbetonung islamischer Lokalkulturen zu Ungunsten der klassischen islamischen (Hoch-)Kultur. Jene sollten eher als Abweichungen und Entstellungen der skripturalen Norm, als vorislamische Überbleibsel der „Great Tradition“ interpretativ untergeordnet werden. Kulturrelativismus führe nach ihm zum „Kult des Indigenen“ und blockiere eine gemeinsame Entwicklungsstrategie für alle Gesellschaften. Diese Kritik läuft bei Momin auf die Propagierung eines universalen – jedoch islamisch geprägten – Modells und weniger auf die Rechtfertigung eines rein abgrenzenden indigenen Soziologiekonzepts hinaus. Entsprechend zweideutig fällt seine Einschätzung der postmodernen Entwicklungsidee aus. Die Aufwertung lokaler Diskurse und alternativer Identitäten kann ihm – als Vertreter eines islamischen Konkurrenzmodells – nur solange recht sein, bis der Relativismus der Postmoderne jeglichem Wahrheitsanspruch die Grundlage entzieht und zu „Solipsismus und Nihilismus“ führt.<sup>61</sup>

Auch Azzi<sup>62</sup> kann in der Theorie der postmodernen Informationsgesellschaft kein hilfreiches Modell für den Islam erblicken, da Religion dort durch die indirekte Ausklammerung der moralischen Dimension als neutraler Faktor verstanden würde, der Entwicklung hindere oder fördere, jedoch keinen Wert an sich beanspruchen könne. Informationsgesellschaft bedeute letztendlich die Fortführung der früheren säkularisierenden Modernisierungstheorie.<sup>63</sup> Entsprechend hebt Abdullah die fortschreitende Ästhetisierung des Lebensstils<sup>64</sup> hervor, die auch die Religion erfasse und sie somit vom lebens- und wertbestimmenden Maßstab zum Instrument des eigenen Lebensstils verforme: Die Pilgerfahrt werde von einer spirituellen Reise zum Produkt der Identitätskonstruktion. Die in islamischen Ländern verbreiteten „Islamischen

<sup>61</sup> Farooqui 2002: 15f. Momin 1997: 10f.

<sup>62</sup> Abdurrahmane Azzi, Abteilung für Kommunikationswissenschaften (IIUM).

<sup>63</sup> Azzi 1997: 18f.

<sup>64</sup> Als Gedanke schon bei Georg Simmel angelegt, auf den Abdullah verweist. Abdullah 1997: 7.

Krankenhäuser“ und „Islamischen Universitäten“ funktionierten nicht so sehr nach islamischen Regeln, sondern referierten vielmehr auf die Gruppensolidarität ihrer Klientel.<sup>65</sup>

Das Misstrauen gegenüber dem Relativismus hat seine Entsprechung in der Konzeptualisierung des erwünschten Wissens. Während für Fareed Ahmad und Farooqui Wissensbestände im Westen als prinzipiell gleichwertig eingestuft werden, herrsche ihrer Ansicht nach im Islam die Hierarchisierung von akzeptablem und abzulehnendem Wissen vor.<sup>66</sup> Da es zur Erkenntnis von Gut/Böse und Falsch/Richtig führen solle, bedeute Wissen im Islam folglich das holistische Erfassen der metapyhsischen Natur eines Objekts und sei direkt mit dem Göttlichen verbunden. Farooqui zitiert dazu die Koranstelle „*Sind (etwa) die Wissenden den Nichtwissenden gleich?*“<sup>67</sup> und versteht dies als das zur Gotteserkenntnis nötige Wissen. Weitere von ihm zitierte koranische Argumente sind das Einhauchen des Geistes in den Menschen durch Gott und das Beherrschen der Namen aller Dinge durch Adam<sup>68</sup> – ein Wissen, das selbst die Engel nicht hätten und wodurch der Mensch zur Erkenntnis der Essenz der Phänomene und ihres Schöpfers gelangen könne.<sup>69</sup>

Gegenüber dieser gotteszentrierten Sicht des Wissens, aus dem der Glaube an einen göttlichen Auftrag<sup>70</sup> des Menschen resultiert, erscheint das Weltbild des Westens als relativistisch und die den Sozialwissenschaften entspringenden Moralvorstellungen als situationsgebunden, was nach Fareed Ahmad und Jamil Farooqui zu Menschenbildern, wie denen des „scientific man“, „economic man“ (Homo oeconomicus) und des „organizational man“, jedoch nicht zum „ethical“ oder „moral man“ führe. Dies sei trotz der neu errungenen Freiheiten letztendlich eine Herabwürdigung und Erniedrigung des Menschen.<sup>71</sup>

---

<sup>65</sup> Abdullah 1997: 5-7.

<sup>66</sup> Fareed Ahmad 1997: 4.

<sup>67</sup> Koran 39: 9. (Koran-Zitate nach der Übersetzung von Rudi Paret.)

In der modernistischen Literatur wird übrigens diese koranische Aussage häufig aus dem Zusammenhang gerissen und zur Legitimation eines modernen Unterrichtssystems, zur Propagierung der Wissensgesellschaft und Förderung jeglichen „weltlichen“ Wissens apologetisch eingesetzt, womit genau das als sinnentleert kritisierte entsakralisierte Wissen übernommen wird, das die Realität auf die empirisch erkennbare Welt reduziert.

<sup>68</sup> Koran 15: 29, 2: 31.

<sup>69</sup> Farooqui 2002: 17-19.

<sup>70</sup> Das von Gott dem Menschen anvertraute Gut (*amāna*), nach Koran 33: 72.

<sup>71</sup> Fareed Ahmad 1997: 4f.

### 2.2.3. Eurozentrismus

Das Hinterfragen der universalistischen, eurozentrischen Geschichtsauffassung – wie es Teil der postmodernen Kritik an der Moderne ist – kennzeichnet auch den Islamisierungsdiskurs.<sup>72</sup> Demnach bewerte die westliche Wissenschaftstradition andere Kulturen stets nach ihrem eigenen Bild. Im Falle des Islams bringe die Fixierung auf das Empirische den Sozialwissenschaftler dazu, die ideologischen Grundlagen des Handelns im islamischen Kontext zu übersehen und dem sozialen Ethos der Muslime mit Unverständnis zu begegnen.<sup>73</sup> Nach Safi entwickelten sich die westlichen Wissenschaftsmodelle induktiv aus den dortigen historischen Erfahrungen, und wurden fälschlich universal verallgemeinert.<sup>74</sup> Besonders auffällig sei dies bei Modernisierungs- und Entwicklungstheorien, bei denen Momin allerdings einen Niedergang der eurozentrischen Prägung seit 1970 verzeichnet.<sup>75</sup> Diese Abstraktion von konkreten Handlungserfahrungen zu vorgeblich allgemeingültigen Modellen, die normative Gesetzmäßigkeiten und Theorien implizieren, sei direkte Folge der weiterhin verbreiteten positivistisch geprägten und damit ahistorischen Methodologie.<sup>76</sup> In der Folge würde nach Fareed Ahmad und Jamil Farooqui ein bestimmtes, in der Wissenschaft und im Szientismus gespeichertes Konzept, das des Menschen als „bloßen biochemischen Mechanismus“, zur einzig möglichen Daseinsdeutung erhöht.<sup>77</sup>

Mimouni kommt daher zu dem vernichtenden Urteil, dass die eurozentrische Ausrichtung der Soziologie dieser ein vollständiges Verständnis der muslimischen Gesellschaften unmöglich mache.<sup>78</sup> Vorsichtig optimistisch gibt sich Hazizan Noon<sup>79</sup>, der eine „reorientation“ der aus säkularem Denken entstandenen Soziologie befürwortet, genau um eine größere Universalisierbarkeit zu erreichen. Dementsprechend vermeidet er auch den für ihn zu hoch gegriffenen Begriff der „Islamisierung“.<sup>80</sup>

---

<sup>72</sup> Ghamari-Tabrizi 1994: 9.

<sup>73</sup> Farooqui 2002: 41.

<sup>74</sup> Safi 1996: 188.

<sup>75</sup> Momin 1997: 1.

<sup>76</sup> Safi 1996: 5.

<sup>77</sup> Fareed Ahmad 1997: 5.

<sup>78</sup> Mimouni 1997: 5.

<sup>79</sup> Malaysischer Herkunft, Promotion in Edinburgh, Assistant Professor an der Abteilung für Soziologie (IIUM).

<sup>80</sup> Noon 2000: 11.

#### 2.2.4. Emile Durkheims „soziale Tatsachen“

Eine Einschätzung westlicher Soziologie kommt nicht umhin, die Rolle Emile Durkheims (1858-1917) bei der Etablierung des Faches und das Verhältnis von Weltbild und streng objektiver Sozialforschung in seiner Methodologie zu beleuchten. Die Darstellung seiner Gedanken nimmt daher einen verhältnismäßig breiten Raum in den Schriften zur Islamisierung ein. Dabei überwiegt die Kritik an seinem pathetischen Gesellschaftsbegriff und an seinem Versuch, ideales Handeln aus empirisch Vorfindbarem abzuleiten. Wichtig ist, dass sich bei Durkheim zahlreiche Vorstellungen gebündelt finden, die im weiteren Verlauf der Soziologiegeschichte bei vielen Klassikern eher diskret eingeführt oder stillschweigend vorausgesetzt wurden.

Eine von Durkheim deutlich ausformulierte Grundidee, die zum Allgemeinbestand der Soziologie – vor allem der Makrosoziologien – geworden ist, ist die Vorstellung der Gesellschaft als „Tatsache sui generis“, die jenseits der teilhabenden Individuen Macht über diese ausübt. Die Gesellschaft ist eine nicht auf einzelne Bausteine reduzierbare Kraft, die sich ihre eigenen Werte und Moralvorstellungen schafft, um über die Kontrolle des Individuums den Zusammenhalt des Ganzen zu gewährleisten. Das herrschende Normensystem kann sich also nicht nur, es muss sich in dem Maße ändern, wie die Entwicklung es erfordert. Entscheidend ist die allgemeine Akzeptanz dieser Normen, nicht eine – und damit sehen sich die islamischen Soziologen herausgefordert – von Urewigkeit an vorgesehene ideale Form sozialen Handelns. Im Islam, so Jamil Farooqui, ist die Quelle des Handelns nicht die Gesellschaft, sondern die Offenbarung, die als Religion die Menschen über ihren Daseinssinn belehrt.<sup>81</sup>

Verständlich wird dies, wenn die idealisierte Vorstellung der Umma (Weltgemeinschaft der Muslime) berücksichtigt wird, wie sie im Großen und Ganzen das klassische und das modern-skripturalistische Islamverständnis kennzeichnet: die Umma ist demnach eine direkte Antwort auf den normativen Anspruch der Prophetie; eine Vergemeinschaftung, die sich der praktischen Umsetzung des islamischen Weltbildes in allen Lebenslagen verpflichtet fühlt. Werte werden demnach als dieser Vergemeinschaftung vorgegeben vorausgesetzt und können nicht durch eine empirische Beobachtung der Gesellschaft als eines

---

<sup>81</sup> Farooqui 2002: 11f.

quasi eigenständigen Handlungssubjekts, wie von Durkheim gelehrt, aus dieser abgeleitet werden.

Dass diese normengeleitete Sicht auf die Umma genau zu demjenigen Zeitpunkt relativiert wurde, als die ersten Menschen in sie hineingeboren und hineinsozialisiert wurden, wird oft wenig thematisiert. Mit dem Hineinwachsen des Islams in historisch gewachsene Gesellschaften (in der Frühzeit als auffälligstes Beispiel der Iran) verändert sich jedoch die Ausgangslage: die Anzahl der Gesellschaftsmitglieder, die sich kaum bewusst der neuen Religion verschrieben haben und die nicht bereit sind, alte Traditionen aufzugeben, verdrängt die durch das Charisma der Urgemeinde ergriffenen Anhänger. Religion spielt nur noch eine untergeordnete – mancherorts vielleicht noch die wichtigste – Quelle für moralische Normen. Vom Ideal der Frühzeit, nämlich der reinen Abbildfunktion der Religion durch die Gesellschaft ist man nun entfernt; die Gesellschaft hat keimartig den von Durkheim postulierten Charakter einer sozialen Tatsache angenommen.

Durch das Fortwirken des idealistischen Umma-Konzepts im Eigenbild der islamischen Gesellschaften, das selbstverständlich soziales Handeln massiv beeinflusst, wäre eine integrierte soziologische Herangehensweise, die für das jeweilige Untersuchungsobjekt idealistische und empirische Fragestellungen verknüpft, denkbar. Bei vielen islamischen Soziologen liegt aber in der momentanen Phase der Akzent eindeutig auf der Umsetzung eines normativen Ideals in Absetzung von der als bedrohlich, weil die Gesellschaft reifizierend, empfundenen durkheimschen Methode.

Hinter Durkheims Grundbegriff der sozialen Tatsache, die durch ihren Zwangscharakter außerhalb des Individuums angesiedelt ist und diesen in seinem Handeln bestimmt, liegt das Bestreben, einen genau abgrenzbaren und nicht weiter reduzierbaren Untersuchungsgegenstand der akademisch zu etablierenden Soziologie zu schaffen. Wenn es im gesellschaftlichen Handeln eine Klasse von Phänomenen gibt, die nicht durch psychologische Momente individuellen Handelns beschrieben werden können, dann emanzipiert sich ein neues Fach, das diese Phänomene – die sozialen Tatsachen – als objektiv erkennbare, „dingähnliche“ und supra-individuelle Erscheinungen unter Heranziehung streng naturwissenschaftlicher Beobachtungsmethoden untersucht.

Aref kritisiert das Bestreben, den Menschen als Untersuchungseinheit auszuschalten als gescheitert: in Soziologien, die auf das soziale Handeln fokussieren, erscheine er wieder als „Akteur“, bei Betonung der Interaktion als „Partner“, in stärker institutionalisierten Beziehungen als „Partei“ oder „Seite“; ein gruppenbetonender Ansatz setze das „Mitglied“, eine sozialstrukturell ausgerichtete Methode den „Positionsinhaber“ oder „Rollenspieler“ voraus. Damit habe sich der Bedarf nach einem Menschenbild – auch wenn meist explizit abgestritten – in den verschiedenen Schulen verstärkt. Aref zitiert unterstützend Skidmore, der auf die Wiederaufwertung der Funktion von Menschenbildern in der Soziologie hinweist.<sup>82</sup> Wie bei anderen islamischen Soziologen auch, scheint bei Aref die Ablehnung des positivistischen Ansatzes Durkheims im Vordergrund zu stehen. Um sich einen Freiraum für die Islamisierung des Faches zu erkämpfen, werden alternative westliche Schulen, die auf das soziale Handeln des Individuums und seine persönliche Konstruktionsleistung in einem nichtdeterminierten Interaktionsfeld abzielen, hervorgehoben.

Auf den schillernden Gesellschaftsbegriff der Soziologie, der letztendlich aus der durkheimischen Tradition resultiert, weisen Fareed Ahmad und Farooqui hin: Einerseits erscheine Gesellschaft als konstruierte Abstraktion, andererseits würde der Begriff auf partikularisierbare Einheiten und Teilansichten der Gesellschaft bezogen, weshalb sich die Frage nach dem ontologischen Status von Gesellschaft stelle.<sup>83</sup> Gemeint ist damit offensichtlich, dass bei diesem, die Makrosoziologien konstituierenden Grundbegriff eine genaue Eingrenzung oft ausbleibt. Einmal erscheint Gesellschaft als der durch wechselseitige Kommunikation ermöglichte Gesamtzusammenhang menschlichen Handelns, daneben wird er mit äußerster Selbstverständlichkeit auf eine existierende nationalstaatlich verfasste Gesellschaft angewandt. In Formulierungen wie „Gesellschaft und Geschlechterrollen“, „Gesellschaft und Minderheit x“, „Das Eigenbild der Gesellschaft“ u.a. erscheint jedoch eine Nebenbedeutung des Begriffes, welche die Gesellschaft als „Ding“ abgekoppelt von ihren jeweiligen Konstituenten (in obigen Beispielen: Rollen, Minderheiten) definiert sehen will. Damit wird Gesellschaft wissenschaftlich (und gesellschaftspolitisch) manipulierbar, da je nach wechselnder Definition Teilsysteme ausgegrenzt oder stillschweigend

---

<sup>82</sup> Aref 1995: 143.

<sup>83</sup> Fareed Ahmad 1997: 269.

integriert werden können. Konkret spiegelt sich dies in alltagssprachlichen Auseinandersetzungen wider: Wie soll die Gesellschaft mit Kranken umgehen? (Demnach sind Kranke kein Teil der Gesellschaft). Wie sollen sich ethnische Minderheiten nach dem Willen der Gesellschaft verhalten? (Damit sind die ethnischen Minderheiten definitionsmäßig ausgegrenzt). Dieses Ausgrenzungsverfahren spiegelt sich auch im Begriff der Marginalisierung, der Gesellschaft als eine Großgruppe zeichnet, in dem das „Zentrum“ als das Eigentliche (und damit zur Machtausübung legitimierte) und der „Rand“ der Gesellschaft als Formbares und zu Integrierendes erscheint, das sich dem Willen des Zentrums beugen müsse.

Das Unbehagen Ibrahim Zeins<sup>84</sup> an der metaphysischen Qualität von Gesellschaft bei Durkheim<sup>85</sup> wird nachvollziehbar, wenn man die religioide Aura betrachtet, die für Durkheim die Gesellschaft umgibt. Zeins Aussage, Gesellschaft habe bei Durkheim den Platz der Gottheit eingenommen, zeigt die enge Verflechtung auf, die bei diesem Religion (auch ohne den Glauben an transzendente Wesen) und Gesellschaft zusammenhält: Religiöse Ehrfurcht stellt demnach eine direkte Umsetzung des Gefühls dar, welches das Individuum der Gesellschaft durch seine Abhängigkeit von ihr entgegenbringt. Bildlich gesprochen verneigt sich der Gläubige eigentlich vor kollektiven Gefühlen, die sozialen Kräften in einem materiellen Gewand entspringen.<sup>86</sup>

An zahlreichen Stellen lassen Durkheims Äußerungen den Eindruck entstehen, aus einem theologischen Text sei das Wort „Gott“ entfernt und durch „Gesellschaft“ ersetzt worden. An anderen erscheint sie eher als eine magische Komponente, die dem Menschen geheimnisvolle Kraft spendet. Wie R. Bellah zu Recht bemerkt, gibt es kein schwereres Wort in Durkheims Schriften als „Gesellschaft“.<sup>87</sup> Zwei Zitate sollen hierfür genügen:

If religion has given birth to all that is essential in society, it is because the idea of society is the soul of religion.  
 (...) since the reality which religious thought expresses is society (...).<sup>88</sup>

Zein verzeichnet daher im durch die Religionssoziologie geprägten europäischen Denken einen Übergang von kirchlicher Metaphysik zu säkularer Metaphysik.

---

<sup>84</sup> Associate Professor an der Fakultät für „Islamic Revealed Knowledge“ (IIUM).

<sup>85</sup> Zein 2000: 10f.

<sup>86</sup> Durkheim 1994: 93ff.

<sup>87</sup> Bellah 1989: IX. Vgl. Berghoff 1997: 80.

<sup>88</sup> Bellah 1989: 191, 206.

Letztendlich liefen die Anstrengungen Durkheims auf die Schaffung einer Zivilreligion als Frucht der Religionssoziologie hinaus.<sup>89</sup> Bestätigt wird dies von Robert Bellah, dem empirischen und normativen Verfechter der amerikanischen „Civil Religion“, der Durkheim als „*a high priest and theologian of the civil religion of the Third Republic*“<sup>90</sup> bezeichnet. Indem Durkheim jedoch darauf verzichtet habe, katechismusartig eine Lehre auszubuchstabieren, um diese der Gesellschaft zu predigen und er sich auf die argumentative Auseinandersetzung um ihre Notwendigkeit beschränkt habe, lasse sich ein zentraler Unterschied zu Auguste Comte festhalten, der genau den Schritt getan habe, den Durkheim zurückwies: Jener beging mit seinem an den Katholizismus angelehnten Versuch einer Religionsstiftung der „Humanité“ nach Bellah den Fehler, Altes wiederbeleben zu wollen.<sup>91</sup>

Der von Durkheim in seinem Werk „Die Regeln der soziologischen Methode“ aufgestellte wichtigste Grundsatz, der Soziologie als Wissenschaft überhaupt erst ermöglichen soll, verlangt die Betrachtung aller empirischen sozialen Tatbestände „wie Dinge“.<sup>92</sup> Demnach ist nicht das Bewusstsein der sozialen Gruppe, sondern die institutionalisierte Form, in der sich eine Praktik, Tendenz oder Glaubensaussage dem Beobachter präsentiert, entscheidend. Die Forderung an den Soziologen, alle Vorannahmen (preconceptions) systematisch auszuschalten, ist jedoch nach Safi unhaltbar, da jegliches wissenschaftliches Forschen mit einer Idee, einem Axiom oder Postulat beginne. Die Vorstellung, alle Vorannahmen vermeiden zu können und zu sollen, stelle sich eigentlich wiederum als (nichtbeweisbares) Postulat dar. Folgenreicher sei jedoch neben dieser Widersprüchlichkeit die Konsequenz, dass mit der Ausschaltung des Bewusstseins das real vorliegende gesellschaftliche Handeln idealisiert würde. Da Durkheim die transzendente Herkunft von Normen und Werten leugnet, werde das Normative aus dem Empirischen abgeleitet und dieses somit zementiert.<sup>93</sup>

Durkheim selber beabsichtigte zwar keinesfalls eine Zementierung des gesellschaftlichen Status quo, gleichwohl sah er doch die Hauptaufgabe der

---

<sup>89</sup> Zein 2000: 12, 16.

<sup>90</sup> Bellah 1989: X.

<sup>91</sup> Bellah 1989: 201.

<sup>92</sup> Durkheim 1991: 89ff., 101, 125

<sup>93</sup> Safi 1996: 149-51.

Soziologie darin, Normen aus gesellschaftlichen Tatbeständen abzuleiten.<sup>94</sup> Gegen die Vertreter einer explizit wertneutralen Forschung, welcher der Wissenschaft nur die Aufdeckung der Erscheinungsursachen (und damit der möglichen Mittel) zugesteht und die Zweckbestimmung außer- und überwissenschaftlichen Maßstäben überlässt, führt Durkheim an, dass Mittel immer auch Zwecke seien, die mitgewollt werden müssten: Denn wenn Wissenschaft sagen könne, was die besten Mittel für bestimmte Ziele seien, so könne sie auch die besten Ziele bestimmen; letztendlich seien ja die Mittel für letzte Ziele selbst bereits „Zwischenziele“.<sup>95</sup>

Durkheims Methode ist ausdrücklich dazu bestimmt, das Denken und das Handeln gleichzeitig zu regeln.<sup>96</sup> Safi spricht hier von falschen Vorannahmen. Der Verstand könne demnach nur deswegen Zwischenziele bestimmen, weil es für ihn schon ultimative Ziele gäbe. Gäbe es keine ultimativen Ziele, so könnten die Zwischenziele nur auf Willkür oder auf aktuellen sozialen Praktiken aufgebaut werden, so wie es Durkheim tue.<sup>97</sup>

Die Ableitung des Idealen aus dem Empirischen und die Legitimierung von sozialen Werten aus sozialen Fakten vollzieht Durkheim über den Begriff des Pathologischen. Um das „Normale“ gesellschaftlichen Handelns ermitteln zu können, vergleicht er den Zustand der Gesellschaft mit dem des menschlichen Körpers, bei dem Gesundheit durch Adaptation an die Umgebung erreicht werde. Differenziert wird dabei nach sozialen Typen: eine soziale Tatsache ist demnach nicht universal normal, sondern immer nur für einen bestimmten sozialen Typus in einem bestimmten Entwicklungsstadium.<sup>98</sup>

Die Islamische Soziologie sieht hier die kultur- und interessenunabhängige Rolle der Offenbarung in Frage gestellt. Erwartungsgemäß setzt die Kritik Safis am Begriff der Entwicklung an. Safi vermutet hier die eurozentrische Vorstellung einer unilinearen Evolution. Von der primitiven Stammesgesellschaft bis zur voll entwickelten westlichen Gesellschaft sei der Weg vorgezeichnet – alles was sich dazwischen befände, werde schlicht als unvollkommen dargestellt. Als Maß für Normalität, so der Vorwurf, fungiere nun die historische Entwicklung des

---

<sup>94</sup> Durkheim 1991: 163.

<sup>95</sup> Durkheim 1991: 142. Vgl. Safi 1996: 151f.

<sup>96</sup> Durkheim 1991: 163.

<sup>97</sup> Safi 1996: 152.

<sup>98</sup> Vgl. Safi 1996: 152f.

Westens. Richtig und Falsch seien demzufolge nicht mehr von universalen, über den empirischen sozialen Tatsachen stehenden Werten abhängig, sondern seien verkörpert im Handeln und in den Institutionen des Westens. Während der Ethnozentrismus über eine unilineare Evolutionsannahme bereits bei Condorcet, Spencer und Hegel auftrete, sei das Neuartige bei Durkheim, dass dieser den Eurozentrismus in seine soziologische Methodenlehre inkorporiert habe.<sup>99</sup>

Befremdlich – und auch in der europäischen Soziologiegeschichte immer wieder beanstandet – mutet die Interpretation an, mit der Durkheim die Beziehung von gesellschaftlichem Normalzustand und Verbrechen beschreibt. Demnach sei ein bestimmtes Maß an Verbrechen normal, weil keine Gesellschaft vollständig davon frei sein könne. Der gesellschaftliche Nutzen läge demnach in der Intensivierung des Kollektivgefühls, das durch das Strafrecht geschützt das individuelle Bewusstsein durchdringe und in ihm wieder die moralischen Grundlagen des Gemeinwesens aktiviere.

Für Safi liegt genau hier der Schwachpunkt des zentralen Unternehmens von Durkheim, nämlich die Ableitung des Sollens aus dem (gesellschaftlichen) Sein: Durkheim vermische hier zwei Formen von Nonkonformität: die pathologische und die heroische. Beide seien jedoch nur durch Bezugnahme auf Metasoziales wie Moral und Psychologie zu unterscheiden. Werde im Fall des Verbrechens persönliche Gratifikation angestrebt, so basiere die heroische Nonkonformität auf der Hingabe an universale, spirituelle (und letztlich gesellschaftsfördernde) Werte.<sup>100</sup> Eine der wichtigsten Regeln der durkheimschen Methodologie, nämlich „Soziales dürfte nur mit Sozialem erklärt werden“, würde damit durch den hier erforderlichen Rekurs auf metasoziale moralische Qualitäten außer Kraft gesetzt.

---

<sup>99</sup> Safi 1996: 153.

<sup>100</sup> Safi 1996: 154.

### 2.2.5. Webers verstehende Soziologie

Verglichen mit der Kritik der Islamischen Soziologie an Comte und Durkheim, die sehr tief ansetzend das ganze Projekt einer kausalerklärenden Soziologie in Misskredit bringen will, konzentriert sich die Aufarbeitung Max Webers auf einige spezielle Punkte, wie Eurozentrismus, Kapitalismusbegriff und mangelndes Islamverständnis. Das eigentliche Grundanliegen Webers, nämlich die Schaffung einer „verstehenden Soziologie“, die das individuelle soziale Handeln des Einzelnen zum Grundstein macht, erscheint dabei prinzipiell als mit dem eigenen Wissenschaftsverständnis kompatibel. Dies ist augenscheinlich der Fall, da die Islamische Soziologie sich als indigenisierte Wissenschaft in erster Linie mit dem eigenen Selbstverständnis und der eigenen Weltdeutung auseinandersetzt, die sie gegen solche Fremddeutungen zu verteidigen bemüht ist, welche durch Rekurs auf latente Strukturen, Erfordernisse der Evolution oder Basis-Überbau-Schemata den einzelnen Individuen die Fähigkeit zur objektiven Artikulierung der eigenen sozialen Wirklichkeit absprechen.

Jamil Farooqui hebt gegen die Verfechter der naturwissenschaftlichen Methode in den Sozialwissenschaften hervor, dass Weber mit seiner Betonung der individuellen Bedeutung, die jeder seinem eigenen Handeln unterlege, die Komplexität des Sozialen richtig eingeschätzt habe. Jamil Farooqui verallgemeinerndes Urteil, *die Soziologie vernachlässige die ideologische Basis und den zugeschriebenen Zweck des Handelns im Sozialen, womit sie unfähig werde, Gesetzmäßigkeiten zu erkennen, bezieht sich offensichtlich auf die mit Weber konkurrierenden Schulen.*<sup>101</sup>

Auf den weberschen Grundannahmen aufbauend erscheint die Ausformulierung einer eigenständigen Islamischen Soziologie leichter durchführbar, was sich an Jamil Farooqui Formulierungen zeigt: So sei das menschliche Handeln nicht vollständig für die Sinne erfassbar und ähnele einem Eisberg, da jegliches äußeres Handeln nur beschränkt oder verzerrt das soziale System des handelnden Individuums und der Gruppe wiedergebe. Über Webers Begriff des bedeutungsvollen Handelns vollzieht Jamil Farooqui einen weiteren Schritt, wenn er das Universum in zwei Phänomenklassen einteilt: die objektive, mit den Sinnen

---

<sup>101</sup> Farooqui 2002: 3, 6f, 9. Auch Tenbruck als Verfechter der weberschen Position kritisiert meist verallgemeinernd „die Soziologie“, wenn er eigentlich auf die französische Tradition (Durkheim) und den amerikanischen Strukturfunktionalismus (Parsons) abzielt.

erkennbare konkrete Realität und die subjektive Realität, deren Wesen vom Erkennenden abhängt, der jeweils seinen eigenen Sinn dazu liefert. Fakten und ihre Bedeutung seien damit beide unabdingbar für die Erkenntnis der wahren Natur und der Essenz der Welt. Die Verbindung dieser Methode mit einem Menschenbild und einer Erkenntnistheorie, wo islamische Begriffe, wie „Intuition“, „Sicherheit des Herzens“ (*fu'ād*), Seele (*nafs*) u.a. eine Rolle spielen, scheint für Jamil Farooqui kein Widerspruch zu sein.<sup>102</sup>

### 2.2.6. Das Postulat der Werturteilsfreiheit

Die seit der Renaissance geltende westliche Dichotomie von Wissenschaft als objektivem erklärendem Wissen und Religion, Kultur und Ideologie mit ihrem wertgebundenem Führungsanspruch ist für Agus<sup>103</sup> illusorisch. Das beiden Gemeinsame sei vielmehr das Streben nach Problemlösungen, aufbauend auf Faktenwissen, wobei sich lediglich die Quellen – Empirie oder Offenbarung – unterscheiden. Damit sei die Essenz von Religion und Wissenschaft durchaus vergleichbar. Fakten und Wertungen spielten in beiden eine Rolle, unterschieden sich lediglich durch ihre Gewichtung. Zur Relativierung der Möglichkeit objektiven Forschens weist Agus auf die vielfach unwissenschaftlichen Ideen und unbeweisbaren Vorannahmen hin, die anerkannten wissenschaftlichen Theorien zugrunde lägen, wodurch sich der strukturelle Unterschied zur Religion verringere. Unterstützend zieht er den Begriff der sozialen Konstruktion von Wissen nach Berger/Luckmann heran.<sup>104</sup>

Die Erwünschbarkeit wertfreien Forschens selbst stellt für A. Moten<sup>105</sup> ein völliges Missverständnis von Wissenschaft dar. Nicht nur Werte wie Ehrlichkeit und persönliche Integrität, sondern auch Verantwortung und „Commitment“ seien die Basis jeglichen Forschens, ohne die sich Wissenschaft – als höchste Form menschlichen sozialen Handelns – selbst zerstöre. Die Sozialwissenschaften müssten letztlich zielgerichtet die (islamisch) anerkannten Werte verwirklichen

---

<sup>102</sup> Farooqui 2002: 9, 20ff.

<sup>103</sup> Bustanuddin Agus, Abteilung für Soziologie der Fakultät für Sozial- und Politikwissenschaften, Universität Andalas (Padang, Indonesien).

<sup>104</sup> Agus 1997: 3, 6.

<sup>105</sup> Abdul Rashid Moten, Studium in Dhaka (Bangladesch), Promotion in Alberta (Kanada), lehrt am Institut für Politologie (IIUM).

helfen und dürften sich nicht als abstraktes Teilsystem und bloße Beobachter der Gesellschaft aus dieser ausklinken.<sup>106</sup>

Eine der Grundannahmen der Islamischen Soziologie ist die Vorstellung von der Einheit des Wissens, das aus verschiedenen Quellen, hauptsächlich aber aus Empirie und Offenbarung (in ihrer Textform als Koran und Hadith) gespeist wird. Webers Forderung nach werturteilsfreiem Forschen, bei dem er die persönliche Überzeugung des Forschers ausgeklammert sehen will und lediglich das Aufzeigen des besten Weges und der passendsten Mittel zur Erreichung eines dezisionistisch zu bestimmenden Zieles als wissenschaftsethisch legitim gestattet, ist damit diametral der Islamisierungsbewegung entgegengesetzt, für welche die offenbarten Ziele individuellen und gemeinschaftlichen Handelns (innerhalb eines Interpretationsrahmens) als unverrückbare Prämisse und die Forschergemeinschaft einendes Programm zu gelten haben.

Das Aufzeigen der Schwächen des Postulats der Werturteilsfreiheit nimmt daher in der Argumentationskette der Selbstbegründung der Islamischen Soziologie großen Raum ein. Während meist das Aufkommen der Forderung nach Werturteilsfreiheit der historischen Entwicklung Europas zugeschrieben wird – für Aref war der Wille zur Emanzipation einer positiven Wissenschaft der Gesellschaft von der Sozialphilosophie handlungsleitend<sup>107</sup> – werden die Beweggründe Webers kaum aufgearbeitet. Für Weber stand im Vordergrund die Abneigung gegen den „Propheten“ und „Demagogen“ im Hörsaal<sup>108</sup>, der seine Machtposition missbraucht, um Wertbeziehungen, die einer eigenen außerwissenschaftlichen Sphäre – dem Gewissen des Einzelnen – entstammen, in die wissenschaftliche Beweisführung, die nur Klarheit über Zusammenhänge verschaffen könne, einfließen zu lassen.

Dass diese Gefahr des Missbrauchs auch für die Soziologie in einer islamischen Lehr- und Forschungsgemeinschaft zu gelten hat, in der zwar idealisiert die großen Offenbarungsziele durchaus geteilt werden können, in denen aber die jeweilige Interpretation, die Akzentsetzung, die Formulierung von Zwischenzielen, das Abwägen im Falle einer Wertekollision und die pragmatische Durchsetzbarkeit eine genauso große Bandbreite einnehmen können, wird nicht

---

<sup>106</sup> Moten 1997: 4f.

<sup>107</sup> Aref 1995: 13.

<sup>108</sup> Weber 1994: 15. Weber 1985: 146-214.

thematisiert – zu sehr steht die paradigmatische Grenzziehung zur westlichen Wissenschaftskonzeption im Vordergrund. Um hier den Machtmissbrauch der Lehrautorität zu begrenzen, wäre eine Diskussion um klare Maßstäbe zur Interpretation des Wertrahmens und Regeln zur analytischen Trennung von Fakten, persönlich interpretierten Werten, allgemein islamisch anerkannten Werten und für alle Menschen intersubjektiv gültigen Werten erforderlich. Darüber hinaus müsste die jeweilige Rückwirkung der Selektion von empirischen Fakten (und damit die unvermeidbare Subjektivität) auf den Interpretationsrahmen und dessen Wirkung auf das eigene Wertengebäude kritisch im Blick gehalten werden.

Statt einer solchen Problematisierung wird betont, dass der Westen sich in falschen Dichotomien verfangen habe: Fakten vs. Werte, Subjektivität vs. Objektivität, Wissenschaft vs. Ideologie und Wahrheit vs. Interesse.<sup>109</sup> Das Selbstbild der Soziologie schwanke damit zwischen „Kognitivismus“, der Suche nach rein beschreibenden (kategorienorientierten) Aussagen und „Aktivismus“ mit seiner Ausrichtung auf praktische Veränderung der Gesellschaft.<sup>110</sup>

Für die Unmöglichkeit, Tatsachenbeschreibung und Wertsetzung überhaupt trennen zu können, wird häufig T. Kuhn und seine Theorie des Paradigmenwechsels der wissenschaftlichen Revolutionen als Kronzeuge herangezogen. Wenn theoretische und methodologische Glaubensüberzeugungen auch in den Naturwissenschaften eine Rolle spielten, mit der empirische Daten selektiert, bewertet und kritisiert würden, so zeige dies, wie sehr jede wissenschaftliche Entwicklung von dem sozialen und kulturellen Umfeld und den dortigen Werten und ideologischen Prämissen beherrscht würde.<sup>111</sup>

Als Beispiel gegen die schlichte Nutzungsgebundenheit an sich neutraler Daten führt Anis Ahmad<sup>112</sup> den Fall der (frühen) Ethnologie an: Wo Grundannahmen, wie die Überlegenheit der modernen Zivilisation über „primitive“ und „heidnische“ Kulturen, unhinterfragte Basis jeglichen Forschens seien, stelle sich die Frage, wie authentisch und unverzerrt diese Datensammlungen sein könnten.

---

<sup>109</sup> Safi 1996: 4.

<sup>110</sup> Aref 1995: 14f.

<sup>111</sup> Momin 1997: 18.

<sup>112</sup> Anis Ahmad, pakistanischer Herkunft, Promotion in vergleichender Religionswissenschaft und Islamkunde (Temple University, Pennsylvania) war in den 90er Jahren Dekan der Fakultät „Islamic Revealed Knowledge“ (IIUM), zeitweilig auch in verschiedenen leitenden Positionen an der Islamischen Universität in Islamabad (Pakistan).

Vor dem Hintergrund der empirizistischen Weltansicht gewonnenes Wissen könne demnach selbst nicht wertfrei sein.<sup>113</sup> Agus erweitert diese Kritik auf die quantitative Sozialforschung, deren in Statistiken ausgedrücktes Wissen letztendlich auf vom Forscher selbstgewählten Konzepten beruhe.<sup>114</sup>

Damit wird das auch in der westlichen Soziologie von Seiten der qualitativen Sozialforschung gegen die Quantifizierung aufgebrachte Argument wiederholt: Arbeitslosenzahlen und Armutsstatistiken kaschieren, dass Arbeit/Nicht-Arbeit, Armut/Reichtum keineswegs objektive allgemeingültige Begriffspaare sind, sondern in jeder Kultur anders konstruierte Vorstellungen mit klaren Wertpräferenzen darstellen, die in der Alltagssprache verankert keinen Sozialwissenschaftler gegen deren unhinterfragte Übernahme immunisieren.

Deutlicher islamisch motiviert ist der von Anis Ahmad beanstandete Reduktionismus jeglicher westlichen Sozialwissenschaft. Dies ist für ihn der zentrale tatsachenverzerrende Faktor, mit dem die „umfassende Realität und Wahrheit“<sup>115</sup> sowohl im kapitalistischen Gesellschaftsmodell als auch in den kollektivistisch-sozialistischen Modellen auf nur eine einzige Dimension verkürzt werde. Wo Materie, Bedürfnisbefriedigung, Lust oder die kollektive Wohlfahrt der Gesellschaft als Grundannahmen der Wissensproduktion unterlegt seien, entstünde eine Wertaufladung des Wissens. Der in diesem Wissen reflektierte methodologische Reduktionismus widerlegt nach Anis Ahmad den Gegenentwurf (in der Islamisierungsdebatte maßgeblich durch Fazlur Rahman<sup>116</sup> vertreten), der Wissen als per se neutral und der positiven bzw. negativen Nutzung des Einzelnen überantwortet zeichnet.<sup>117</sup>

Bei der Diskussion der weberschen Methodologie wird oft vergessen, dass Weber nicht nur Wertfreiheit, sondern auch eine *wertbezogene Soziologie* vertrat, und beide als prinzipiell vereinbar ansah. Wertbeziehung bedeutet bei ihm die unvermeidbare Selektivität soziologischer Forschung, die stets kulturell-spezifisch bestimmt ist.<sup>118</sup> Einiges an den genannten Kritikpunkten der islamischen Soziologen ist damit eigentlich durch Webers Anerkennung einer immer schon

---

<sup>113</sup> Anis Ahmad 1997: 5.

<sup>114</sup> Agus 1997: 4f

<sup>115</sup> „Ultimate reality and truth“, was offensichtlich die Welt der Transzendenz und den nach islamischer Überzeugung verborgenen Teil des göttlichen Ratschlusses miteinschließt.

<sup>116</sup> Gelehrter pakistanischer Herkunft (1911-88).

<sup>117</sup> Anis Ahmad 1997: 5.

<sup>118</sup> Vgl. Beck 1974: 14.

vorhandenen Wertbeziehung vorweggenommen. Jamil Farooqui hebt daher hervor, dass für Weber das Konzept von Kultur bereits wertgeladen sei, da jegliche Kulturbetrachtung immer auch eine einseitige Betonung von uns bedeutsamen Teilausschnitten der Realität miteinschließe.<sup>119</sup> Eine voraussetzungslose Verwendung empirischer Daten sei damit unmöglich.<sup>120</sup> Diese Klarstellung ist für Jamil Farooqui besonders wichtig, da sich von hier aus eine eigene Islamische Soziologie, die dezisionistisch auf selbstgewählten Glaubensaussagen beruht, leichter legitimieren lässt: eine Quelle, mit der die transzendente Natur eines Objekts im Sinnsystem bestimmbar ist, wird damit unerlässlich.

Genau gegen Webers dezidiert von der eigenen Kultur und ihrem Wert geprägte Sicht richtet sich der häufig gehörte Vorwurf der Voreingenommenheit Webers gegenüber dem Islam. Sein Wissen über die Entwicklung des Islam sei verzerrt gewesen und bezogen auf den Islam sei er seiner eigenen Methodologie nicht treu geblieben.<sup>121</sup> Für Zein ist schon der webersche Begriff des Rationalismus rassistisch geprägt.<sup>122</sup> Die bereits im Zusammenhang mit Durkheim geäußerte These Zeins, die Bemühungen der Religionssoziologie liefen auf die Überformung der traditionellen Religionen und die Schaffung einer Zivilreligion hinaus, bezieht dieser ausdrücklich auch auf Weber.<sup>123</sup>

Dass Durkheims engagierter Einsatz zur Schaffung einer Zivilreligion genau auf die Lösung der gesellschaftlichen Krise des Frankreichs der 3. Republik (1870-1940) abzielte, dürfte unumstritten sein.<sup>124</sup> Nach Pickering ging es ihm um die

---

<sup>119</sup> Dazu Weber: „(...) weil (...) keine Erkenntnis von Kulturvorgängen anders denkbar ist, als auf der Grundlage der Bedeutung, welche die stets individuell geartete Wirklichkeit des Lebens in bestimmten einzelnen Beziehungen für uns hat. In welchem Sinn und in welchen Beziehungen dies der Fall ist, enthüllt uns aber kein Gesetz, denn das entscheidet sich nach den Wertideen, unter denen wir die 'Kultur' jeweils im einzelnen Falle betrachten. 'Kultur' ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens.“ Weber 1985: 180.

<sup>120</sup> Farooqui 1999: 225.

<sup>121</sup> Bagader 1983: 22. Zein 2000: 14.

<sup>122</sup> Zein 2000: 14.

<sup>123</sup> Zein 2000: 16.

<sup>124</sup> Christian Gülich stellt eine Verbindung her zwischen Durkheims Theorie der Arbeitsteilung und den wissenschaftlich zu untermauernden Grundlagen der Französischen Republik. Nach dieser Deutung wollte Durkheim beweisen, dass der Individualismus zu seiner Zeit die Basis der gesellschaftlichen Kohäsion geworden sei und nur die laizistische Republik diese Grundlage für die Gesellschaft gewähren könne. Die Postulate von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität wären damit aus der wissenschaftlichen Analyse der Arbeitsteilung hergeleitet worden. Gülich 1991: 117, 122.

Schaffung einer wissenschaftlich begründeten Moral für Frankreich<sup>125</sup> – oder nach Nicolet um den „Versuch der offiziellen Begründung einer Wissenschaft durch und für die Republik“<sup>126</sup>. Die Anwendung dieser These auf Weber erweist sich jedoch als weitaus schwieriger: Für einen bewussten Einsatz seiner Religionssoziologie für ideologische Zwecke, wie im Falle Durkheims, fehlen die Ansatzpunkte. Dass jedoch die Rezeption der weberschen Protestantismus-These äußerst geschichtsmächtig wurde, zeigen die zahlreichen Versuche von Religionssoziologen, analog zum Calvinismus nach Weber kapitalismusfreundliche Strukturmerkmale in vielen Religionen oder religiösen Strömungen auszumachen.

Ohne dass in der heutigen Religionssoziologie das Pathos geteilt wird, mit dem Weber die Vormachtstellung der rationalistisch geprägten westlichen Kultur zu beweisen suchte, lassen sich auch weiterhin Neuauflagen seiner Theorie finden. So bemüht sich Oevermann, eine dem Christentum und Judentum (als „europäischen“ Religionen) innewohnende Tendenz des Fortschritts über Säkularisierung nachzuweisen, die den außereuropäischen modernisierungshemmenden Religionen, insbesondere dem Islam, strukturell vollständig fehle und liefert damit ein Beispiel, wie Religionssoziologie ohne allzu offensichtlich gegen das Postulat der Werturteilsfreiheit zu verstoßen, indirekt Vorgaben über Wert und Unwert bestimmter religiöser Ansichten äußern kann.<sup>127</sup>

### 2.2.7. Funktionalismus

Die Kritik an funktionalistischen Modellen, wie sie vor allem in der amerikanischen Tradition als Teil der nicht-marxistischen, „bürgerlichen“ Soziologien gelehrt werden, wird in der Islamischen Soziologie häufig zusammen mit der Ablehnung des Kapitalismus geäußert. Obwohl Funktionalisten im Gegensatz zur marxistischen Soziologie der Religion meist eine systemerhaltende und damit für das Kultursystem der Gesellschaft positive Rolle zuschreiben,

<sup>125</sup> Pickering 1984: 27.

<sup>126</sup> Nicolet 1982: 312. Auffällig angesichts einer Soziologie-Geschichte von Individualisten (eine Ausnahme sieht Pickering in der Frankfurter Schule) ist, dass Durkheims Lehre, von ihm und seinem Schülerkreis damals auf den Lehrstühlen fast monopolartig betrieben und im 1896 gegründeten Jahrbuch *L'Année sociologique* verbreitet wurde: Gülich 1991: 123-25, Pickering 1984: 32f.

Über die charismatische, prophetieartige Verkündung seiner Lehren und das Verhältnis von priesterlich-moralisierendem Pathos zur Wissenschaft: König 1998: 169-171.

<sup>127</sup> Oevermann 1995.

erscheint dies Theoretikern, die eine umfassende Islamisierung der Gesellschaft anstreben, als nicht weitgehend genug. So lehnt Anis Ahmad diesen letztendlich auf materielle Bedürfnisbefriedigung fixierten Ansatz zur Beschreibung einer Gesellschaft, in der Religion eine begründende Rolle spielt, ab.<sup>128</sup> Auch hier wird wieder das Idealbild der rekonstruierten Umma als einzige Dimension der herrschenden islamischen Gesellschaften angenommen. Dabei wird die Frage ausgeklammert, inwieweit die reale Situation, in welcher der Umma-Gedanke nur in Teilbereichen der Gesellschaft ausgeprägt und dort auch meist von Zeitpunkt, politischer Situation und anderen Faktoren abhängig in unterschiedlichem Maße aktiviert und deaktiviert wird, eine pragmatische, fallbezogene Anwendung funktionalistischer Erklärungsmuster legitimieren könnte.

Die Auseinandersetzung mit dem Funktionalismus scheint für die islamischen Soziologen keine große Herausforderung zu sein, weshalb meist die bekannte internationale Kritik aufgegriffen wird, ohne genuin islamische Argumente beizusteuern. So ist nach Othman die funktionalistische Anleihe bei der Biologie, bei der das Funktionieren einer Gesellschaft und ihrer Teilsysteme mit dem Funktionieren von Zellen und Organen in einem Körper gleichgesetzt wird, eine willkürliche Annahme, die nur den stabilitätsorientierten Aspekt gesellschaftlichen Handelns, nicht jedoch Konflikte, die in einem gewissen Maße als gesellschaftlich natürlich angesehen werden müssen, erklären könne. Die Vorstellung eines Gleichgewichtszustands möge für eine biologische Zelle normal und wünschenswert sein, für die Gesellschaft sei sie das nicht.<sup>129</sup> Aref weist daher sowohl auf die status-quo-fördernde Wirkung als auch die anti-interventionistischen Tendenzen hin, die aus dem organistisch-holistischen Bild von Gesellschaft als eines auf Gleichgewicht ausgerichteten, sich selbst regulierenden Systems erwachsen.<sup>130</sup>

Dhaouadi kritisiert den (parsonschen) Strukturfunktionalismus wegen seiner zum Determinismus neigenden Betonung der sozialen Tatsachen und der Sozialstruktur. Dagegen will er er den das Individuum und seine individuelle soziale Handlung beeinflussenden Charakter von kulturellen Symbolen stärker in den Vordergrund stellen, was auf eine Rezeption des Symbolischen

---

<sup>128</sup> Anis Ahmad 1997: 3.

<sup>129</sup> Othman 1997a: 1, 4f.

<sup>130</sup> Aref 1995: 8f.

Interaktionismus hinweist. Die von ihm als die kulturell-symbolische Seele des sozial Handelnden bezeichneten Symbolsysteme zeichnen sich bei ihm durch eine transzendente und metaphysische Qualität aus, die in der westlichen Soziologie durch die Verzerrung der „positivistischen Linse“ verlorengegangen seien.<sup>131</sup>

Das Konzept eines autopoetischen Systems widerspricht einer religiös fundierten Soziologie vor allem deshalb, weil es das Bedürfnis nach einem überindividuellen transzenten Willen ausschaltet und durch das Vertrauen in die Selbststeuerung der Gesellschaft durch Ausgleich der Kräfte ersetzt. Ohne eine solche Vorstellung der Autopoesis bleibt nur das Misstrauen vor auszutarierenden Partikularinteressen, wie es Safi deutlich formuliert:

(...) by refusing to submit to the universal rules of the Divine, people become subject to their own particular wills. But in the absence of the unifying force of universal principles, emanating from a universal will, particular wills guided by self-interests to the neglect of the interests of others are bound to come into conflict and contradiction, hence creating chaos and disorder, and ultimately destroying themselves.<sup>132</sup>

Hinter dem strukturfunktionalistischen Menschenbild glaubt Ragab eine Ideologie der Sozialarbeit ausmachen zu können. Diese erkläre psycho-soziale Probleme als Resultat aus der Unordnung von sozialen Beziehungen und Rollenkonflikten. Da der Mensch als inhärent soziales Lebewesen zur Bedürfnisbefriedigung in Gruppen lebe und die wiederholte Interaktion zu Beziehungsmustern und der Ausbildung sozialer Institutionen (Familie, Ökonomie, Politik) führe, entwickelten sich für den Einzelnen auf diese Institutionen angepasste Rollen(erwartungen) mit dem jeweils dazugehörigen Status. Vor allem in Zeiten des raschen sozialen Institutionenwandels komme es daher an der Schnittstelle zwischen den psychologischen Aspekten der individuellen Bewältigung und den sozialen Aspekten der gesellschaftlichen Erwartung zu Rollenkonflikten: der Einzelne könne seine Rollen nicht mehr erfolgreich spielen. Die „Ideologie der Sozialarbeit“ müsse daher aus ihrem Verständnis sozialer Rollen heraus zu folgenden Ergebnissen gelangen: mangelnde Bedürfnisbefriedigung und daraus resultierend Frustration und Aggression; gestörte Sozialbeziehungen und demnach unzulängliches gesellschaftliches „Funktionieren“; Versagen der sozialen

---

<sup>131</sup> Dhaouadi 1995: 1f. Mahmoud Dhaouadi, geb. 1943 in Tunesien. Studium in Ohio/USA und Promotion in Montreal/Kanada (1979). Lehrte in Kanada, Algerien, Tunesien und Saudi-Arabien und in den 1990er Jahren an der soziologischen Abteilung der IIUM.

<sup>132</sup> Safi 1994: 5.

Institutionen durch gesellschaftliche Disintegration und schnellen sozialen Wandel.<sup>133</sup>

Die zu erwartende islamische Kritik setzt wieder tief (für eine westliche Soziologie *zu* tief) an: Die Faktoren der psycho-sozialen Probleme würden einseitig im Weltlichen, Materiellen der Gesellschaft gesucht und spirituelle Fragestellungen nach Gott und dem Jenseits systematisch ausgeklammert. Mit Ragabs eigenen Worten: „*Once again it is the same old story of human beings left for themselves, in an arid, tortured, meaningless, and then terminal life.*“<sup>134</sup> Daher sei neben die weltlichen Bedürfnisse, die Ragab als physiologische, psychologische und soziale Bedürfnisse klassifiziert, auch eine andere Kategorie zu stellen: Alles, was sich auf die Nähe Gottes zum Menschen beziehe (*iftiqar to Allah*): göttliches Wohlgefallen, gesunde Spiritualität und ganzheitliches Leben (serene, healthy „total“ life). Die Befriedigung keines der zweifellos wichtigen psychologischen und sozialen Bedürfnisse ist nach Ragab wirklich ausreichend, wenn nicht durch eine Erziehung zum religiösen Glauben an die Vorherbestimmung unvermeidbare Schicksalsschläge durch Glaube, Geduld und Gottvertrauen aufgefangen werden könnten und der Mensch auch bereit sei, für eine gute Sache sein Leben zu opfern (*istišhād*).<sup>135</sup>

## 2.3. Soziologie als Weltbild?

### 2.3.1. Empirie, Ideologie und metaphysische Vorannahmen

Die von allen Vertretern einer Islamischen Soziologie für ihre Wissenschaft angeführte Legitimationsstrategie beruht auf der Betonung der metaphysischen Grundlagen, auf welchen die westliche sozialwissenschaftliche Methodologie – ausgesprochen oder unausgesprochen – beruhe. Damit werden verschiedene argumentative Wirkungen erzielt. Einerseits kann bei einer angenommenen metaphysischen Tiefenstruktur von Wissenschaft stärker die angestrebte Verquickung von Glauben und Forschung begründet werden. Andererseits kann damit bei empirisch begründeten, jedoch unerwünschten Forschungsergebnissen aus der westlichen Tradition Misstrauen gegenüber einer Verzerrung durch zugrundeliegende „Glaubensprämissen“ erzeugt werden. Safi beispielsweise

---

<sup>133</sup> Ragab 1997c: 10.

<sup>134</sup> Ragab 1997c: 10.

<sup>135</sup> Ragab 1997c: 11f.

warnen vor solchen metaphysischen Grundannahmen, die im Westen nie offen diskutiert würden und im Widerspruch zu den islamischen Offenbarungsaussagen stünden.<sup>136</sup>

Ähnliches behauptet auch Ragab, der sich in seiner Argumentation jedoch genau auf die innerwestliche Auseinandersetzung um die ontologischen und epistemologischen Vorannahmen der Sozialwissenschaften stützt. Besonders im Behaviorismus seien unbeweisbare, mit dem Religiösen konkurrierende Annahmen um das Menschenbild auszumachen: die weitverbreitete Leugnung des menschlichen Geistes (mind) und dessen Ersetzung durch mechanistisch-materialistische Konzepte und die Determiniertheit des Menschen durch Triebe und vergangene Erlebnisse. Diese Beispiele aus dem Bereich der (Sozial-) Psychologie reichten auch in andere Sozialwissenschaften hinein und fänden in manchen soziologischen Schulen ihr Pendant in der Idee der Determiniertheit menschlichen Handelns durch gesellschaftliche Strukturen und Institutionen.<sup>137</sup>

Eine der wenigen Ausnahmen, die Ragab gelten lässt, ist Abraham Maslow, der spirituellem Leben eine konstruktive Rolle zuschreibt und dieses sogar als im Menschen instinktartig angelegt begreift. Relativierend ist für Ragab jedoch, dass auch bei Maslow der wissenschaftliche Rahmen letztendlich nur eine Form „höherer Animalität“ erlaube und Spiritualität reduktionistisch jeglicher sui generis-Charakter abgesprochen würde.<sup>138</sup> Die Folge sei, dass „Armeen“ professioneller Sozialwissenschaftler die Durchdringung der Gesellschaft in allen Lebenslagen betrieben. In den Worten Ragabs:

[they] prescribe for us ways to conduct our business and run our political institutions. They not only teach our young, but also presume to advise us on how to manage our family life and conduct our social relationships. In this way, they are instrumental in shaping our future.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Safi 1996: 188. Ansätze zu einer Diskussion im Westen finden sich oft im Streit der Schulen untereinander. So wird z.B. dem Strukturfunctionalismus durch die marxistische Soziologie eine einfache Zugrundelegung der Weltanschauung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft – genauer: in ihrer Ausprägung der Ideale der amerikanischen Mittelschicht – vorgeworfen. Besonders die Hinterfragung von interessen geleiteter Wissenschaft wird in der Wissenssoziologie thematisiert.

<sup>137</sup> Ragab 1997c: 6.

<sup>138</sup> Ragab 1997c: 6.

<sup>139</sup> Ragab 1997b: 38.

Eine kritische Hinterfragung der im Wissenschaftsglauben mitgelieferten normativen Ideen sei daher im Normalfall nicht wahrscheinlich.<sup>140</sup> Verbreitet würden diese Normen nicht wie im Falle der Islamischen Soziologie durch Vermittlung eines systematisierten und als unantastbar geltenden Verhaltenskanons, sondern durch die Veränderung des Blicks auf soziale Tatsachen: wo diese in den Vordergrund gestellt und als wirkmächtiger als individuelle Errungenschaften (wie im Falle der das Besondere und historisch Einmalige beschreibenden Kulturwissenschaften) dargestellt würden, erhalte das Denken in Strukturen und vorgeformten Interaktionsbeziehungen und Rollenmustern Übergewicht. Werte würden weniger als historisches Erbe eines Volkes oder als sich der Vernunft aufdrängende Wahrheit, sondern als Erfordernis des gesellschaftlichen Zusammenhalts gesehen.<sup>141</sup> In der Folge überlagere auch der Begriff der Sozialisation den des Lernens und der Bildung.

Die in der westlichen Soziologie wirksamen Werte zeichnet Jamil Farooqui als rein diesseitige und materielle Werte: Freiheit, Individualisierung, wirtschaftlicher Fortschritt und Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, während spirituelle und moralische Entwicklung keinen Platz fänden.<sup>142</sup> Bei dieser Kritik versäumt Jamil Farooqui jedoch anzuführen, dass die nach dem westlichen Gesellschaftsbild dem Teilsystem Wissenschaft zugeschriebene Aufgabe eben genau die Ausklammerung von intersubjektiv nicht nachvollziehbaren Werten ist.

Den Versuch einer genaueren Explizierung der metaphysischen Vorannahmen unternimmt Safi. Genauer geht es ihm um die Grundlagen, die jeglichem empirischen Wissen bereits unterliegen, da keine Physik ohne eine Begründung in der Metaphysik denkbar sei. Bevor man empirische Forschung betreiben und die Fakten für sich selbst sprechen lassen könne, so Safi, würden bereits einige metaphysische Prämissen akzeptiert:

---

<sup>140</sup> Ragab 1997b: 38.

<sup>141</sup> Vgl. die Kritik Schelskys an den Normansprüchen, welche aus Kinseys vorgeblich neutralem statistischen Material zum Wandel der Sexualmoral abgeleitet wurden. Schelsky 1955: 51.

<sup>142</sup> Farooqui 2002: 4, 10.

- Die unbeweisbare Vorstellung, dass die natürliche Welt von Gesetzen regiert wird, die ein regelmäßiges und geordnetes Verhalten natürlicher Objekte bewirken (Kausalgesetz);
- Die Vorstellung, die in der Natur geltenden Gesetze seien rational und damit durch die menschliche Vernunft erkennbar;
- Die jeglicher wissenschaftlicher Tätigkeit vorangehende Bewertung von Wissen als wertvoll und damit dem Unwissen überlegen.<sup>143</sup>

All diese Vorannahmen könnten jedoch nicht durch die in der allgemeinen wissenschaftlichen Tradition begründeten Methoden bewiesen werden – es handele sich demnach um Prämissen. So stünden auch am Anfang der modernen wissenschaftlichen Entwicklung keinesfalls bloß utilitaristische Erwägungen, sondern der Glaube an eine transzendente Ordnung, deren Ethos von vielen Wissenschaftlern trotz drohender Verfolgung hochgehalten worden sei. Das Aufkommen utilitaristischer Begründungsmuster falle vielmehr mit dem Siegeszug des Positivismus und dem nachlassenden Interesse am Transzendenten zusammen.<sup>144</sup>

Auch Anis Ahmad sieht im Empirizismus bereits ein Weltbild, das eine unbeweisbare Einschränkung von Erkenntnis auf Sinneserfahrungen vornehme und durch diese Erkenntnisquelle nicht Verifizierbares, wie moralische Sätze oder Wissen um den Schöpfer, als unauthentisch ausfiltere. Er kommt daher zu dem Schluss, dass eine Verquickung der existierenden Sozialwissenschaften mit der Weltanschauung einer anderen ideologischen Gruppe, die diesen Wissenschaften schlicht ihre eigene Philosophie unterlegt, prinzipiell nicht zu beanstanden sei.<sup>145</sup> An anderer Stelle weist er auf die Notwendigkeit hin, ausgehend von dem normativen und wertorientierten Bezugsrahmen des Islams, eine Rekonstruktion des Wissens anzugehen. Auf dieser Argumentation aufbauend erscheint der Versuch Anis Ahmads einer inklusivistischen Propagierung der islamisierten Wissenschaft als konsequent: das islamische Paradigma sei ebenso global operationalisierbar wie das heute herrschende und sogar in säkularen

---

<sup>143</sup> Safi 1996: 172.

<sup>144</sup> Safi 1996: 173.

<sup>145</sup> Anis Ahmad 1997: 4.

Gesellschaften anwendbar, da es jede bewusste moralisch denkende Person gleich welcher Religion anspreche.<sup>146</sup>

Dieser Versuch, ansatzweise eine Intersubjektivität von islamischer Wissenschaft in Anspruch zu nehmen, kollidiert jedoch mit zahlreichen islamischen Grundannahmen, die per definitionem nur im Glauben nachvollzogen werden können, und die genau auf der unüberbrückbaren Dichotomie von Glaube und Unglaube beruhen. Letzendlich wäre eine intersubjektiv akzeptable Auslegung des Islams genau der Versuch, islamische Glaubenssätze von allgemein gültigen ethischen Normen abzutrennen, was auf das viel kritisierte Säkularisierungsmodell hinauslaufen würde: So wie (nach dem historisch durchaus zu widerlegenden Urteil Ahmads!) aus jüdischer-christlicher Tradition stammende moralische Vorstellungen durch Säkularisierung europäisches Allgemeingut geworden seien und später fast weltweite Anerkennung gefunden haben, so wäre dies angeblich auch mit einer anderen religiösen Tradition möglich! Mit dem von den Islamisierungsvertetern propagierten Wissenschafts- und Gesellschaftskonzept hätte dies jedoch nichts mehr gemeinsam und würde genau dieses ad absurdum führen.

### 2.3.2. Weltbild und Macht

Neben der Unbeweisbarkeit der Vorannahmen, die wissenschaftlichem Handeln in jeder Tradition, so auch im Westen, zugrunde liegen sollen, konzentrieren sich manche Kritiker auf die Herausarbeitung der Machtbezogenheit von Diskursen.<sup>147</sup> Da nach Bargouth Wissen im Westen von Wert- und Zweckrelationen losgelöst zu Wissen um Materielles geworden sei, stehe es im Konflikt zur Schöpfungsordnung und der natürlichen Anlage des Menschen (*fiṭra*) und ging damit eine enge Verbindung mit Macht und Herrschaft ein: Wissen nehme so einen kolonialistischen Charakter an.<sup>148</sup> Auch Eric Winkel spricht in Bezug auf das Eindringen des westlichen Wissens in die islamische Welt von der „Kolonialisierung des Geistes“. Hierdurch sei in der islamischen Welt eine

---

<sup>146</sup> Anis Ahmad 1997: 11.

<sup>147</sup> Hussain 1997: 1f.

<sup>148</sup> Bargouth 1997: 1.

künstliche Umwelt entstanden und die Muslime von ihrer eigentlichen Quelle der spirituellen „Nahrung“ und des Wissens abgeschnitten worden<sup>149</sup>.

Konsequenterweise ist für Yedullah Kazmi<sup>150</sup> die Islamisierung des Wissens in erster Linie ein politischer Akt und der akademischen Betätigung von Muslimen vorgeschaltet, wobei er sich an die Wissenssoziologie von Michel Foucault anlehnt. Akzeptanz und Ablehnung von Wissensbeständen in einer Gesellschaft beruhen damit nicht ausschließlich auf Plausibilitätsansprüchen („validity claims“). Nicht die epistemologischen Standardfragen („wie können wir wissen und wie wissen wir, was richtig/falsch ist“) erklären uns, wie Wissen gesellschaftlich funktioniert, sondern Fragen nach der sozialen Verortung des Wissens und seiner Träger.<sup>151</sup>

Ist erst einmal die Verschränkung von Wissen und Macht verstanden, so Kazmi, dann zeige sich auch die Geschichte der Ausbreitung des westlichen Wissens außerhalb Europas nur als eine Demonstration der Macht, mit der das Selbstverständnis anderer Völker über die europäische Kategorisierung als traditionelle (unaufgeklärte und damit der Vernunft entgegengesetzte) vs. moderne (aufgeklärte) Gesellschaft geformt wurde. Genau wegen dieser Beziehung zur Macht erlagen die muslimischen Völker und erlagen immer noch der Faszination des westlichen Wissens.<sup>152</sup>

Kazmis Anliegen ist daher die Wiedergewinnung der muslimischen Tradition, ein Begriff, der für ihn mehr umfassen soll als die von den skripturalistischen Bewegungen beschworenen Primärquellen der Scharia und den er dabei in Ermangelung einer klaren Definition als *“ontological condition of human being in the world”* begreift. Tradition sei mit einem Gespräch zu vergleichen, das erstirbt, wenn keiner mehr daran teilnimmt. Der bewusst eingeleitete Schritt einer Islamisierung des Wissens sei damit ein Zeichen für das Kränkeln der Tradition. Mit der These, dass die Tradition nur in dem Maße real würde, wie die Mitglieder

---

<sup>149</sup> Winkel [Creation]: 5f. Die Quellen Winkels bauen, verglichen mit anderen Islamisierungsvertretern, viel deutlicher auf einem im Westen selbst verankerten zivilisationskritischen Diskurs auf: z.B. Titus Burckhardt (1908-84, vom Sufismus geprägter Denker), der die Einheit des vormodernen islamischen Lebens in einer gemeinsamen Symbolwelt in den Vordergrund rückt, oder Theodore Roszak, für den das Zerbrechen des menschlichen Glaubens an die Umwelt die Grundlage für die entfremdende Vorstellung moderner Objektivität und den daraus resultierenden Machtzuwachs bildet.

<sup>150</sup> Studium und Promotion in Illinois (USA), Associate Professor der Abteilung für Erziehungswissenschaft an der IIUM.

<sup>151</sup> Kazmi 1997: 1f.

<sup>152</sup> Kazmi 1997: 3f., 14.

einer Gruppe an ihr teilzunehmen, versucht Kazmi dem Vorwurf der seit dem 19. Jh. in der islamischen Welt vertretenen Modernisierungsverfechter zu entgegnen, die Muslime hätten sich von ihrer Religion und Kultur abgewandt, weil diese erstarrt sei und den Erfordernissen der Zeit nicht mehr entspreche. Die Erstarrung und Weltabgewandtheit der islamischen Tradition ist nach ihm vielmehr die Folge aus dem Ersterben des islamischen „Gesprächs“, das eigentlich unabhängig von der Frage nach wahr und unwahr gesellschaftlich vonstatten gehe.<sup>153</sup>

Um den mit normativer Macht aufgeladenen europäischen Begriffen und Kategorisierungen zu entgehen, sucht Kazmi genau nach einer Definition für Tradition, welche die Dichotomie der Aufklärung durchbricht, findet diese aber erneut nur im Westen – bei Gadamer und MacIntyre: Tradition als historisches Kontinuum, das sich aus der Vergangenheit ungebrochen in die Gegenwart erstreckt und Zukunft ermöglicht. Die Bedingung der Möglichkeit von islamischem Wissen müsse folglich die Rückforderung der islamischen Tradition sein; bevor dieser nicht zur Macht verholfen sei, könne das darauf aufbauende Wissen keinen plausiblen Wahrheitsanspruch aufstellen. Dieses Wissen müsse in sozialen Praktiken begründet sein, die dem Wissen Wissensobjekte, Ziele und zu Zielen führende Normen liefern und dürfe nicht in einem sozialen Vakuum geschaffen werden. Damit kann Kazmi auch die Frage nach Richtigkeit und Falschheit des westlichen Wissens schlicht ignorieren, da jedes Wissen (und damit auch das westliche) innerhalb seiner eigenen Plausibilitätsansprüche gültig sei.<sup>154</sup>

Trotz der unbestreitbaren gegenseitigen Durchdringung von Macht und Wahrheitsansprüchen entzieht die Relativierung und Ideologisierung des Wahrheitsbegriffs der Lebenskraft einer Kultur oder Gemeinschaft den Boden. Die beschworene Vitalität des gesellschaftlichen „Gesprächs“ nährt sich von der (subjektiven) Überzeugung im Besitz der Wahrheit zu sein, was der Startpunkt jeder Religion – besonders deutlich: der Offenbarungsreligionen ist. Macht lagere sich stets da an, wo die ursprüngliche Bekennergemeinde (nach Weber: die Sekte) in ein neues Stadium (die webersche Kirche) tritt.

Symptomatisch für ideologisierende Vertreter der Islamisierung ist die Ablehnung des Sufismus als unnötigen Luxus. Genau wie die planmäßige Islamisierung der

---

<sup>153</sup> Kazmi 1997: 9, 11.

<sup>154</sup> Kazmi 1997: 3-5, 9-14.

Wissenschaften ein Zeichen für die Schwäche der eigenen Tradition als eines über die Generationen ungebrochenen Gesprächs ist, so ist auch die Fixierung auf den Machtbegriff ein Zeichen für das Absterben der eigenen Überzeugung. Letztendlich schlägt Kazmi dabei den typischen Weg des Modernisierungsvertreters der Dritten Welt ein, der seine Identität aus einer einzigen These zieht: Die Gemeinschaft kränkelt! Was muss daher getan werden, um dieser einen Platz in der Welt zu sichern? Was kann von der eigenen Tradition geopfert werden, um den eigenen Fortbestand zu wahren? Das Schicksal jeder indigenen Modernisierungsbewegung ist dann besiegelt, wenn die Gemeinschaft den Glauben an die Machbarkeit dieses Planes verliert. Übrig bleiben Inseln der Gemeinschaft, wo Tradition als eingelebtes Verhalten (Weber) das Überleben garantiert, da es genau auf die Bewusstmachung der Verbindung von Macht und Plausibilität verzichtet.

Das Argument, das Kazmi gegen den kulturwissenschaftlichen Wahrheitsanspruch bei der Betrachtung von Geschichte anführt, leugnet genau die Konstatierbarkeit eines exakten historischen Ablaufs: die Vergangenheit selbst ist nicht abgeschlossen, sondern verändert sich mit der Interpretationsleistung jeder mit ihr in Verbindung stehenden Generation. Erst eine versteinerte Vergangenheit verliere ihre Flexibilität und in der Folge könne aus ihr kein Sinn mehr für die gelebten Erfahrungen der Gegenwart abgeleitet werden – die entfremdete Kultur sucht zur Problemlösung nach Hilfen und lebendigen Erfahrungen aus anderen Kulturen.<sup>155</sup>

Durch diese wissenssoziologische Erklärung erreicht zwar Kazmi die gewünschte integristische Abgrenzung der Wissenschaftskonzeptionen – Wissenschaft und Wahrheitsstreben werden jedoch allein auf Kulturkampf reduziert. Islamisierung wird legitimiert als freies interpretatives Spiel zur Identitätsfindung, auch wenn Kazmi subtil die Einwände widerlegt, das ganze Projekt sei unhistorisch, rückwärtsgewandt und instrumentalisiere nur die Vergangenheit.

Festzuhalten bleibt, dass die Herausarbeitung der gegenseitigen Beeinflussung von Machtpositionen und wachsender Plausibilität durchaus aufschlussreich ist. Die Verortung des Wissens in einer rein geistigen Ideenwelt versperrt den Zugang zu der Tatsache, dass Wissen soziale Positionen braucht und auf eine

---

<sup>155</sup> Kazmi 1997: 8f.

funktionierende Symbolwelt angewiesen ist: das Argument eines mit Titeln versehenen und anerkannten Intellektuellen hat nun mal mehr Gewicht als das Gleiche, geäußert durch den anonymen Mann auf der Straße.

Damit kann nach Kazmi ein Wissensbestand nicht durch reine Widerlegung ineffektiv gemacht werden – er müsse auch von der Macht verdrängt werden. Vergessen wird von Kazmi, dass die Herausstellung der engen Verschränkung von Macht und Wissen im Westen genau zu einem Zeitpunkt geleistet wurde, zu dem dieses Wissen seine Stellung unangefochten ausbauen konnte. Fraglich ist, ob eine Indigenisierungsbewegung sich diesen Mechanismus zu nutze machen und planmäßig den Weg zur Macht beschreiten kann, indem der eigenen Gemeinschaft allein die Anknüpfung an das abgebrochene Gespräch der Tradition anempfohlen wird, ohne dass ein tieferes Verhältnis zum eigenen Wahrheitsanspruch dafür die Grundlage liefert.

## **2.4. Die Eigenständigkeit der Islamischen Soziologie**

### **2.4.1. Soziologie zwischen westlicher Methodologie und islamischem Recht**

Die Frage nach der Eigenständigkeit der Islamischen Soziologie beschäftigt zahlreiche Autoren, da zwei unterschiedliche Ansätze diese kaum ausgestaltete Wissenschaft in verschiedene Richtungen ziehen und sie damit um ihren Grundcharakter zu bringen drohen. Letztendlich geht es wieder um das muslimische Dilemma, das nach Safi um die Integrierbarkeit der geglaubten Offenbarung in das Theoriegebäude der Soziologie kreist.<sup>156</sup> Auf der einen Seite steht eine weltweit gut organisierte akademische westliche Soziologie mit ausformulierten Zielen, Methodologien und vor allem mit einer Unmenge praktischer Sozialforschung, die augenscheinlich die Machbarkeit des eigenen Paradigmas bestätigt. Bewegt sich die Islamische Soziologie zu sehr in ihre Richtung, wird sie zu bloßer Mainstream-Soziologie mit einigen aufgepropften islamischen Idealen und Zitaten. Dadurch würde ein Einströmen des kritisierten unterschwellig vorhandenen agnostischen Weltbildes kaum diagnostizierbar.

Auf der anderen Seite steht der Islamischen Soziologie die gesamte Bandbreite der traditionell gelehrten islamisch-theologischen, besser: der scharia-rechtlich

---

<sup>156</sup> Safi 1996: 5.

ausgerichteten, Wissenschaften gegenüber. Da hier die jahrhundertlange Beschäftigung mit der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) eine rechtliche Durchdringung aller weltanschaulichen Fragen bewirkt hat, droht die empirische Betrachtung des Gesellschaftlichen zugunsten einer normativen zu verschwinden. Nähert sich die Islamische Soziologie diesen Wissenschaften, so verschwindet der soziologische Charakter und es bildet sich eine Wissenschaft heraus, die das Soziale rein ideologisch begreift und nur islamrechtlich zu legitimierende Rezeptlösungen erarbeiten kann. In einem solchen Falle besteht nicht nur die Gefahr, dass das Normative das Empirische verdrängt, sondern folgeschwerer, dass das Empirische analytisch nicht mehr deutlich vom Normativen getrennt wird und durch dessen Brille erfahren wird.

Bei Ismā‘īl al-Fārūqī wird der Eindruck erweckt, der Weg zur Islamisierung könne als Phasenmodell beschrieben werden: Auf die Schritte der a) „mastery of modern disciplines“ (nach kritischer Überprüfung der Methodologien) und b) „mastery of the Islamic legacy“ (unter Vergleich mit der ursprünglichen Offenbarung, Herausarbeitung der Bedürfnisse der Umma...) folgt c) die „creative synthesis“ der beiden Wissensbestände, um die Jahrhunderte des Entwicklungsrückstands aufzuholen. Berechtigterweise nimmt Ragab hier Anstoß an der zu allgemeinen Konzeptionalisierung, welche das Kernproblem, die Synthese im dritten Schritt, verschleierte.<sup>157</sup> Die labile Stellung der zu islamisierenden Wissenschaft zwischen zwei völlig unterschiedlichen Paradigmen fasst Ragab in das Bild der „zwei Wege der Islamisierung“ (two pathways to islamization of knowledge). Um den Antagonismus zwischen ihnen zu entschärfen, will er jedoch vorerst die Legitimität von beiden Wegen anerkannt wissen, bevor sie eines Tages konvergieren könnten. Die beiden Wege sind für ihn a) die Reform der bestehenden Sozialwissenschaften durch Einbeziehung des Offenbarungswissens und kritische Aufarbeitung der Theorierahmen und Methodologien und b) die Reform der Offenbarungswissenschaften durch Integration der – islamisch überarbeiteten – Forschungsergebnisse der Sozialwissenschaften.<sup>158</sup>

Ähnlich spricht Ragab an anderer Stelle auch von den gegenläufigen Tendenzen, die aus den zwei Methoden des „Engagement“ und des „Disengagement“

---

<sup>157</sup> Nach Ragab 1997c: 4.

<sup>158</sup> Ragab 1997a: 3ff., 7.

resultierten. Für die Anhänger des “engagement approach” stellten die Sozialwissenschaften den wichtigsten Teil der zu islamisierenden Wissenschaften dar und könnten trotz der ihnen innewohnenden epistemologischen Mängel nicht einfach übergangen werden. Für den “disengagement approach“ seien die Sozialwissenschaften als Produkt einer materialistischen und säkularen Moderne für Muslime nicht nur nutzlos, sondern geradezu gefährlich; schließlich habe A. Comte die Soziologie als wissenschaftlichen Ersatz für religiöse Rechtleitung geplant! Gerade weil einer Wissenschaft inhärente Konzepte unbewusst die Weltsicht und damit die muslimische Interpretation ihrer eigenen Quellen beeinflussen könnten, sei eine vollständige Abkehr unausweichlich.<sup>159</sup>

Trotz seiner Warnung vor der „Versklavung“ durch westliche Paradigmen distanziert sich Ragab von der disengagement-Methode und fordert einen Mittelweg: Forschungstechniken und der Fokus auf der Erforschung allgemeiner sozialer Prozesse seien westliche Errungenschaften, die zweifellos zu akzeptieren seien – unter Ergänzung von spirituellen Faktoren. Anthropozentrismus und Relativismus seien jedoch zu korrigieren. Ragab ist sich bei seinem Vorschlag, durch Ergänzung und Austausch (complementing and substituting) die vorhandenen Sozialwissenschaften zu reformieren, durchaus bewusst, dass Islamisierung nicht simplifizierend als Herausschneiden einzelner Bausteine verstanden werden dürfe: immerhin kritisiert er das oberflächliche Legitimieren und Verbrämen bekannter sozialwissenschaftlicher Theorien mit Belegstellen aus Koran und Sunna.<sup>160</sup>

Dessen ungeachtet stellt sich die Frage, wie ein solcher Austausch von Elementen vor sich gehen soll. Auch wenn nicht atomistisch einzelne Bruchstücke, sondern größere Theoriezusammenhänge vom Transfer betroffen sein sollten, wirkt ein Paradigma eben auch in neutral wirkenden Forschungstechniken und Begriffen. Diese Vorgehensweise ruft Erinnerungen an den Anspruch des islamischen Modernismus hervor, der im 19. und frühen 20. Jh. genau die gleiche Fragmentierungsstrategie vertrat: westliche Technik und ihre Wissenschaft seien zu übernehmen, nicht jedoch die dortigen Vorstellungen von Religion und Moral. Genau dieses naive Zerrbild von technizistischer Modernisierung aber war es, gegen das sich die Islamisierungsbewegung in den Wissenschaften wandte, indem

---

<sup>159</sup> Ragab 1995: 115ff.

<sup>160</sup> Ragab 1995: 117f.

sie auf der Untrennbarkeit weltanschaulich-moralischer oder religiöser Ideen von dem darauf aufgebauten Wissen beharrten. Wenn innerhalb des sozialwissenschaftlichen Islamisierungsprozesses wieder der technische Teil der Methoden von moralischen Inhalten und Zielen unterschieden wird, so erscheint dies als bloße Neuauflage eines alten Denkmusters.

In Bezug auf die Vereinnahmung der Islamischen Soziologie durch die klassisch-islamischen Methoden wies schon Ismā‘īl al-Fārūqī auf die zunehmende Verengung hin, mit der dort moderne Probleme auf rechtliche Kategorien reduziert würden. Damit wird der *muğtahid*, der sich eigentlich durch eine umfassendere Perspektive auf den Islam auszeichnen sollte, zu einem reinen Rechtsgelehrten (*faqīh*). Gleichzeitig betont Abū Sulaymān, dass der *faqīh*, trotz der beschränkten Ausbildung, die er vor allem anhand von Überlieferungstexten und der orthodoxen Jurisprudenz genießt, häufig zu Unrecht als universal gebildeter Intellektueller betrachtet würde, der die Probleme der modernen Gesellschaft qualifiziert bewerten könne.<sup>161</sup> Die drei offensichtlichsten Schwachstellen der traditionellen Methoden seien jedoch a) der Legalismus, b) die Überbetonung des Linguistischen und c) die atomistische Herangehensweise. Alternativmodelle seien in der Geschichte nur vereinzelt entwickelt worden; am bekanntesten sei der Versuch Abū Ishāq aš-Šātibī’s (gest. 1388), das islamische Recht anhand von „Zielsetzungen der *šarī‘a*“ (*maqāṣid aš-šarī‘a*) auf einer Wertebasis zu systematisieren.<sup>162</sup>

Für Mona Abul-Fadl als Sozialwissenschaftlerin ist genau dieser atomistische auf Analogieschlüssen aufbauende Zugriff des klassischen Rechts das Haupthindernis bei der Ausbildung einer genuin soziologischen Denkweise. Das Studium sozialer Phänomene erfordere „*a holistic approach whereby social relations are systemized pursuant to universal rules*“.<sup>163</sup> An dieser Begründung zeigt sich erneut das Dilemma der Islamischen Soziologie. Bei aller berechtigten Kritik Abul-Fadls scheint die eigene Methodologie doch mehr eklektizistisch statt genuin aus dem islamischen Geist erwachsen zu sein. Das von ihr erwähnte Postulat von der Besonderheit sozialer Phänomene und der daraus erwachsende Bedarf an einer eigens dafür bestimmten Methodologie nimmt die zentrale These

---

<sup>161</sup> Safi 1996: 12f.

<sup>162</sup> Safi 1996: 25f.

<sup>163</sup> Nach Safi 1996: 13.

Durkheims wieder auf, mit der er die Soziologie als Wissenschaft etablierte: Es gäbe nun einmal soziale Tatsachen, die durch ihren Zwangscharakter auf das Individuum wirken, quasi ein Eigenleben führen und somit das Handeln in der Gesellschaft kanalisieren; erst mit der Betrachtung der sozialen Erscheinungen als Dinge und nicht Ideen könne die Soziologie als eigene Wissenschaft der Institutionen legitimiert werden.

#### 2.4.2. Legitimation einer neuen Wissenschaft

Wie verstehen islamische Soziologen das Hauptanliegen ihrer Wissenschaft, wenn sich ihrer Ansicht nach die westliche Soziologie mit ihrer Theorie in einer Krise befindet und der islamischen Gesellschaft keine Lösungen bieten kann? Für Jamil Farooqui darf keine islamisierte Wissenschaft den umfassenden Rahmen der Sinnstiftung verlieren und müsse sich um die Analyse und Darstellung der islamischen Sicht auf Leben, Mensch und Universum bemühen, indem sie ganzheitlich die ideologischen Grundlagen des menschlichen Handelns einbeziehe. Fragen nach dem Sinn des menschlichen Daseins und Strebens dürften also nicht als unwissenschaftlich, weil nur durch Bestätigung im Glauben zu beantworten, ausgeklammert werden: „*It is a systematic effort to develop the social sciences on the parameters of knowledge revealed by God*“.<sup>164</sup> Für Momin, der zu den prominentesten Vertretern der Islamischen Soziologie zählt, ist Wissenschaft aus islamischer Sicht dann gutzuheißen, wenn sie hilft, die göttlichen Wunder und die Größe Gottes (*divine mystery and grandeur*) sowie die Begrenztheit des Menschen besser zu begreifen und dazu beiträgt, die gottgegebenen Möglichkeiten auszuschöpfen.<sup>165</sup>

Ein bewusst so weit gehaltenes Wissenschaftsverständnis mag mit der islamischen Tradition durchaus vereinbar sein – schließlich ist die Disziplinenabgrenzung an der klassischen *madrassa* nicht im entferntesten mit der auf berufliche Qualifizierung ausgerichteten modernen Lehrsituation vergleichbar. Da eine solche islamisierte Wissenschaft aber an einer mit den westlichen Universitäten strukturell weitgehend vergleichbaren „Islamischen Universität“ etabliert werden soll, kommt es leicht zu einem Missverhältnis zwischen der holistisch-interdisziplinären Ausrichtung und dem Anspruch der Soziologie auf eine eigenständige Forschungslogik in Abgrenzung von den theologischen Disziplinen.

---

<sup>164</sup> Farooqui 2002: 16, 36.

<sup>165</sup> Momin 1997: 19.

Nach Jamil Farooqui muss sich die Islamische Soziologie mit allen Facetten des menschlichen Lebens und Handlungsmustern beschäftigen, die ein Individuum ausführt, um dadurch sein Leben bedeutungsvoll und lebbar zu gestalten. Der spezifische Anspruch der Soziologie ergibt sich aus dem menschlichen Konflikt zwischen der „human situation“ und dem „human phenomenon“. Die *human situation* beschreibt dabei die Makro-Ebene, also die Tatsache, dass sich jegliches individuelles Handeln innerhalb eines Geflechts von vorgefundenen und durch andere vorgenommene Handlungstypisierungen, die alle bereits für ein Ziel konstruiert wurden, zurechtfinden muss. Das Individuum betritt diese Arena jedoch mit seinen spezifischen Fähigkeiten, seiner unterschiedlichen Wahrnehmung und seinen eigenen Zielsetzungen. Diese, das *human phenomenon* konstituierende Mikro-Ebene des Handelns und die Makro-Ebene zu untersuchen, sei die Aufgabe der Islamischen Soziologie. Dazu müssten diejenigen Faktoren herausgearbeitet werden, die den Menschen beim Handeln nach der göttlichen Rechtleitung und der Schaffung einer Vergemeinschaftung (collectivity) zur Förderung dieser Ideale unterstützen bzw. die ihn lediglich zum Handeln nach dem persönlichen Willen und zur Befriedigung materieller Wünsche anregen.<sup>166</sup>

So wie sich bei Aref die Islamische Soziologie zu einer praktischen Kraft zur Veränderung der Gesellschaft entwickeln muss,<sup>167</sup> steht auch bei El-Samaloty<sup>168</sup> der angewandte Aspekt im Vordergrund. Islamische Soziologie definiert er:

It is a social science which depends upon Islamic stables and practice and empirical researches, to prepare main groups and societies to achieve the message of man and societies on earth as stated in Qur'anic verses.<sup>169</sup>

Bei vielen Vertretern geht es im Stil des islamischen Modernismus um eine Wiederbelebung der islamischen Umma als politische und kulturelle Kraft. Dabei erhofft man sich, durch soziologisches Denken die Ursachen für Stärke und Schwäche der Umma in verschiedenen Epochen bestimmen zu können, um Einfluss auf die eigene Entwicklung nehmen zu können. In den Worten Mimounis: „(...) in order that the Ummah regains its civilisational role and its real place among nations“.<sup>170</sup> Mit der Verwendung des Zivilisationsbegriffs, der kaum aus den islamischen Quellen heraus begründet werden kann und auch bei

<sup>166</sup> Farooqui 2002: 44.

<sup>167</sup> Aref 1995: 3.

<sup>168</sup> Nabil as-Samalūṭī, auf dessen arabischsprachige Monographien näher in Fallstudie III eingegangen wird.

<sup>169</sup> El Samaloty 1997: 4.

<sup>170</sup> Mimouni 1997: 5.

weitem nicht von allen Autoren herangezogen wird, ergibt sich eine Annäherung der Islamischen Soziologie an das ursprüngliche Anliegen der europäischen Soziologie: auch dort stand am Anfang (in der französischen Tradition) die Hoffnung auf eine Stabilisierung der gesellschaftlichen Ordnung und evolutionäre Höherentwicklung durch Studium und Vergleich historischer Stadien.

Doch dies ist nur *ein* Ziel, das von Mimouni hervorgehoben wird. Andere Aufgaben, die sich die Islamische Soziologie zu setzen habe, weisen einen deutlich apologetischen Charakter auf: Neben a) der Darstellung der islamischen Konzeption von Mensch, Gesellschaft, sozialen Beziehungen und Institutionen nach Koran und Sunna, geht es b) um ein Aufzeigen des Wirkens der „göttlichen Gewohnheiten“ (*sunan*; „divine laws“)<sup>171</sup> in der Gesellschaft und c) das Aufzeigen der positiven Auswirkungen islamischer gesellschaftlicher Regelungen auf Entwicklung und sozialen Wandel sowie die Rolle des Islams als Mittel der sozialen Kontrolle.<sup>172</sup> Neben dem apologetischen Tenor dieser Zielsetzungen, durch die der Islam als alternatives Gesellschaftskonzept gegen westliche Ordnungs- und Moralvorstellungen verteidigt werden soll, ist die Verwendung soziologischer Begriffe – besonders „sozialer Wandel“, „Entwicklung“ und „soziale Kontrolle“ – auffällig, worin die Bemühung um eine intersubjektive Verständigungsgrundlage erkennbar ist.

Für Mimouni ergibt sich die Rechtfertigung für den Einbezug von Offenbarungsquellen in die Soziologie aus dem für ihn feststehenden Sachverhalt, dass eben diese Quellen die islamische Gesellschaft mit ihrer besonderen Struktur hervorgebracht hätten und noch immer auf theoretischer Ebene inspirierend bei der Entwicklung der Umma wirkten.<sup>173</sup> Damit trifft Mimouni ein Werturteil, wie es häufig zur Begründung der neuen Wissenschaft herangezogen wird, nämlich die Konstatierung einer empirisch vorhandenen islamischen Umma. Dies ist keineswegs unproblematisch, da fast die Gesamtheit der muslimischen Bevölkerung in Staaten lebt, die sich als Nationalstaaten definieren und eine Loyalität über die Staatsgrenzen hinweg nur bedingt legitimieren. Die Verortung der Umma ist damit immer nur in gesellschaftlichen Teilbereichen möglich: ein

---

<sup>171</sup> Der Begriff bezeichnet ursprünglich die „Gewohnheit/Brauch“, mit der Gott in die menschliche Geschichte eingreift, Propheten entsendet und ungehorsame Völker bestraft. In moderner Deutung wird dies häufig generell als die Auswirkung moralischen Handelns auf gesellschaftliche Entwicklung und damit den Aufstieg und Fall von Zivilisationen gelesen.

<sup>172</sup> Mimouni 1997: 5.

<sup>173</sup> Mimouni 1997: 2.

Umma-Bewusstsein gibt es in ständig wechselndem Ausmaß in Krisensituationen, im Falle einer äußeren Bedrohung oder auch zu feierlichen Anlässen – eine Umma als existierenden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Handlungszusammenhang kann man aber nur schwer ausmachen. Die Aussage „die Umma existiert“ beinhaltet also immer eine normative Forderung und das ideologische Programm, der Vergemeinschaftung zur Umma zu ihrem Recht zu verhelfen.

Nur vor diesem Hintergrund wird die exponierte Stellung, die den islamischen Quellen als den quasi einzigen gesellschaftsbegründenden und handlungsleitenden Fundamenten zugeschrieben wird, plausibel. Trotzdem würde eine verstehend ausgerichtete Soziologie auch hier entgegenhalten, dass eine Einbeziehung religiöser Quellen in die Analyse von Handlungsmotiven noch lange nicht zwangsläufig in eine Idealisierung dieser Quellen zur normativen Grundlage eines wertgebundenen Gesellschaftskonzepts münden dürfe.

Ein Beispiel für die bereits erwähnte Reform der Offenbarungswissenschaften durch Berücksichtigung der Sozialwissenschaften liefert Bayati, der sich bemüht, die vernachlässigte Beziehung des islamischen Rechts zur jeweiligen Situation und zur „menschlichen Realität“ herauszuarbeiten. Sein Postulat ist dabei das jeder modernistischen Islam-Lesung: Die Scharia sei keine Sammlung unhinterfragbarer (göttlicher) Anweisungen, sondern es unterlägen ihr Ziele, wie Gerechtigkeit, die Schaffung einer „good community“ und sogar die Hebung des Lebensstandards (!).<sup>174</sup>

Wenn neben der individuellen auch der gesellschaftlichen Situation ein Anteil an der Ausformung des islamischen Rechts zugestanden wird, bzw. behauptet wird, bereits die göttliche Offenbarung habe diese Situation einbezogen, so wird in Ansätzen einer der Grundgedanken der Soziologie aufgenommen, nach dem es sich beim Gesellschaftlichen um eine Tatsache sui generis mit Recht auf gesonderte Analyse handle. Die von Bayati vorgenommenen Argumente in Richtung auf eine Soziologisierung des *fiqh* beziehen sich auf die schrittweise Ausweitung des Alkoholverbots, die Ausweitung der Gebetspflicht und die Erleichterung beim Ğihād, wie sie sich in der koranischen Offenbarung spiegeln. Gleichzeitig betont er sekundäre, Koran und Sunna nachgeordnete Rechtsquellen,

---

<sup>174</sup> Bayati 1997: 29, 37.

wie das klassische Prinzip der *maṣlaḥa/al-maṣāliḥ al-mursala* (Wahrung des [Allgemein-]interesses) und die von manchen Rechtsgelehrten verfochtene Einbeziehung lokaler, dem Islam nicht widersprechender Traditionen (*ʿurf*).<sup>175</sup> Die von ihm aufgestellte Schlussfolgerung, „*alle wahren in der Wirklichkeit vorliegenden Bräuche und Traditionen, die sich innerhalb der sozialen Bedingungen und der Zeit erneuern, seien das Hauptinteresse der Scharia*“ erinnert deutlich an den soziologischen Begriff der „sozialen Tatsachen“, denen ein Eigenleben unabhängig von Werturteilen zukommen soll. Daher müsse sich auch die Rolle des traditionellen Rechtsgelehrten (*faqīh*) ändern und dieser die ihn umgebende Wirklichkeit mitsamt den vorhandenen Bräuche und Traditionen besser kennen und stärker bei der Textauslegung berücksichtigen.<sup>176</sup>

Anders gewichtet ist die Kritik an der traditionellen Rechtslehre durch Koutoub Moustapha.<sup>177</sup> Um die Religion zum bestimmenden gesellschaftlichen Faktor zu machen („*supremacy of religion on (...) society*“), müsse die soziale Wirklichkeit verstanden und im Sinne der Offenbarung verändert werden. Der klassischen Lehre der *uṣūl al-fiqh* (Rechtsmethodologie) fehle jedoch das Verständnis für die soziale Dimension, weshalb auch die Offenbarung nicht korrekt begriffen werden könne. Die von Bayati teilweise als Indiz für eine den *uṣūl al-fiqh* wesenseigene Anerkennung der sozialen Realität herangezogenen Rechtsinstrumente des *ʿurf* (Gültigerklären lokaler Bräuche), *iğmāʿ* (Konsens) und *istiḥsān* (Gutdünken in Rechtsfragen) seien nur für die Ableitung eines Urteils aus den Scharia-Quellen gedacht; durchweg genügen sie jedoch nicht den Ansprüchen, die Koutoub Moustapha an eine fundierte Methodologie zum Verständnis des Sozialen als Voraussetzung für eine Implementierung der Offenbarung stellt. So enthalte die klassische Theorie des *iğmāʿ* keine soziale Dimension, weil die Entscheidungsautorität allein der intellektuellen (Rechtsgelehrten), nicht jedoch der politischen Elite zugestanden würde. Ebenso seien die Konzepte des *ʿurf* (Brauch), des *qiyās* (Analogieschluss) oder des *sadd aḍ-ḍarāʿi* (Verhinderung von Erlaubtem, falls dies zu Verbotenem führt) nie im Hinblick auf eine Zeit- und

---

<sup>175</sup> Bayati 1997: 29f, 34f.

<sup>176</sup> Bayati 1997: 36, 39.

<sup>177</sup> Koutoub Moustapha (Guinea), Studium an der Ibn-Saud-Universität (Riyad), Assistant Professor für *uṣūl al-fiqh* (islamische Rechtstheorie) an der IIUM.

Ortsabhängigkeit hin systematisiert und für ein genuines Verständnis der sozialen Wirklichkeit elaboriert worden.<sup>178</sup>

Als Empfehlung zur gegenseitigen Durchdringung der beiden Denkansätze sollten sich muslimische Sozialwissenschaftler stärker mit dem traditionellen islamischen Recht auseinandersetzen, da sie prädestiniert seien, ein Verständnis der sozialen Wirklichkeit in den traditionellen Islam zu injizieren.<sup>179</sup> Auf eventuell dabei sich ungeplant entwickelnde Tendenzen in Richtung einer interessengeleiteten Interpretation der Offenbarung, die zur reinen Sozialtechnologie mutieren könnte, geht Koutoub Moustapha dabei nicht ein. Dass zu einer prophetischen Religion immer auch Aspekte gehören, die nicht verstandesmäßig zu begreifen sind und keine unmittelbare soziale Relevanz aufweisen, da sie nur im Glauben erfasst werden können, fällt bei der Soziologisierung des islamischen Rechts selbstverständlich unter den Tisch: mystische Tendenzen in jeder Form werden ohnehin vollständig verdrängt.

Auch wenn Koutoub Moustapha dies nicht thematisiert, so hat ein solches Verständnis von Religion auch Auswirkungen auf die persönliche Beziehung des Individuums zur Religion. Islamisierung beinhaltet hier nicht mehr Nähe zu Gott, Verinnerlichung der Botschaft und persönliche Vervollkommnung, sondern bezeichnet eine soziale Utopie, die den Einzelnen durch den Druck der sozialen Tatsachen zum moralisch handelnden Wesen – genauer zum erfolgreich sozialisierten Individuum – formen will. Die traditionelle Herangehensweise der Offenbarungsreligionen an Moral, die eine Veränderung des Umfelds durch den Zugriff auf das Gewissen der Einzelnen zu erreichen sucht, wird damit kaum merkbar umgekehrt. Soziale Tatsachen wurden in diesen Religionen durchaus zur Kenntnis genommen, aber eher als Störfaktor verstanden, der durch hartnäckigen Widerstand und Festhalten am offenbarten Willen Gottes zu relativieren sei. In diesem Sinne hat Koutoub Moustapha recht, wenn er der traditionellen Auslegung mangelnde Berücksichtigung der sozialen Dimension unterstellt. Vergessen werden darf jedoch nicht, dass auch in der Soziologie die Einschätzung dieser sozialen Dimension stets zwischen einer Überbetonung (Zwangscharakter, „Chosismus“) und ihrer Verharmlosung als in der Interaktion stets Aushandelbares und frei Verfügbares schwankt. In diesem Sinne erinnert seine

---

<sup>178</sup> Moustapha 1997: 3-8.

<sup>179</sup> Moustapha 1997: 7.

Hoffnung – „(...) *there is still a hope for a day in which Usuli thought will be combined with social dimensions in a way that the presence of the social fact is felt simultaneously by individuals and society.*“<sup>180</sup> – an die aufklärerische und heilsversprechende Mission der Sozialwissenschaften, wie sie seit Comte immer wieder geäußert und deren Erfüllung gleichzeitig stets auf die nahe bevorstehende Zukunft verschoben wird.

Das dieser Interpretation zugrundeliegende Postulat ist letztlich auch hier wieder die modernisierte Version der klassischen aber marginalen *maqāṣid*-Theorie, nach der aus den einzelnen Urteilen der Scharia pragmatische Zielsetzungen und der Schutz gesellschaftlicher und individueller Grundgüter induktiv abzuleiten seien. In einer traditionellen muslimischen Gesellschaft, in welcher der Islam bereits sinnstiftende Macht gemeinschaftlichen Handelns ist (die maßgebliche Ausarbeitung erfolgte durch aš-Šāṭibī im 14. Jh.), hat eine solche Rationalisierung selbstverständlich andere Auswirkungen als in der Moderne, wo Religion und eben auch die Auslegung der Religion bereits Privatsache (fast) ohne gesellschaftliche Auswirkungen ist. Hier wird die Berufung auf das induktive Verfahren zu einem Mittel der Modernisierung und Individualisierung von Religion, da es keine verbindlichen Maßstäbe für die Unterscheidung von zeitlich bedingten und veränderbaren religiösen Geboten und unantastbaren Grundsätzen gibt, die von einer Elite von Rechtsgelehrten ausgearbeitet der Masse der Laien lediglich vorgelegt werden müssten. Die Injizierung eines verdinglichten Verständnisses von Gesellschaft in eine Religion, in dessen Zentrum gewöhnlich die Vorstellung einer Offenbarung des göttlichen Willens und dessen Ausformulierung innerhalb eines engen (kaum) veränderbaren juristischen Rahmens gesehen wurde, hat zweifellos größere Verschiebungen in der religiösen Tiefenstruktur zur Folge, als Koutoub Moustapha in seinem Bestreben, die „*supremacy of religion on (...) society*“ durchzusetzen, eingeplant haben mag.

## 2.5. Welt- und Menschenbild der Islamischen Soziologie

Das in den letzten Kapiteln dargestellte Wissenschaftsverständnis und die Abgrenzung der Islamischen Soziologie als eigene Schule basiert auf der von Ismā‘īl al-Fārūqī propagierten Lesart des Islams, die den Begriff des *Tauḥīd* in

---

<sup>180</sup> Moustapha 1997: 6.

den Mittelpunkt stellt und darauf nicht nur das traditionelle sunnitische Gottesbild, sondern auch ein besonderes Menschenbild aufbaut. Gottes- und Menschenbild sind in dieser Deutung miteinander verwoben und zentrieren sich um die Begriffe *Tauḥīd* (Einheit Gottes, Einheit des Wissens u.a.), *ʿIbāda* (Gottesdienst), *Ḥilāfa* (Stellvertretertum des Menschen), die im Einzelnen folgendermaßen zu verstehen sind.

### 2.5.1. Tauḥīd – das Einheitsbekenntnis

Während der Begriff *Tauḥīd* in seiner Grundbedeutung auf

- a) die *ontologische Einheit und Einzigkeit Gottes*, den Monotheismus, abzielt, wird er in der Islamisierungsdebatte zusätzlich auf
- b) die *Einheit der Schöpfungsordnung* bezogen. Die Konsequenz für die Islamische Soziologie ist hierbei das Postulat von die Welt bestimmenden einheitlichen materiellen, sozialen und ethischen Gesetzmäßigkeiten (*sunan*), aber auch die teleologische Vorstellung einer Schöpfung mit genauen Aufgaben und Zielsetzungen für die Menschheit, die ihren Sinn nur in der Beziehung zu ihrem Schöpfer finden kann. Entsprechend impliziert *Tauḥīd* auch
- c) die *Einheit der Wahrheit und des Wissens*: Wenn Gott einer ist, so kann es auch keine sich widersprechenden Wahrheiten geben. Die Wahrheit der Schöpfung und der Offenbarung müssen demnach miteinander in Einklang stehen. Ebenso wird in teilweiser Abkehr von dem vorherrschenden sunnitisch-ašʿaritischem Erkenntnismodell auch die Einheit von Vernunft und Offenbarung verfochten. Bei augenscheinlicher Unvereinbarkeit von beiden, müsse demnach von einer Fehlinterpretation der Offenbarung oder der Realität durch unzuverlässige Daten ausgegangen werden.<sup>181</sup> Vor allem mit dieser Aufwertung der Ratio verfolgt die Islamisierungsbewegung einen antitraditionellen modernistischen Kurs, jedoch ohne ausdrücklich gegen die vorherrschende sunnitische Deutung mit ihrer Akzentuierung der Offenbarung und dem Misstrauen gegen den Vernunftsbegriff zu polemisieren.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Ragab 1997a: 9f.

<sup>182</sup> Safi weist kritisch auf den häufig innerhalb der Islamisierungsbewegung heruntergespielten Konflikt zwischen Offenbarung und Ratio vor allem innerhalb der ašʿaritischen Schule hin: dort wurde der Vernunft meist nur die Funktion der Verteidigung der Offenbarung bzw. des eigenen Weltbildes zugestanden. Safi 1996: 18f.

Der Anspruch auf Einheit des Wissens wird meist gegen konkurrierende konstruktivistische oder postmoderne Weltbilder herangezogen, auch wenn zahlreichen Autoren die Schwierigkeiten bei der Übertragbarkeit dieses Postulats auf die realen Gegebenheiten heutiger Forschung durchaus einräumen. Eine differenzierte Theorie, um die theoretische Einheit des Wissens mit den unterschiedlichen Verständnis- und Interpretationsbemühungen der einzelnen Forscher zu vereinbaren, existiert kaum: die Bemühung um eine rein theoretische Kohärenz des eigenen Modells steht im Vordergrund. Abgeleitet aus dem *Tauḥīd*-Glauben wird:

- d) die *Einheit des Lebens*, das neben den unverrückbaren Naturgesetzen auch durch moralische Gesetze gekennzeichnet ist, welche dem Menschen als *amāna* (anvertrautes Gut; nach Koran 33:72) auferlegt wurden. Ebenfalls kann es durch die Einheit des Lebens bedingt keine wirkliche Trennung zwischen religiösen Riten und moralischen Geboten oder zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen geben. Schließlich folgt nach Ismā‘īl al-Fārūqī aus dem Einheitsbekenntnis
- e) die *Einheit der Menschheit*. Diese erstreckt sich jedoch nur auf ihre seinsmäßige Gleichheit: nicht durch Rasse und Hautfarbe wohl aber durch ihr Handeln unterscheiden sich die Menschen.<sup>183</sup>

Wenn *Tauḥīd* als umfassendes lebensgestaltendes Prinzip Glauben, Handeln und Bewusstsein der Muslime zu einer Einheit bringen soll, so ergibt sich für Fareed Ahmad und Jamil Farooqui die Abgrenzung vom westlichen Menschenbild der Sozialwissenschaften, das stets nur bestimmte Aspekte (Wirtschaft, Soziales, Individuelles) herausgreife: dem Holismus des *Tauḥīd* unversöhnlich gegenüber steht demnach die im Westen konstatierte Segmentierung.<sup>184</sup>

Wird dieses Einheitskonzept als „*a general view of reality, of truth, of the world, of space and time, of human history and destiny*“<sup>185</sup> mit seinem totalen Anspruch zugrunde gelegt, so werden die Grenzen der Handlungs- und Denkfreiheit der islamischen Soziologen stark eingeschränkt. Ein Eigenwert des Sozialen oder eine unabhängige Sicht auf fremde Kulturen wird damit von vorneherein erschwert oder gar unmöglich gemacht. Bei einer Bewertung dieser Soziologie muss man

<sup>183</sup> Ragab 1997a: 9f.

<sup>184</sup> Farooqui 2000: 12. Farooqui 2002: 23. Farooqui 1995: 2. Fareed Ahmad 1997: 267.

<sup>185</sup> Al-Fārūqī nach Farooqui 1995: 1.

sich allerdings darüber im klaren sein, dass genau diese enge Verknüpfung von Wissenschaft und Weltbild bzw. Ideologie von ihren Vertretern meist kaum als Einschränkung, sondern als Emanzipation aus einem ziel- und wertindifferenten Weltbild verstanden wird. Aus Sicht der westlichen Soziologie bleibt bei einer solch umfassenden weltanschaulichen Fixierung kaum etwas übrig, was als eigenständig soziologisches Denken gewertet werden könnte. Die Islamische Soziologie wird zu einer Hilfswissenschaft, die theologische Lehrsätze und Vorgaben des islamischen Rechts legitimieren und verbreiten soll.

Bedingt durch dieses geschlossene Weltbild ist auch die Sensibilität zu erklären, mit der die Islamische Soziologie unterschwellig Religiöses an zahlreichen Punkten innerhalb der westlichen Soziologie registriert und als gegen das Einheitsbekenntnis verstoßend ablehnt – Phänomene, die von nichtislamischen Vertretern wegen des unterschiedlichen Religionsbegriffs kaum als religionsrelevant eingestuft würden. Zur Veranschaulichung seien noch einmal einige Beispiele von Kritikpunkten an der westlichen Soziologie erwähnt, die in der Islamischen Soziologie als dem *Tauḥīd*-Postulat widersprechend gezeichnet werden:

- Evolutionäre Menschenbilder, die das geschichtlich letztlich Entscheidende des Prophetentums oder die Vorbildfunktion der islamischen Gründergemeinde von Medina einschränken;
- Skepsis gegenüber der Beschäftigung mit indigenen, vorislamischen Traditionen, die als Abirrung verstanden werden;
- Stabilitätsorientierte funktionalistische Modelle, wenn sie den geschichtsmächtigen Konflikt um Glaube/Un Glaube bzw. Befürwortung/Ablehnung der prophetischen Botschaft herunterspielen;
- Das Konzept sich selbststeuernder autopoetischer Systeme, welches dem Sozialen eine Eigenständigkeit vor moralischen Fragen und den die Natur und die Geschichte bestimmenden „Gewohnheiten Gottes“ einräumt;
- Betonung nationaler Eigenheiten unter Muslimen, die das Umma-Konzept überflüssig machen;
- Forderungen nach Werturteilsfreiheit, welche die Frage nach dem Sinn des Lebens aus der Wissenschaft ausschließen und damit die „Einheit der Wahrheit“ verletzen;

- Aus Rollenkonflikten resultierende psycho-soziale Probleme, die als „Ideologie der Sozialarbeit“ spirituelle Werte herunterspielen.

### 2.5.2. Menschenbild und Gottesdienertum

Eine Selbstbestimmung des Menschen als autonomer Gesetzgeber und ultimativer Souverän wird der *Tauḥīd*-Vorstellung entsprechend von vielen als unvereinbar mit der alleinigen Autorität Gottes und seiner Herrschergewalt bei der Gesetzgebung zurückgewiesen. Von sich aus kann der Mensch die Realität nicht in ihrer wahren Bedeutung erkennen oder zu einem guten Leben finden, durch seine animalischen Triebe missbraucht er seine Vernunft und richtet Chaos und Verwirrung an. Mit der Forderung nach Anerkennung der göttlichen Souveränität in allen Lebensbereichen übernimmt die Islamische Soziologie bereits früher im islamisch-politischen Diskurs getätigte Aussagen, wie die von Sayyid Qutb, der bisweilen zustimmend zitiert wird. Unter Ausweitung koranischer Aussagen bezeichnete dieser die Souveränität des Menschen über den Menschen als Kennzeichen der *Ġāhiliya* (Zeit der [vorislamischen] Unwissenheit).<sup>186</sup> Einziger Ausweg für die Befreiung der Gesellschaft aus der gegenseitigen Dienstbarkeit sei demnach die Übernahme der göttlichen Rechtsordnung.

Mit diesem heteronom wirkenden Menschenbild wird gleichwohl die Würde des Menschen verknüpft. Für Jamil Farooqui findet sich diese in der *‘ibāda* (Dienschaft, Gottesdienst), welche ein Sich-Ausstatten des Menschen mit göttlichen Eigenschaften (eine eher sufische Ausdrucksweise) bewirke, wenn dieser Gott erkennt, liebt, gehorcht, dient und Sein Gesetz anwendet, kurz, wenn er das Leben als „anvertrautes Gut“ (*amāna*) begreift. Nur mit der Versklavung seiner selbst (*to enslave himself*) an Gott kann der Mensch die Schuldigkeit ausgleichen, die dadurch entstand, dass er seine Existenz dem Schöpfer verdankt. Mit dieser Unterwerfung findet der Mensch letztendlich zu seiner wahren Natur zurück.<sup>187</sup> Ähnlich besteht auch für Ragab die Würde des Menschen als einzigartiges Wesen in seiner Fähigkeit (in begrenztem Maße) seinen Schöpfer

---

<sup>186</sup> Ghamari-Tabrizi 1994: 12.

<sup>187</sup> Farooqui 2002: 25.

und dessen Eigenschaften zu erkennen, sein Wirken zu fühlen und seine Befehle ausführen zu dürfen.<sup>188</sup>

### 2.5.3. Lebenssinn und Auserwählung des Menschen

Der von Ragab in diesem Zusammenhang eingebrachte und im Zusammenhang mit dem islamischen Menschenbild stets angeführte Begriff für die Aufgabe des Menschen ist *ḥilāfa* bzw. *istiḥlāf*, die im Koran erwähnte Ernennung des Menschen (Adams), dem alles dienstbar gemacht wurde, zum Stellvertreter (*ḥalīfa*) Gottes auf Erden.<sup>189</sup> Da das Leben nicht Eigentum des Individuums ist, das er nach Gutdünken leben darf, muss er es im Dienst an seinem Herrn verwenden, um Sein Königreich zu errichten – ein Begriff, der nicht näher spezifiziert wird, jedoch offensichtlich die Herrschaft des islamischen Gesetzes beinhaltet.<sup>190</sup>

In erster Linie ist es dieses Konzept, das für die Islamische Soziologie die Entwicklung eines eigenen Gesellschaftsbegriffs erübrigt: wo die Aufgabe des Lebens und der Daseinssinn feststehen und mit metaphysischen Begründungen unterlegt werden, gibt es letztlich keine Vorstellung von einer Gesellschaft, die sich nach ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeiten entwickelt und zum Systemerhalt eigene Normen schafft. Ebenso steht der *ḥalīfa*-Begriff dem Bild vom Menschen als ungebundenem, selbstbestimmtem Individuum entgegen; letztlich untergräbt er das sozialwissenschaftliche Denken in beiden Kategorien, denen der Gesellschaft und des Individuums.

Auf den Widerspruch zu gesellschaftszentriertem Denken macht (eher ungewollt) Hazizan Noon aufmerksam, wenn er die zentralen Begriffe des islamischen Menschenbilds, *‘abd* (Diener, Sklave [Gottes]) und *ḥalīfa*, als göttlich zugeschriebenen „master status“ charakterisiert, der die von den Gesellschaftsmitgliedern zugeschriebenen „superficial statuses“ außer Kraft setze.<sup>191</sup> Ähnlich benutzt auch Agus den Begriff von „God’s vicegerent“, um das Bild vom „Homo oeconomicus“ als säkularistisch zurückzuweisen.<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> Ragab 1997c: 7.

<sup>189</sup> Koran 2: 30, 6: 165, 14: 32-34, 31: 20, 45: 13.

<sup>190</sup> Farooqui 2002: 24.

<sup>191</sup> Noon 1997: 16.

<sup>192</sup> Agus 1997: 8.

#### 2.5.4. Menschenbild und Handlungsbegriff

In idealer Weise soll das Menschenbild des Dieners und *ḥalīfa* das Handeln des Einzelnen in einer solchen Weise durchdringen, dass alle Aktivitäten des Alltags von dem einen Ziel, der Erreichung des Wohlgefallen Gottes, durchdrungen werden. Jamil Farooqui zählt dazu neben dem Leben und Sterben des Gläubigen im Namen Gottes auch einfache Alltagshandlungen, wie Nahrungsaufnahme und Schlafen, und, besonders wichtig, alle Interaktionen und Beziehungen mit anderen. Dienerschaft an Gott wird damit direkt mit dem Sozialen verbunden und zum “core of human interactions and interrelations”, da sie sämtliche Gedanken und Handlungen strukturiere.<sup>193</sup>

Bei dieser Form des sozialen Handelns scheint es sich um einen Idealtypus zu handeln, der nicht eindeutig den vier Typen des sozialen Handelns in der weberschen Tradition (zweckrationales, wertrationales, affektuelles und traditionales Handeln) zuzuordnen ist. Auf den ersten Blick scheint eine Zuordnung zum Typus des wertrationalen Handeln, welches sich durch Verzicht auf innerweltliche Erfolgsuche auszeichnet, noch am naheliegendsten. Bei der von Jamil Farooqui geforderten umfassenden Ausrichtung jeder Handlung an Gott müssen jedoch eindeutig erkennbare Werte nicht immer im Vordergrund stehen, der in der Offenbarung verkündete Wille ist das Entscheidende. In wörtlicher Auslegung der zweiten Quelle des islamischen Rechts, der als vorbildlich akzeptierten prophetischen Praxis (Sunna), stellen sunnitische Gelehrte auch Handlungsmaximen auf, die auf einer Nachahmung des Beispiels der frühen Muslime in Kleidung, Haltung, Umgangsformen usw. bestehen, ohne dass in manchen Fällen ein eindeutig über die Nachahmung hinausgehender Wert erkennbar ist. Vom Idealtypus des traditionellen Handelns wiederum unterscheidet sich ein solches Handeln durch das Element der Absicht, das als Bewusstmachung in der Nachahmung miteingeschlossen sein muss. Nur mit einer bewusst gefassten Absicht (*niyya* im islamischen Recht) verdienen diese Taten das Wohlgefallen Gottes.

Durch die ausdrückliche Ablehnung einer analytischen Trennung in sozial relevantes Handeln und individuelles Handeln, die beide einem einzigen Ziel unterstellt werden – überhaupt durch die Wahl eines Handlungsbegriffs, der sich

---

<sup>193</sup> Farooqui 2002: 29.

allen Kategorisierungen zu entziehen scheint, unternehmen Jamil Farooqui und andere einen entscheidenden Schritt, der die Islamische Soziologie von den westlichen Sozialwissenschaften trennt. Soziales Handeln verliert somit seine Eigenständigkeit als Handlungstypus und kann nur durch Bezugnahme auf Offenbarungsgrundsätze beurteilt werden. In den Worten Jamil Farooquis:

Western social scientists (...) ignore the conceptual and ideological roots of human activities, considering them as ideal and not empirical. (...) The same also applies to social life in Islam where social relations are not based on the ego and wishes of individuals or on the principles of 'give and take', but on attaining the purpose of human creation and seeking the pleasure of Allah (swt).<sup>194</sup>

Eine positive Deutung von zweckrationalem Handeln oder von Austauschbeziehungen, die von transzendenten Fragen losgelöst allein zur Bedürfnisbefriedigung eingegangen werden, wird damit erschwert. In Abgrenzung zum zweckrationalen Typus des Handelns werden zweckrationale Elemente nicht idealtypisch in den Vordergrund gerückt, sondern unter die religiösen Zielvorgaben integriert: auch eine deutlich auf innerweltlichen Nutzen abzielende Interaktion kann durch Verbindung mit der Idee des göttlichen Wohlgefallens zu einer islamisch akzeptablen Handlung werden.

Wenn nicht mehr der vom Interaktionspartner gemeinte Sinn, sondern derjenige einer dritten Instanz (Gott durch seinen offenbaren Willen) in den Vordergrund der Analyse gestellt wird, und die Handlungsziele so weit ins Jenseitige transzendiert werden, dass nicht mehr innerweltliche Beweggründe im Vordergrund stehen, so entsteht eine alternative Handlungstheorie, die in gewisser Weise ein Gegenkonzept zu Webers Verständnis von sozialem Handeln darstellt. Unterstützt wird diese These durch die drei Ziele, welche islamisch gesehen dem kollektiven Handeln und der Basis des sozialen Lebens zugrunde liegen sollen: Bezeugen der Wahrheit, Gebieten des Guten und Verbieten des Schlechten und die Etablierung der Religion.<sup>195</sup> Alle drei Maximen orientieren sich nicht an gegenseitig auszuhandelnden Interessen und Wünschen von Interaktionspartnern, sondern verlegen die Entscheidungsinstanz ins Transzendente.

Mit der Verlagerung der Entscheidungsautorität aus dem sozialen Kontext nach außen soll die Auflösung des Widerspruchs zwischen individuellem und sozialem Leben erreicht werden:

---

<sup>194</sup> Farooqui 2002: 33f, 41.

<sup>195</sup> Farooqui 2002: 29f.

The important point (...) is that the goal of individual and social life is the same. As a matter of fact there is no conflict and contradiction between different sets of individual actions pertaining to his self and to society at large. Individuals are the component units of society.<sup>196</sup>

Mit dem letzten Satz ist eine der grundsätzlichen Problemstellungen der Soziologie angesprochen – nämlich, ob die Gesellschaft mehr als nur die Summe ihrer Teile ist – und gleichzeitig auf eine für die Islamische Soziologie konstituierende Weise beantwortet: Die Gesellschaft ist keine Realität *sui generis*, dem Begriff kann nicht mehr zukommen, als was im Handeln der einzelnen Bausteine, also der Individuen, ohnehin schon angelegt ist. Wenn die Gesellschaft zum bloßen Aggregat wird, dann können auch zwischen Gesellschaft und Individuen keine prinzipiellen Konflikte mehr wahrgenommen werden – solange diese sich dem gleichen übergesellschaftlichen und überindividuellen transzendenten Rahmen der göttlichen Dienerschaft unterstellt sehen. Gerade diese idealistische Darstellung ist es, welche die Islamische Soziologie mehr zu einer religiösen Soziallehre macht als zu einer empirisch arbeitenden Sozialwissenschaft: denn genau diese Skizzierung der idealen Transzendierung gesellschaftlicher Konflikte wird als Anspruch stehen gelassen und keine Anstrengungen unternommen, den Geltungsanspruch in der Wirklichkeit zu überprüfen. Wer sollte im Einzelfall die Auslegung der obersten Ziele vornehmen? Wer definiert Dienerschaft in einer konkreten Handlung? Wer schlichtet im Falle von unterschiedlichen Auslegungen? Etwa die traditionellen Rechtsgelehrten oder eine neue Klasse von Gesellschaftstheoretikern? Dieser Verzicht auf genaue Ausbuchstabierung der Konsequenzen ist es, der die Islamische Soziologie der IIUM zu einer der Theologie nahestehenden Disziplin macht und sie von den bekannten Schulen der Mainstream-Soziologie abhebt.

---

<sup>196</sup> Farooqui 1995: 12.

## 2.6. Erkenntnistheorie und Methodologie

### 2.6.1. Spirituelle Dimension des Wissens

Bedingt durch das Stellvertretertum Gottes wird menschliches Wissen nicht auf seine unmittelbare Funktion der Bewältigung der Lebensumstände beschränkt, sondern erhält eine spirituelle Dimension: die Vorstellung von der Einheit des Wissens, das letztendlich aus derselben göttlichen Quelle stammt und Schöpfer, Schöpfung, Leben bedeutsam verbindet. Häufig in diesem Zusammenhang erwähnt wird das Bild von den zwei Lesungen, die dem Menschen aufgetragen sind: die Lesung des Buches der Schöpfung und des Buches der Offenbarung, da beide aus *Āyāt* – die koranische Bezeichnung sowohl für die einzelnen Koranverse (etwa „Wunderzeichen“) und die Zeichen der Schöpfung – bestehen.<sup>197</sup>

Eine höchst praktische Auswirkung dieser spirituellen Dimension des Wissens ist die Unterscheidung in nützliches Wissen, das im Zusammenhang mit der göttlichen Rechtleitung steht und überflüssiges bzw. gar schädliches Wissen, das zu unmoralischem Verhalten führt. In den Worten von Ismā‘īl al-Fārūqī:

All learning must reorder itself under the principle of tawhid (...). All objective knowledge of the world is knowledge of His will, of His arrangement, of His wisdom. (...). Since the divine pattern is the norm reality ought to actualize, the analysis of what is should never lose sight of what ought to be.<sup>198</sup>

Moral und Wissen sind nach Kazmi demnach nicht „zwei getrennte Reiche“, vielmehr sei Moral die Bedingung der Möglichkeit von Wissen.<sup>199</sup> Die Auswirkungen auf die freie Entfaltung sozialwissenschaftlichen Forschens wären damit erheblich, besonders in Fällen, wo sich Grundlagenforschung mit islamrechtlich nicht legitimiertem Verhalten auseinandersetzen hat, um empirische Daten zu erfassen. Soziologische Feldforschung zeichnet sich dadurch aus, dass theoretisch jegliche moralische Bewertung des untersuchten Verhaltens von vorneherein ausgeblendet werden sollte, um eine Verzerrung des Untersuchungsgegenstands zu vermeiden. Zur Kontrastierung sei hier ein Zitat von Peter Berger angeführt, das dieser ironisch als „hochtrabend“ bezeichnet, jedoch durchaus wirkungsvoll das westliche Selbstbild der empirischen Sozialforschung beschreibt:

<sup>197</sup> Farooqui 2000: 14f. Farooqui 2002: 18f. Agus 1997: 8

<sup>198</sup> Al-Fārūqī nach Farooqui 2002: 13f. Vgl. Anis Ahmad 1997: 7.

<sup>199</sup> Kazmi 1997: 19.

So erklären wir denn, daß [die idealen Soziologen] Leute sind, die ein unstillbares, grenzenloses, schamloses Interesse für alles haben, was Menschen tun. Ihr Ort sind alle Plätze der Welt, wo Menschen mit Menschen zusammentreffen. (...) Nichts, was Menschen treiben, ist ihm zu hoch oder zu gering, zu langweilig oder zu lästig. Er ist an den letzten Dingen interessiert, um die der menschliche Glaube kreist, an der Tragödie, der Größe, der Ekstase – aber auch am Alltag, am Gemeinplatz, am öden Einerlei. (...) Auch er hat natürlich seine Neigungen, liebt oder verachtet. Aber das befreit ihn nicht vom Drang zu fragen und Antwort haben zu wollen. Ohne Rücksicht auf die gängigen Wertmaßstäbe bewegt er sich unter den Menschen auf der Suche nach ihnen. Vornehm und gering, Macht und Ohnmacht, Geist und Narrheit – alles ist gleich wichtig für den Soziologen in ihm, einerlei ob er es als Person ablehnt oder leiden mag. Seine Fragen führen ihn in alle Schichten und auf alle Ebenen der Gesellschaft, an begehrte und gemiedene, gepriesene und geächtete Orte. (...) Er kümmert sich um Angelegenheiten, die anderen sakrosankt oder zu profan sind. Die Gesellschaft von Priestern oder Prostituierten ist ihm gleich lohnend.<sup>200</sup>

Die Forderung vieler islamischer Soziologen nach ausschließlicher Beschäftigung mit nützlichem Wissen geht jedoch von der Annahme aus, dass der Nutzen einer wissenschaftlichen Untersuchung a priori beurteilt werden könne und schränkt damit den Forschungsbereich ein. Dies bestätigt die These, dass eine auf solchen metaphysischen Vorannahmen gegründete Soziologie letztlich als eine aktionsorientierte und auf Veränderung der muslimischen Gesellschaft abzielende Disziplin der traditionellen islamischen (Rechts-)Wissenschaften einzustufen ist, nicht jedoch als Soziologie im Sinne der westlichen Wissenschaftstradition.

### **2.6.2. Empirie, Ratio und göttliches Wort**

Die im letzten Abschnitt erwähnte spirituelle Dimension des Wissens stellt zweifelsohne das Herzstück einer islamischen Methodologie der Soziologie dar. Einige Autoren bemühen sich daher in Grundzügen, alternative Zugänge zum Wissen aus den islamischen Primärquellen aufzuzeigen. Nicht immer wird dabei die begriffliche Stringenz und vor allem die konkrete Anwendbarkeit im wissenschaftlichen Betrieb überzeugend erklärt. Oft handelt es sich dabei um allgemeingehaltene Forderungen, wie die nach einer Kombination der drei Wissensquellen Vernunft (intellection), Intuition und Offenbarung (=Koran und Sunna/Hadith),<sup>201</sup> wobei die Diskussion von Konfliktfällen ausgeklammert wird.

Jamil Farooqui versucht anhand von verschiedenen Verben im Koran drei Schritte der Wissensaneignung nachzuweisen:

---

<sup>200</sup> Berger 1969: 27f.

<sup>201</sup> Farooqui 2002: 45.

- a) *yaʿlamūn* (wörtl. „sie wissen“), dass er mit „they ponder“ wiedergibt;
- b) *yatafakkarūn* (wörtl. „sie denken nach“): „they reflect“ und
- c) *yataḍakkarūn* (wörtl. „sie erinnern sich/sind eingedenk“): „they meditate“.

Für ein tieferes Verständnis der Welt seien diese drei Formen nötig, da somit Perzeption und Intuition verbunden werden und der Mensch sich vom Tier abheben könne, dem die feinen Unterschiede der wahren Bedeutung und subtile Wertmaßstäbe verborgen blieben.

Gleichzeitig zitiert er drei weitere koranische Begriffe, deren Verhältnis zu den genannten drei Schritten zwar nicht eindeutig parallelisiert wird, die jedoch Gemeinsamkeiten aufweisen. Es sind dies:

- a) *ʿilm al-yaqīn*<sup>202</sup> (wörtl. Wissen der Gewissheit), von ihm wiedergegeben mit „knowledge by inference“;
- b) *ʿain al-yaqīn*<sup>203</sup> (wörtl. Sehen der Gewissheit): „knowledge by perception“ und
- c) *ḥaqq al-yaqīn*<sup>204</sup> (wörtl. Wahrheit der Gewissheit): „knowledge by intuition“.<sup>205</sup>

Die Auswahl dieser Begriffe zeigt augenfällig die Problematik der Verbindung moderner analytischer Begriffe mit religiösen Quellen. Im Koran werden diese Begriffe, von denen nur die ersten beiden im gleichen Zusammenhang stehen, kaum terminologisch verwendet. Mangels anderer Anknüpfungspunkte leitet Jamil Farooqui hieraus jedoch folgende methodologischen Definitionen ab, die weitreichende Auswirkungen auf die Inkorporation empirischer und rationalistischer Methoden in die Islamische Soziologie haben, da sie als islamisch ausgewiesen werden:

---

<sup>202</sup> Koran 102: 5.

<sup>203</sup> Koran 102: 7.

<sup>204</sup> Koran 56: 95, 69: 51.

<sup>205</sup> Farooqui 2002: 20.

- a) *‘Ilm al-yaqīn* ist verstandesmäßig durch Denken gewonnenes Wissen, das jedoch höchstens theoretische Gewissheit liefert und den Prozess der Deduktion charakterisiert.
- b) Durch Empfindung (perception) und Beobachtung (observation) von historischen Ereignissen oder natürlichen Phänomenen, welche die göttlichen Schöpfungszeichen (*āyāt*) ausmachen, erzielt Wissen: *‘ain al-yaqīn*.
- c) *Ḥaqq al-yaqīn* ist das sicherste Wissen, das durch innere Empfindung intuitiv ohne Intellekt oder Sinneswahrnehmung gewonnen wird und den Kern der göttlichen Rechtleitung bzw. der prophetischen Botschaften ausmacht.<sup>206</sup>

Dass auch Moten genau dieses Modell als koranisch versteht, veranlasst Safi zu der berechtigten Kritik, dass dies weder systematisch aus dem Koran noch aus rationalen Argumenten oder empirischer Beobachtung zu begründen sei.<sup>207</sup> Außerdem fehlten sowohl Ableitungs- als auch Subsumptionsregeln für die Inbezugsetzung der Wissensquellen untereinander. Dessen ungeachtet erkennt Safi prinzipiell den heuristischen Wert des Modells an, da auch für ihn die Integration von rationalem und empirischem mit intuitivem Wissen ein zentrales Anliegen darstellt. Dies müsse jedoch auf methodologisch fundierte Weise geschehen, wenn die Offenbarung als Wissensquelle herangezogen werden solle.<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> Farooqui 2002: 20f.

<sup>207</sup> Safi 1996: 16ff.

<sup>208</sup> Ein weiteres Beispiel für die unsystematische Ableitung sozialer Prinzipien aus koranischen Aussagen liefert Safis Kritik an dem Konzept der sozialen Ungleichheit von Amziyan: Während dieser Begriff im Kapitalismus als freier Wettbewerb und im Marxismus als ökonomische Ausbeutung gelesen würde, sei die islamische Deutung nach Amziyan „soziale Integration“ und „Komplementarität“, was durch Koran 43: 32 gerechtfertigt würde. Safi fordert eine klarere Methode, welche eine willkürliche, allein auf Assoziationen und Eingebung (*iḥā’* and intuition) basierende und damit letztendlich interessengeleitete Koraninterpretation verhindert; schließlich könne man ansonsten den Koranvers zur Rechtfertigung grober wirtschaftlicher, politischer und sozialer Ungleichheit heranziehen. Safi 1996: 20f.

### 2.6.3. Offenbarung als Erkenntnisquelle

Zur Legitimierung der Einbeziehung von Offenbarungswissen in die sozialwissenschaftliche Forschung bedienen sich die islamischen Soziologen zahlreicher Argumente, die häufig mit rationalen Erklärungsmustern arbeiten. Bereits dies ist ein Hinweis darauf, wie stark sich die Islamisierung der Soziologie nicht an traditionell ausgebildete Theologen und Rechtsgelehrte, sondern an in der modernen Wissenschaftslogik beheimatete Sozialwissenschaftler richtet. Offenkundig ist es nicht so sehr die Legitimität moderner Methoden, die herausgestellt werden muss, sondern die der islamischen Offenbarungstexte, deren Verwendung im wissenschaftlichen Kontext apologetisch verteidigt wird. Islamisierung der Wissenschaften erscheint damit als ein Symptom der Krisenhaftigkeit, in der die Geltung der glaubenskonstituierenden Texte nicht mehr unhinterfragt als gültig vorausgesetzt werden kann. Der Ausweg, den die Islamische Soziologie bei der Wiederbegründung der eigenen kulturellen Grundlagen wählt, stützt sich jedoch auf der eigenen Gemeinschaft fremde Argumente und zeigt damit die Struktur jeder apologetischen Bewegung.

Basierend auf einer vernunftsskeptischen Epistemologie, welche der logischen Deduktion als Methode zur Erkenntnis nichtempirischer Phänomene misstraut und der gleichzeitigen Ablehnung des Positivismus, der eine Beschränkung auf das empirisch Erkennbare als einzige Erkenntnisquelle befürwortet, bleibt nach Jamil Farooqui nur noch das Vertrauen auf die Offenbarung.<sup>209</sup> Die Herausforderung beschreibt Anis Ahmad in folgenden Worten:

Creation of new knowledge, therefore, requires a new epistemic vision, a theoretical model (paradigm) in which *wahy* as well as knowledge available in universe (...) needs to be utilized through a methodological on-going between A (divine revelation) and B (cosmic knowledge). Man being the recipient of *wahy* and at the same time a responsible ethical being (*khalifah*, vicegerent of Allah and *Amin*, trustee) through proper and responsible use of the faculties of audition, vision and introspection (...) <sup>210</sup> is persuaded by the Qur'an to explore in cosmos and acquire useful knowledge and information, in order to establish good, virtue, *ʿadl* (justice) and peace (Islam) in this world (...).<sup>211</sup>

Die Funktion, die der Offenbarung für die sozialwissenschaftliche Forschung zugewiesen wird, ist wohlgemerkt nicht nur die Begründung von letzten Zielen und Werten, sondern auch die Formulierung von soziologischen Theorien. Nach Umziyan soll der Koran dem muslimischen Sozialwissenschaftler

<sup>209</sup> Farooqui 2000: 5.

<sup>210</sup> Zur Begründung zitiert er Koran 17: 36, in denen die Verantwortlichkeit des Menschen für *samʿ* (Hören), *baṣar* (Sehen, Schauen) und *fuʿād* (Herz) hervorgehoben wird.

<sup>211</sup> Unter Hinweis auf Koran 2: 143 und 3: 104-10. Anis Ahmad 1997: 7.

- Wissen über die Natur des frühen sozialen Lebens liefern
- das Wissen über Erschaffung bzw. Evolution des Menschen berichtigen
- helfen, soziologische Gesetze zu formulieren und zu entdecken.<sup>212</sup>

Safi versucht in einer vergleichenden Studie über Forschungsmethodologie im Westen und im Islam strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Vernunft und Offenbarungsurkunden herauszuarbeiten, um somit dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit – weil Unbeweisbarkeit – von Offenbarungswissen entgegenzuwirken. Der Begriff der Vernunft, so Safi, bezeichne nicht nur eine Reihe von kulturübergreifend jedem Menschen unmittelbar evidenten logischen Prinzipien (z. B. Prinzip der Widerspruchslosigkeit), sondern andererseits auch einen Corpus von tradiertem Wissen, der mit den Mitteln der Logik erstellt und systematisiert wurde. Dabei enthält dieser Wissensbestand a) transzendente Annahmen, die unbeweisbar nur postuliert werden können und b) Empirisches, das jedem gleichermaßen zugänglich ist. Vernunft ähnelt in dieser Konzeption sehr stark einer Offenbarungsurkunde, die auch nicht ausschließlich aus transzendtem Wissen bestehe. Für Safi stellt sich bei dieser strukturellen Ähnlichkeit von Vernunft und Offenbarung die im Westen erfolgte Ablösung der Offenbarung wegen ihrer angeblichen Unwissenschaftlichkeit nur als erbitterter Kampf zwischen zwei ursprünglich gleichberechtigten konkurrierenden Wissensbeständen dar.<sup>213</sup>

Auf der anderen Seite versucht Safi die exponierte Stellung von empirischem Wissen in den Sozialwissenschaften zu relativieren und strukturelle Gemeinsamkeiten zur Offenbarung ausfindig zu machen: So bleibe die Aufnahme von empirischen Fakten unmittelbar aus der Umwelt stets eine theoretische Forderung. Letztendlich laufe die Übernahme dieses Wissens immer über Hilfstheorien, welche die inneren Strukturen der empirischen Phänomene beschrieben. Diese Strukturen selbst seien nicht unmittelbar mit den Sinnen erfassbar, sondern würden durch Begriffe und Konzepte, die aus sinnlich Erfassbarem abstrahiert werden, erschlossen. Illustriert würde dies durch das Beispiel der Bewegung von Sonne und Erde und ihre Beziehung zueinander: das menschliche Verständnis davon vollziehe sich stets über geistige Konstrukte und nicht über sich direkt dem Beobachter ergebende Sinneseindrücke. Parallel dazu

---

<sup>212</sup> Amziyan nach Safi 1996: 19f.

<sup>213</sup> Safi 1996: 174f, 176.

werden nach Safi auch in der Offenbarung Aussagen stets durch Rekurs auf die Empirie untermauert, da diese (in den monotheistischen Religionen) die Widerspiegelung der göttlich-transzendenten Realität ist: im Koran dargestellt durch den Begriff des Schöpfungszeichens/Offenbarungszeichens.<sup>214</sup>

In der Folge muss sich nach Safi der Plausibilitätsanspruch von beiden Wissensbeständen, der Offenbarung und der empirischen Wissenschaft, auf die gleiche Weise bestätigen: das soziale/physikalische Phänomen wird durch Personen bestätigt, welche die Gelegenheit hatten, die einzelnen Elemente des Phänomens zu erfahren; die transzendente Offenbarung erhält ihre Legitimation durch Personen, welche die Wahrheit der einzelnen Zeichen erfahren konnten. Auch die Wahrheit eines empirischen Phänomens ist nur so wahr, wie Wissenschaftler fähig sind, auf den Einzeldaten aufbauend eine zufriedenstellende und realitätserklärende Theorie zu konstruieren.<sup>215</sup>

Safis Parallelisierung ist gewiss in Teilen zutreffend. So stehen und fallen beide Formen der Realitätserklärung mit der Fähigkeit einzelner Träger, Glauben und Plausibilität in den von der unmittelbaren Einsichtnahme abgeschnittenen Menschen zu erzeugen. Im Falle von empirischen Methoden ist jedoch dass Nachvollziehen eines Experiments *prinzipiell* unendlich wiederholbar bzw. es kann dieser Anspruch an sozialwissenschaftliche Forschung gestellt werden. Auch wenn im einzelnen Fall eine solche Wiederholung nur eine theoretische Option darstellt und schlussendlich kein Wissenschaftler ohne Vertrauen auf die korrekte Datenerhebung anderer Teilnehmer der *scientific community* zu eigenen weiterführenden Ergebnissen kommen kann, so ist es genau dieser theoretische Anspruch eines intersubjektiven und gleichberechtigten Zugangs zur Empirie als Wahrheitsquelle, der von seinen Verfechtern als entscheidender Plausibilitätsvorsprung gewertet wird: ein Vorteil der im Selbstbild der heutigen Wissenschaft diesen die nötige Legitimation verschafft, um andere „Glaubwürdigkeitskonkurrenten“ auszuschalten.

Einschränkend kann hinzugefügt werden, dass es paradoxerweise stets *der Glaube* an den prinzipiell unverbauten Zugang zu empirischen Daten war, der den Forscher von der Pflicht zur Verifizierung eben dieser enthob und zur Bedingung der Möglichkeit des Forschens wurde. Wird dieses grundsätzliche Vertrauen in

---

<sup>214</sup> Safi 1996: 176f.

<sup>215</sup> Safi 1996: 177f.

die Leistung anderer in Frage gestellt, so zerbricht das dünne Fundament der gegenseitigen Arbeitsteilung, das die Wissenskumulation innerhalb einer Gemeinschaft erst ermöglicht.

Für den wissenschaftlichen Laien bleibt somit kaum mehr als das Vertrauen in die Legitimität, die Zuverlässigkeit und moralische Integrität einer die Deutungsmacht innehabenden *scientific community*, welche in direktem Kontakt zum Material der empirischen Wirklichkeit steht und als „Verwalter“ der Empirie angesehen wird.

In seiner gesamten Argumentation bewegt sich Safi auf einer höchst abstrakten Ebene, um glaubhaft zu machen, dass Offenbarung nur schwer als strukturell unwissenschaftlich abgelehnt werden könne. Da sein Hauptanliegen hier der apologetische Appell an die eigene Gemeinschaft zu sein scheint, umgeht er sämtliche Schwierigkeiten, die entstehen, wenn der Glaube an die Plausibilität wissenschaftlicher Theorien mit dem Glauben an konkurrierende Offenbarungssysteme gleichgesetzt wird. Dass der Kommunikationszusammenhang innerhalb einer einzigen idealen Wissenschaftsgemeinschaft damit aufgelöst würde, wird kaum thematisiert. An einer Stelle jedoch verweist Safi auf die Aufgabe der „larger muslim scientific community“, das durch Ismā‘īl al-Fārūqīs noch sehr weit gefassten Forschungsrahmen erzeugte Wissen zu überprüfen und gutzuheißen, bevor es als beglaubigtes „islamized knowledge“ Anerkennung finden könnte – analog zur klassischen islamrechtlichen Institution des *iğmā‘* (Konsens der Gelehrten), der Rechtsurteile in den Rang von verbindlichem Wissen erhebt.<sup>216</sup> Hieraus könnte – ohne dass Safi dies expliziert – die Vorstellung abgeleitet werden, die Islamisierungsbewegung fordere eine Trennung von der internationalen wissenschaftlichen Gemeinschaft mit ihren abweichenden epistemologischen Ansätzen und den Aufbau einer muslimischen Forschergemeinschaft, welche als alleinige Instanz die Forschungsergebnisse verifizieren könnte.

Eine letzte Analogie erblickt Safi bei zentralen theoretischen Elementen, die aus seiner Sicht als glaubensmäßig akzeptierte Postulate Eingang in die Sozialwissenschaften gefunden haben. Daraus folgert er, dass Religion/Weltbild mehr als nur den motivationalen Hintergrund und die Grundstruktur von

---

<sup>216</sup> Safi 1996: 24f.

Wissenschaft bestimmen. So stamme der Anspruch auf Gleichheit aller Menschen, der den Kern der modernen politischen Theorien ausmache, aus den Offenbarungsreligionen, zumindest jedoch nicht aus der griechisch-römischen Tradition mit ihrer Anerkennung von Ungleichheit. Genausowenig ist nach Safi die Empirie die Quelle dieser Vorstellung, da soziale und politische Ungleichheit (fast) ausnahmslos historischer Normalzustand gewesen seien und noch seien. Die Beibehaltung eines religiösen Postulats trotz Säkularisierung beweist für Safi, dass der Kampf gegen die Autorität der Kirche und nicht die Zurückweisung jeglicher metaphysisch-religiöser Prinzipien Triebfeder bei der Schaffung der modernen Wissenschaft waren: Die Werte Freiheit und Gleichheit sowie der Glaube an eine Rationalität der natürlichen Ordnung seien schlicht als Säkularisate übernommen worden.<sup>217</sup>

Safis eigener Versuch der Formulierung einer einheitlichen Methodologie der Islamischen Sozialwissenschaften strebt nach einem Ausgleich von textbezogenen und historisch-empirischen Methoden. Auf der Seite der Textinterpretation zielt er unter Beibehaltung des sunnitisch-islamischen Grundverständnisses von Offenbarung gegen ein unausgewogenes statisches Textverständnis. Zwar sei auch in der klassischen Gelehrsamkeit Offenbarung immer nur *eine*, niemals aber die einzige Quelle des Wissens gewesen. Das Verständnis der sozialen Wirklichkeit basiere jedoch meist auf bloßem *common-sense*-Wissen statt auf einer ausgearbeiteten Methodologie, was sich negativ auf das Verständnis von Gesellschaft und politisch-sozialen Institutionen ausgewirkt habe.<sup>218</sup> Mit Ausnahme von Ibn Ḥaldūn (1332-1406) sei es den Gelehrten um die Formulierung von idealen Modellen, statt um ein generelles Verständnis für Handlungsmuster und Tendenzen zur Erklärung von gesellschaftlicher Interaktion gegangen.

Für eine Erweiterung des Textverständnisses fordert Safi zum Ersten eine Überwindung der philologisch-lexikographischen Methode, die den einzelnen Begriff in den Vordergrund stellt. Statt dessen müsse der Kontext auf drei Ebenen miteinbezogen werden: a) der „textliche Kontext“ (*siyāq naṣṣī*), also die Einbeziehung der unmittelbaren Umgebung einer koranischen Aussage, b) der „diskursive Kontext“ (*siyāq ḥiṭābī*), womit der Koran als ein einheitlicher Diskurs

---

<sup>217</sup> Safi 1996: 179.

<sup>218</sup> Als Beispiel zitiert er al-Māwardī mit seiner einflussreichen Kalifatstheorie. Safi 1996: 181.

einbezogen werden soll, und c) der „existentielle Kontext“ (*siyāq ḥālī*), also die sozio-kulturellen Umstände zur Zeit der Koranoffenbarung.<sup>219</sup>

Besonders mit dem dritten Schritt will Safi den Blick auf die empirische Wirklichkeit und damit eine stärkere Lebensnähe des islamischen Rechts lenken. Ziel sei es, durch *taʿlīl* (Ursachenerklärung) zu den kausalen Motivationen (*ʿilla*) einer Scharia-/Koranaussage – möglicherweise unter Überwindung der wörtlichen Bedeutung – vorzustoßen.<sup>220</sup> In der Folge müsse eine sukzessive Hierarchisierung der aus den Texten abgeleiteten Regeln nach dem Grad der Abstraktion herausgearbeitet werden. Nur auf der Stufe der höchsten Abstraktion sei ein Verständnis für die Struktur der Realität möglich. Damit schließt sich Safi dem von Abū Ishāq aš-Šāṭibī ausgearbeiteten klassischen Modell der *maqāṣid aš-Šarīʿa* an, das auf der Annahme einer Reihe von nichtreduzierbaren durch die Scharia geschützten (individuellen und sozialen) Grundwerten bzw. -gütern basiert. Eine Kenntnis der aus der Offenbarung abgeleiteten Regeln ist jedoch nach Safi zu wenig, da zum einen abstrakte und universale Regeln immer auf den Einzelfall abgestimmt würden und zum anderen ein Verständnis der vorliegenden Umstände und Bedingungen unabdingbar sei.<sup>221</sup>

Der Prozess der Entscheidungsfindung, der hier von Safi implizit als analytisch sauber trennbare Phasenabfolge dargestellt wird, verbirgt jedoch die Schwierigkeit, dass jeder Blick auf die Empirie auch das Quellenverständnis verändert. Eine Beeinflussung der schematisch aus den Texten abgeleiteten Abstraktionen wird daher normalerweise nicht zu umgehen sein. Eine solche dialektische Verzerrung des normativen Anspruchs wird jedoch nicht thematisiert, vielleicht weil hiermit nur das Misstrauen der klassisch geschulten Rechtsgelehrten gegenüber empirischen Methoden bestärkt würde.

Ein Verständnis der sozialen Wirklichkeit muss für Safi mit den Grundbausteinen des sozialen Handelns innerhalb eines sozialen Kontexts beginnen. Für jedes soziale Handeln müssen a) Zweck (purpose), b) Motiv (psychologischer Antrieb des Handelns, z.B. Gebundenheit an moralisches Prinzip oder Selbstinteresse) und c) Mittel (rule; Prozedur, der man zur Zielerreichung folgen muss) als Faktoren

---

<sup>219</sup> Safi 1996: 184.

<sup>220</sup> „Because the process of *taʿlīl* frees us from social and historical contingencies (...).“ Safi 1996: 186.

<sup>221</sup> Safi 1996: 187f.

bestimmt werden.<sup>222</sup> Obwohl Safi die Übernahme von westlichen sozialwissenschaftlichen Methoden genau in diesem Zusammenhang als ungeeignet für die islamische Tradition ablehnt, ist seine Handlungstheorie ziemlich genau eine Übernahme des weberschen und parsonschen Modells, die offensichtlich als kaum ideologie- bzw. weltbildverdächtig eingestuft werden: was oben unter Handlungsmotiv gefasst wird, verweist auf die Idealtypen des sozialen Handelns bei Weber (zweckrational, wertrational, affektiv, traditional).

In einem nächsten Schritt müssten Handlungsarten nach den Ähnlichkeiten ihrer Komponenten klassifiziert und dazu homogene Gruppen und Subgruppen (im Falle unterschiedlicher Mittelwahl der Akteure) gebildet werden. Anschließend würden die Gruppen untereinander verglichen und der Versuch unternommen, die Gesetzmäßigkeiten ihrer Interaktion und damit die Muster von Kooperation, Konflikt, Beherrschung, Unterordnung, Wachstum und Verfall in verschiedenen Zeitabschnitten und Räumen herauszuarbeiten.

Ziel einer vereinheitlichten Methodologie ist es für Safi, sowohl die Offenbarungstexte als auch empirisch-geschichtliches Material idealerweise mit derselben Herangehensweise zu interpretieren:

- 1) Analyse des Textes (Phänomens) in Basiskomponenten: Aussagen bzw. Handlungen
- 2) Aufteilung von ähnlichen Aussagen/Handlungen in Kategorien
- 3) Identifizierung der den Kategorien zugrundeliegenden Gesetzmäßigkeiten
- 4) Identifizierung der Gesetzmäßigkeiten und Ziele, welche den Zusammenhang/Interaktion zwischen den Kategorien bestimmen
- 5) Systematisierung der Gesetzmäßigkeiten durch Ausschaltung von Widersprüchen.

Nachdrücklich versucht Safi den Vorwurf auszuräumen, das Textverständnis könne oder dürfe gar den Blick auf die empirische Wirklichkeit beeinflussen. Mit der getrennten Untersuchung von Diskurs und Handeln und der Identifizierung der jeweiligen Regeln und Zwecke soll Kohärenz in beiden Systemen erzeugt werden: damit könne das aus der Offenbarung abgeleitete Regelwerk einen evaluativen Rahmen bilden, der verhindere, dass Ideal und Wirklichkeit verwechselt würden. Auch dürften die in beiden Systemen abgeleiteten Regeln nie

---

<sup>222</sup> Safi 1996: 189.

als abgeschlossen gelten und dogmatische Gültigkeit beanspruchen. Die aus den universalen Aussagen beider Quellen gebildete Theorie müsse stets der Hypothesenprüfung unterzogen und an der Fähigkeit gemessen werden, korrekte Erklärungen sozialen Handelns und Vorhersagen (!) zu liefern; andernfalls müsse sie modifiziert werden.<sup>223</sup>

Spätestens hier wird deutlich, dass Safi mit seiner antitraditionalistischen Ausrichtung nur auf den ersten Blick die bekannten islamisch-skripturalistischen Grundsätze vertritt und in hohem Maße in der allgemeinen sozialwissenschaftlichen Erkenntnistheorie verortet ist. Der Anspruch auf ständige Hinterfragbarkeit des eigenen Theorierahmens und Verständnisses durch Hypothesenprüfung nimmt die Methodologie K. Poppers wieder auf, auch wenn die Gültigkeit der Offenbarung an sich nicht geleugnet wird. Neben der Institutionalisierung des Zweifels als Quelle der Erkenntnis ist es vor allem die Einführung der Empirie als Maßstab für die Gültigkeit von Theorien, die den zentralen Unterschied zur klassischen islamrechtlichen Tradition bildet. Damit erhält die gesellschaftliche Wirklichkeit den Charakter *sui generis*, wie er von den Makrosoziologen formuliert und zur Legitimation einer eigenen Wissenschaft der Gesellschaft herangezogen wurde.

Safi selbst verleugnet seine Einordnung kaum, wenn er seine Theorie als eine Kombination der Handlungstheorie mit einer systemtheoretischen Perspektive bezeichnet. Damit will er einerseits kollektive Interaktionen als System untersuchen, ohne jedoch dem statischen Charakter allgemeiner Systemtheorien zu unterliegen. Um jedoch dem als Kennzeichen westlichen Denkens gerügten Relativismus zu entkommen, empfiehlt er die Einbeziehung der Offenbarung als Korrektivum. Ebenso würde der „Absolutismus“ der traditionellen islamischen Disziplinen durch die Hinterfragbarkeit des Theorierahmens ausgeglichen würde.

---

<sup>223</sup> Safi 1996: 190-92.

## 2.7. Gesellschaftsbild

### 2.7.1. Gesellschaft oder Umma?

In direkter Konsequenz aus dem umfassenden *Tauḥīd*-Verständnis und dem Bild des Menschen als Statthalter (*ḥalīfa*) Gottes versucht die Islamische Soziologie einen Gesellschaftsbegriff zu entwerfen, der sich vom westlichen Verständnis durch seine genaue Zielvorgabe unterscheidet. Unter Vermeidung von gemeinschaftskonstituierenden Begriffen, wie Ethnie, Rasse, Abstammung, Schicht- und Klassenstruktur oder Kultur, erklärt Jamil Farooqui eine bestimmte Geisteshaltung (*distinct psyche*) zur Voraussetzung einer – islamischen – Gesellschaft (Umma): die Anerkennung der Autorität Gottes und die Unterwerfung unter seinen Willen. Dies sei die Bedingung dafür, dass das göttliche Gesetz durchgeführt und die Handlungen des Individuums so strukturiert würden, dass sie die (vom Islam vorgesehenen) Aufgaben und Ziele erfüllen könnten, da nur dies letztlich zu Glück und Wohlfahrt (*falāḥ*) führe.<sup>224</sup> Asaf Hussain<sup>225</sup> betont, dass die Umma nicht notwendigerweise mit dem umfassenden Gesellschaftskonzept der westlichen Soziologie parallelisiert werden müsse. Die Umma kann für ihn durchaus nur aus einer Gruppe bestehen oder aber eine Gemeinschaft oder eine ganze Nation umfassen – solange das verbindende Element zwischen den Individuen der Glaube ist.<sup>226</sup>

Einer Vergemeinschaftung über kulturelle Eigenheiten und gemeinsame historische Erfahrungen der muslimischen Völker, wie dies im teils säkularen islamischen Modernismus oder in manchen Facetten des Panislamismus gefordert wurde, wird durch die Betonung der Scharia als Bindeglied bewusst entgegengetreten, da nur die Schaffung eines Bewusstseins von wahrer Dienerschaft (*servitude to Allah*) und die Bildung eines Kollektivs von Gottesdienern (*collectivity of His servants*) der Zweck des sozialen Lebens (*purpose of social life*) sein könne.<sup>227</sup> Im Vordergrund steht die Vergemeinschaftung zum Leben nach der Religion, wobei auf primordiale Bindungen zum Überleben der Gemeinschaft, zur Reproduktion oder zur Formung der materiellen Lebensumstände überhaupt nicht eingegangen wird.

---

<sup>224</sup> Dabei stützt sich Jamil Farooqui auf Maudūdī, der von einer „ideologischen Gesellschaft“ spricht. Farooqui 1995: 4f. Farooqui 2002: 34.

<sup>225</sup> Institut für Pädagogik, Universität Loughborough.

<sup>226</sup> Hussain 1997: 6.

<sup>227</sup> Farooqui 1995: 6.

Eine Begründung gesellschaftlichen Handelns aus der Notwendigkeit des menschlichen Überlebens heraus oder gar empirische Belege, um frühe Formen der menschlichen Vergemeinschaftung als natürlich und ursprünglich auszugeben – wie dies gewöhnlich die zentrale Beweisführung westlicher soziologischer Theorien ist –, wird nicht einmal in Ansätzen versucht. Allem Anschein nach werden diese Begründungen unter den Begriff des göttlichen Gesetzes und des von Gott für den Menschen vorgesehenen Lebensmodells als zweitrangig subsumiert.

Abgesehen von der allgemeinen Forderung nach Dienerschaft zählt Jamil Farooqui drei konkrete Ziele der idealen (demnach islamischen) Gesellschaft auf:

- a) das Bezeugen der Wahrheit durch kollektives vorbildliches Handeln<sup>228</sup>
- b) Gutes befehlen und Schlechtes verwehren (*al-amr bi l-ma'rūf wa n-nahy 'an al-munkar*)
- c) die Etablierung des *dīn* (Religion, bzw. evtl. Rechtsordnung) Gottes.<sup>229</sup>

Die häufige Betonung, dass die Umma Zeugnis für die Wahrheit abzulegen und sich am einmaligen historischen Vorbild der Urgemeinde von Medina zu messen habe, lässt daraus eine weltanschauliche Gesellschaft entstehen, die sich grundlegend von den westlichen Makrosoziologien unterscheidet, für welche die Gesellschaft eine Tatsache eigenen Rechts darstellt, die sich ihre Werte selbst schafft, um Kohäsion und Systemerhalt zu bewirken. Das von Fareed Ahmad entworfene Bild, das er unter Rückgriff auf den iranischen linksislamischen Intellektuellen und Soziologen Ali Schariati (1933-77) entwirft, lautet:

The ideal society of Islam is called the *umma* – a word imbued with progressive spirit and implying a dynamic committed and ideological social vision. It is a society in which a number of individuals, possessing a common faith and goal, come together in harmony with the intention of advancing and moving toward their common goal.<sup>230</sup>

Für diese idealistische und theoretische Darstellung spielt es keine Rolle, dass die Konstituierung einer Gesellschaft nicht im geschichtslosen Raum vonstatten geht.

<sup>228</sup> Als Belegstelle zitiert er Koran 2: 143: „*Und so haben wir euch (Muslime) zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht, damit ihr Zeugen über die (anderen) Menschen seiet und der Gesandte über euch Zeuge sei.*“

Asaf Hussain erwähnt Koran 3: 110 („*Ihr seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, und glaubt an Allah.*“), weist aber darauf hin, dass sich dies nicht auf die heutige muslimische Gesellschaft beziehe, die in einem Zustand von Unterdrückung und Erniedrigung lebe. Hussain 1997: 7.

<sup>229</sup> Farooqui 1995: 13f.

<sup>230</sup> Nach Schariati: Fareed Ahmad 1997: 6.

Konflikte zwischen Anhängern und Opponenten einer Gesellschaftsvision und nicht zuletzt Konflikte innerhalb der Befürworter müssen über Machtausübung oder gar mit Gewalt ausgetragen werden, wenn nicht Mechanismen zur friedlichen Konsensfindung des gesellschaftlichen Rahmens institutionalisiert werden. Genau über diese Schwierigkeit und den legitimen Einsatz von Macht und Autorität werden jedoch innerhalb der Islamischen Soziologie – im jetzigen Stadium – kaum Diskussionen ausgetragen. Die Rolle von Minderheiten wird meist nur am Beispiel der monotheistischen Buchreligionen abgehandelt, ohne dass geklärt wird, inwiefern dies für den Umgang mit zeitgenössischen Oppositionsgruppen, welche die erwähnte „committed and ideological vision“ nicht teilen, gilt. Unausgedrückt mag hier die Vorstellung des geschichtlichen Vorbilds Medina Einfluss geübt haben, dessen Konstitution in der Literatur bisweilen abgehoben von jeglichen gesellschaftlichen und ethnischen Konflikten gezeichnet wird.

Soziologietheoretisch betrachtet lässt sich hier die Auseinandersetzung um zwei idealtypisch gezeichnete Gesellschaftsbilder ausmachen: die gesellschaftliche Konstruktion von Werten und Zielen gegen das Bild einer ideologisch gestifteten Gesellschaft. In den makrosoziologischen Schulen der westlichen Soziologie ist die Gesellschaft die oberste Kraft, welche die Individuen, die zusammengehalten werden müssen, maßgeblich formt. Dafür entwickelt die Gesellschaft Normen, Werte, Zielvorstellungen, Institutionen und Subsysteme mit einer bestimmten Rollenverteilung, um Gemeinsamkeit und Integration zu gewährleisten. Kritisiert wird von der Islamischen Soziologie die Hervorbringung von Zielen und Werten aus materiellen Bedürfnissen der Gesellschaft als relativistisch. Für die Islamisierungsbefürworter ist die islamische Umma, die Weltgemeinschaft der Muslime, entstanden als Resultat aus der Annahme gemeinsamer Werte. Erst Werte, dann Gesellschaft – und nicht umgekehrt! Abzustreiten ist natürlich nicht, dass der Kern der Urgemeinde aus Menschen bestand, die mehr oder weniger bewusst ein moralisches Ideal, eine Weltanschauung und eine Reihe von Werten angenommen haben. In der Folge aber verbreitete sich der Islam in existierende Gesellschaften hinein, die nicht immer eindeutig in dieser Umma, der idealen Weltgemeinschaft, aufgingen, sondern ihre eigenen Bedürfnisse artikulierten und dadurch Veränderungen im Wert- und Normengefüge der Gesellschaft bewirkten.

Eine vereinfachte Formel, nämlich „transzendente Werte bringen gesellschaftliche Realitäten zustande“ oder umgekehrt ist also in den wenigsten Fällen möglich.

Für die Soziologie stellt sich hier die Frage, ob mehr ein abstraktes gesellschaftliches Ideal oder die daraus resultierende empirische Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Arbeit gerückt werden soll. Für die islamischen Soziologen ist das gesellschaftliche Ideal der eindeutige Bezugspunkt, weshalb eine Reform der Wirklichkeit gemessen an diesem Ideal angestrengt wird. Dies ist ein weiterer Hinweis dafür, dass es angebrachter wäre, von einer Soziallehre des Islams zu sprechen, die im Bereich der Theologie angesiedelt ist, als den Begriff einer Islamischen Soziologie zu verwenden.

Dieser unterschiedliche Zugang zum Begriff „Gesellschaft“ hat enorme Auswirkungen auf die Entwicklungspolitik. Wenn ein unhinterfragtes Ideal im Vordergrund der Analyse steht, dann wird die materielle Lebenswelt zum Mittel gemacht, um eine bestimmte Form von Gesellschaft zu schaffen. Der entgegengesetzte Weg ist der der modernen Entwicklungssoziologie, die auf Chancenmaximierung, Freiheit zu neuen Lebensformen und auf individuelle Selbstentfaltung setzt. Hier wird die Religion ein Mittel oder in manchen Punkten ein Hindernis mit oder gegen das man verfahren muss, um die Umgestaltung der Institutionen zu erreichen. Wenn die Gesellschaft die Religion geschaffen hat, dann hat sie nach dieser Schule auch das Recht, diese zu verändern oder gar die Pflicht, die Religion dem eigenen Entwicklungsstand anzupassen.

Eine weitere Auswirkung hat das unterschiedliche Verständnis von „Gesellschaft“ auf den Begriff der sozialen Rolle, der dann in einem ganz anderen Licht erscheint: Entweder sind Rollen ein Mittel der gesellschaftlichen Differenzierung, um Aufgaben zu erfüllen, die in einer Industriegesellschaft notwendig sind. Die Gesellschaft benötigt also bestimmte Rollen, die mit Positionsinhabern auszufüllen sind. Wenn aber bei Zugrundelegung eines religiösen – hier des islamischen – Ideals die Gesellschaft als Ausdrucksform ewiger Werte betrachtet wird, so steht nicht mehr der Rollenbegriff im Zentrum, sondern der der Persönlichkeit. Der Mensch muss demnach zur islamischen Persönlichkeit erzogen werden, um das Ideal der prophetischen Frühzeit widerzuspiegeln, nicht aber in verschiedene Rollen hineinsozialisiert werden, um gesellschaftliche Funktionen zu erfüllen.

Da der Gesellschaft in der Islamischen Soziologie letztlich keine Eigenständigkeit vor der Menge der sie konstituierenden Individuen zugeschrieben wird, kann sie auch nicht in mechanischer Weise kausal das Handeln des Einzelnen bestimmen, wie es evolutionistische Soziologien vertreten. Um die Willensfreiheit des Individuums zu bewahren und das menschliche „Reich der Freiheit“ vom naturwissenschaftlich zu erfassenden „Reich der Notwendigkeit“ zu separieren, lässt Safi den Einfluss der Gesellschaft nur als soziale Kontrolle über psychologische Kräfte, wie Sanktionsandrohung oder Gratifikationsanreize wirken. Die permanenten Behinderungen ausgesetzte Zielverwirklichung des im sozialen Kontext Handelnden hängt also von der Fähigkeit ab, soziale (und natürliche) Bedingungen zu bewältigen. Erfolgreich kann dies nur durch soziale Koordinierung der auf gleiche oder ähnliche Ziele gerichtet handelnden Individuen geschehen, die in Koalition gegen konfligierende Gruppen agieren. Geregelt soziale Interaktion ist also nur möglich als Ergebnis der Einheit von Zielen innerhalb einer Gesellschaft oder zumindest innerhalb der dominanten Gruppe.<sup>231</sup> In dieser Lesart erscheint Gesellschaft fast durchwegs negativ: als ein Hindernis, eine „ärgerliche Tatsache“, die überwunden oder zumindest neutralisiert werden muss. Eine solche Sichtweise ist nur möglich, wenn der Gesellschaft keine das Individuum konstituierende Funktion oder eine dialektische Beziehung der gegenseitigen Konstitution zugestanden wird. Nach den makrosoziologischen Ansätzen ist jedoch eine analytische Abstrahierung des Individuums von der Gesellschaft unmöglich, da Individuum immer eine bereits in einer Gesellschaft sozialisierte Person bezeichnet.

Ein Grund für diese dem Gesellschaftsbegriff skeptisch begegnende Haltung mag die Genese der Islamischen Soziologie in einer Zeit und in einem Umfeld sein, in dem die Bewahrung der eigenen als bedroht gesehenen Identität als schwierige Herausforderung gegen eine prinzipiell als ablehnend oder gar feindlich gezeichnete Mehrheitsgesellschaft verstanden wird. Wo der eigene Anspruch nicht mit, sondern *gegen* eine Gesellschaft artikuliert werden muss, welche hauptsächlich als säkular und materialistisch kritisiert wird, kann sich wenig von einer Soziologie herausbilden, welche im Stile des Strukturfunktionalismus oder der Systemtheorie die Gesellschaft als grundsätzlich positiven, zu bewahrenden und nicht zu hinterfragenden Wert begreift. Entsprechend deutlich ist die Absage

---

<sup>231</sup> Safi 1996: 164f.

vieler islamischer Soziologen an die Vorbildfunktion heutiger islamischer Gesellschaften. Nicht so sehr eine existierende nationale Gesellschaft, sondern eine Ğamā‘a (Gemeinschaft), bestehend aus Individuen, welche – gelöst von anderen konfligierenden sozialen Bindungen – zur freien Vergemeinschaftung zusammenkommen, ist daher der soziale Ort, an dem die eigene Zielverwirklichung pragmatisch festgemacht wird.

### 2.7.2. Moderne und Modernisierung

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Moderne und die Wirkung dieses Konzepts auf die islamische Umma nimmt verhältnismäßig viel Raum in den Publikationen zur Islamischen Soziologie ein, da es direkt die ideologischen Grundlagen des eigenen Entwicklungskonzepts beeinflusst. Für Kazmi, der sich um eine Neubewertung des Begriffs der Tradition im Kontext des Verhältnisses von Wissen und Macht bemüht, stellt das Geschichtsbild der Aufklärung das eigentliche Hindernis auf diesem Weg dar. Dieses beinhaltet im Kern die Trennung der Geschichte in eine unaufgeklärte Vergangenheit, dem die aufgeklärte (bzw. in Aufklärung begriffene) Gegenwart gegenübergestellt werde. Tradition, Kazmis Schlüsselbegriff für „die Bedingung der Möglichkeit [neu generierten] islamischen Wissens“ wurde mit der Aufklärung zum Gegenpol von Vernunft degradiert, da Tradition sich nicht selbst begründen könne (because unlike reason tradition could not justify itself). Damit wurde in der Folge der Aufklärung die Teilung der Welt in zwei Typen von Gesellschaftsordnungen – traditionell vs. modern – begründet.<sup>232</sup>

Mumtaz Ali<sup>233</sup> betont die auf der Rationalisierung aufbauende Kontrolle von Natur als Charakteristikum der Moderne.<sup>234</sup> Eine solche Kontrolle setze ein Unabhängigwerden des Menschen von der Natur aber auch von Gott voraus, worauf sich der Mensch zum Souverän mit einer eigenen Sicht des wissenschaftlich-technischen Fortschritts aufschwingt. Nach Momin konvergieren damit die Kennzeichen der Moderne Rationalität, Wissenschaft und

---

<sup>232</sup> Kazmi 1997:3.

<sup>233</sup> Associate Professor an der Fakultät „Islamic Revealed Knowledge“ (IIUM). Geboren in Hyderabad/Indien. Studium in Hyderabad und Aligarh (Muslim University), Forschungsaufenthalte in England.

<sup>234</sup> In Anlehnung an N. Elias, der Zivilisation als Prozess der Naturbeherrschung beschreibt. Ali 1994: 46, 60.

Technik, Diesseitsorientierung und der optimistische Glaube an eine Steuerung aller den Menschen betreffenden Angelegenheiten zu einer einheitlichen Weltanschauung, welche „*die charakteristische Hybris dieses Projekts als eine Reflektion der dämonischen Seite der conditio humana*“ ausblendet. Die Apotheose des Menschen, der Primat von Ratio vor Offenbarung und die Entsakralisierung der zu kontrollierenden Natur bedingen sich damit gegenseitig. Religiösen Charakter enthalte die Moderne auf der anderen Seite durch eine Säkularisierung christlich-jüdischer Konzepte, welche auf die Vorstellung einer innerweltlichen und kollektiven statt individuellen Erlösung hinausliefen.<sup>235</sup>

Deutlich ist die Bemühung M. Alis, durch Übernahme von Kritikpunkten, die teilweise aus der Postmoderne-Diskussion bekannt sind, die Moderne als religions- und kulturdeformierendes Projekt zu diskreditieren, dessen eigentliche Wirkung sich erst mit der Zeit entfaltet: Über die Gewährung von Religionsfreiheit und die Befreiung aus dem magischen Zeitalter hinaus verschaffe es sich Zugriff auf die Innendimension des Menschen und wirke über seine „attitudinal dimension“ auf Glaube, Ethik und Wertsystem.<sup>236</sup>

Die dem Begriff der Moderne innewohnende positive Konnotation zwingt jedoch einen Großteil der Autoren, eine alternative islamische Moderne zu postulieren, mit der sie sich gleichwohl strukturell von der westlichen Moderne unterscheiden wollen. So muss für Azzi Modernität als Zivilisationsfaktor auf Moral basieren. Das Spirituelle sei „soziale Energie“, welche den Aufschwung einer Zivilisation bedinge, wie er unter Berufung auf den algerischen muslimischen Reformator Bennabi feststellt. Ausdrücklich verweist Azzi dabei auf Ähnlichkeiten mit M. Weber, sieht jedoch im Islam eine ausgeglichene Kombination von Ethik und materieller Entwicklung.<sup>237</sup>

Die starke Fixierung auf moralische Fragen führt häufig zu Ansätzen, die letztendlich keine anderen Ideale als die der westlichen Moderne predigen. So fordert Aris Othman die muslimischen Ethnologen auf, solche islamischen Werte und Ideale zu studieren, welche mit dem Fortschritt vereinbar seien (!) – das westliche Konzept von Fortschritt wird mit einer solchen Formulierung fraglos

---

<sup>235</sup> An anderer Stelle zitiert er westliche Modernisierungskritiker, die von der eindimensionalen, mechanistischen Konzeption der menschlichen Natur sprechen, wodurch die „faustische Qualität von Wissenschaft und Technologie“ ignoriert würde. Momin 1997: 2, 5, 18f.

<sup>236</sup> Ali 1994: 8.

<sup>237</sup> Azzi 1997: 22f.

übernommen und der Islam entsprechend überformt. Als Beispiel führt Othman ausgerechnet das Streben nach Wohlstand an, das er durch ein quasi calvinistisch verstandenes islamisches Ethos legitimiert:

*Muslim anthropologists for example can study the positive effects of qadha and qadar [Vorherbestimmung] among Muslims. While Muslims believe that prosperity is destined by the will of Allah, it requires them to struggle and persevere to achieve success and not to give up at the first sign of failure.*<sup>238</sup>

Auch in anderen Bereichen begnügt sich Othman mit einer Harmonisierung islamischer Prinzipien mit der Moderne. Die positiven Auswirkungen des muslimischen Gemeindelebens in einer industrialisierten und kommerzialisierten Gesellschaft seien stärker zu berücksichtigen. Die islamische Ethik könne hier die aus einseitigem Individualismus resultierenden sozialen Probleme, wie Familienzerrüttung und Selbstmord, ausgleichen. Erneut werden hier sozialstrukturelle Veränderungen, wie die Herausbildung einer Industriegesellschaft, als Konstante genommen, während dem islamischen Normengebäude die Aufgabe zugestanden wird, unerfreuliche Begleiterscheinungen abzufedern, um somit dem Islam eine funktionale Nische in der Moderne zu sichern.

Othman selbst gebraucht den Ausdruck „agents of change“ im Rahmen einer „angewandten Ethnologie“: der muslimische Ethnologe könne so z.B. den Wandel in seiner eigenen muslimischen Gesellschaft forcieren, indem er sich gegen die durch Analphabetismus begünstigte Ablehnung des modernen Gesundheitssystems einsetze!<sup>239</sup>

Damit scheint die kritische Hinterfragung des Zusammenhangs zwischen modernem Gesundheitssystem, kapitalistischen Arbeitsbedingungen und verändertem Körper- und Gesundheitsbewusstsein nicht die Aufgabe einer solchermaßen konzipierten islamischen Sozialwissenschaft zu sein. Die vielen Belege, welche nach diesem Muster argumentieren, weisen eher auf eine Modernisierung mit islamischen Akzenten hin, bei denen einer Aufbrechung traditioneller Strukturen die nötige Legitimation verschafft werden soll. Ansätze dieser Art richten sich nicht gegen die Grundlagen der westlichen Moderne, sondern bestehen auf ihrer Differenzierung in einem solchen Maße, in dem das

---

<sup>238</sup> Othman 1997b: 6.

<sup>239</sup> Othman 1997b: 7, 10.

islamische Sinnstiftungssystem und ein Teil der islamischen Ethik unbeschadet in die moderne Gesellschaftsstruktur integriert werden können.

### 2.7.3. Entwicklungssoziologie

Die Auseinandersetzung um die Moderne erhält ihre konkrete Bedeutung in der Frage nach einer von Muslimen zu vertretenden alternativen Entwicklungssoziologie. Auf der theoretischen Ebene fehlt es dabei nicht an harscher Kritik an den westlichen Entwicklungstheorien, die in weiten Teilen eine Neuaufnahme der innerwestlichen Debatte um Entwicklungsmodelle darstellt.

Özcan<sup>240</sup> konstatiert bei den soziologischen Klassikern Marx, Weber und Durkheim trotz der Unterschiede das gleiche Motiv: die Auffindung der angeblich wahren, die Entwicklung der Gesellschaft vorantreibenden Elemente. Dieses Motiv stehe in direktem Zusammenhang mit anderen evolutionären Ansätzen (Darwinismus), denen es um eine Herausforderung des Konzepts einer stabilen, gottgewollten und vorbestimmten Ordnung und eine Projizierung vergangener Entwicklungsstufen in die Zukunft gehe. Weder die Modernisierungstheorie der 1950er und 60er noch die Unterentwicklungstheorie der 70er Jahre hätten daran Grundlegendes geändert.<sup>241</sup>

Für viele Autoren liegt die Gemeinsamkeit der westlichen Entwicklungstheorien in der Ausklammerung spiritueller Werte, wie es M. Ali für die fünf von Huntington propagierten Entwicklungsziele Wachstum, Gleichheit, Demokratie, Stabilität und Autonomie hervorhebt. Entwicklung würde somit als rein sozio-politischer und ökonomischer Wandel konzipiert, bei dem die Ökonomie der alles entscheidende Faktor sei. Als einziges Kriterium für die Entwicklung eines Landes und als Objekt der Entwicklungspolitik bliebe damit das Bruttosozialprodukt. Ein echtes Bild von Lebensqualität und „moralischer Verfassung“ der Gesellschaft ergebe sich durch eine solche einseitige Entwicklungsquantifizierung nicht.<sup>242</sup>

Die Trennung des ökonomischen Aspekts vom menschlichen Leben macht für Aidit Ghazali ein neues Entwicklungsparadigma erforderlich, das die

---

<sup>240</sup> Yusuf Ziya Özcan (Middle East Technical University Ankara) war Anfang der 90er Jahre Dozent am soziologischen Institut der IIUM und leitete ein von der Universität finanziertes empirisches Forschungsprojekt, das 1992 das Verhältnis von Entwicklung und traditionellen islamischen Werten in ländlichen Gebieten der Provinz Kelantan untersuchte.

<sup>241</sup> Özcan 1995: 2.

<sup>242</sup> Ali 1994: 4f, 10. Ghazali 1990: 5.

Grundbedürfnisse umfassender einbezieht und weniger auf westlichen Erfahrungen aufbaut. Entwicklungspolitik müsse zuerst als normatives Feld anerkannt werden, da die Wahl der Wertmuster die Prioritäten von Planung und Entscheidung direkt beeinflusse. Nach dem Vorbild neuerer „sanfterer“ Entwicklungsmodelle stellt er den Menschen und seine unhinterfragt zu akzeptierende kulturelle Einbettung als Bezugspunkt ins Zentrum der Entwicklung. Umfassendere Grundbedürfnisse beinhalten für ihn die Berücksichtigung immaterieller religiöser, spiritueller und moralischer Bedürfnisse und die Bedeutung von kultureller Identität neben Sicherheit, Wohlfahrt und Freiheit. Um den Menschen ernst zu nehmen und eine nachhaltige Entwicklung zu etablieren, müsse Entwicklung „endogen“, als von Innen heraus auf die Umwelt ausstrahlender Prozess, wahrgenommen werden. Eine Gesellschaft, die sich nicht selbst helfe („through maximum indigenous effort“), könne wahre Entwicklung nicht durch Import von Technologie und Ideen vortäuschen. Als Kritik an den in der Dritten Welt oft als überhastet und den Einzelnen überfordernd perzipierten staatlichen Modernisierungsmaßnahmen und der daraus resultierenden gesellschaftlichen Anomie formuliert er:

High rise buildings and modern factories will defeat the purpose of true development if those who fill these are not educated to be opposed to criminal and unethical practices. Efficiency in production is not only achieved through training but also manifested from a deep sense of responsibility not only to the employer for the wages received but also to God for the proper utilization of His resources (...). The starting point of education for all levels and purposes must be the belief in and the fear of God.<sup>243</sup>

Der Fokus auf dem Menschen als „active agent of change“,<sup>244</sup> der für sein diesseitiges und jenseitiges Leben verantwortlich ist, hat offensichtlich bei diesem Paradigma auch die Intention, reifizierenden Auffassungen von Gesellschaft und dem Glauben an zwangsläufige Entwicklungsstufen- und -muster, denen sich die Dritte Welt zu unterwerfen hätte, vorzubeugen.

Um die determinierende Kraft des materialistischen Fortschrittsmodells („Entwicklung als nie endender Prozess“<sup>245</sup>) und seiner zwangsläufig eingebauten Dialektik von Entwicklung und Unterentwicklung zu durchbrechen, wird bei manchen Islamisierungsverfechtern die Bedeutung der spirituellen Entwicklung derart in den Vordergrund gerückt, dass ein solches Modell von Entwicklung im Gegensatz zum westlichen nicht mehr quantifizierbar und damit kontrollierbar

<sup>243</sup> Ghazali 1990: 10f, 17, 41f, 44.

<sup>244</sup> Ghazali 1990: 23.

<sup>245</sup> Ali 1994: 11.

gemacht werden kann: Selbstfindung und kulturelle Autonomie sollen damit den Kreislauf der Unterentwicklung durchbrechen. So beschreibt Zubair Hasan<sup>246</sup> nach seinem Islamverständnis spirituelle Bedürfnisse als:

(...) an environment which permits full and free expression to the humanistic urge to choose ideals – moral, ethical, social – and to work for achieving them, to create not only what nature does not provide but beauty in the widest sense of the word, and cultivate love expressed in willingness to make sacrifice of the highest order.<sup>247</sup>

Die kritischeren Ansätze zu den in der islamischen Welt verfolgten Entwicklungsansätzen stammen von Autoren, die sich am Rande des in der IIUM institutionalisierten Islamisierungskonzepts bewegen. Naquib al-Attas<sup>248</sup> kann es sich bei seiner vom Sufismus geprägten stark antimodernen Haltung leisten, die ökonomischen Aspekte von Entwicklung praktisch auszublenden:

Change, development and progress, according to the Islamic view-point, refer to the return to the genuine Islam enunciated and practised by the Holy Prophet (may God bless him and give peace!) (...); and they also refer to the self and mean its return to its original nature and religion (Islam). (...) Thus, for Islam, the process of movement towards genuine Islam by Muslims who have strayed away from it is development, and such development is the only one that can be termed as progress.<sup>249</sup>

Diesen bewussten Rückgriff auf eine ideale Gemeinschaft der Vergangenheit begründet al-Attas mit seiner (offensichtlich gegen Hegel u.a. gerichteten) Ablehnung der westlichen Vorstellung einer schrittweisen (das Bewusstsein des Individuums und seine Lebenszeit übersteigenden) Selbstentfaltung der Ziele bzw. der Veränderung der Ziele im Fortschrittsverlauf:

Progress is neither ‚becoming‘ or coming into-being, nor movement towards that which is ‚coming into-being‘ and never becomes ‚being‘ for the notion of ‚something aimed at‘ (...); ‚progress‘ can only contain real meaning when it refers to that which is already clear and permanently established, already being. (...) The term progress reflects a definite direction that is aligned to a final purpose that is meant to be achieved in life; if the

<sup>246</sup> Professor an der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften und Management (IIUM).

<sup>247</sup> Hasan 1994: 4. Für den modernistischen Diskurs typisch ist hier die bewusste Vermeidung von spezifisch theologischer Sprache und die Bezugnahme auf quasi-humanistische Ideale, die jedoch in einer muslimischen Rezeption durchaus konkreten Gehalt annehmen können: „sacrifice“: *gihād*, „work for achieving them“: islamische Ordnung u.a.

Ein weiteres Beispiel für eine bewusst universalistisch angelegte Islamdeutung in diesem Zusammenhang liefert Ghamari-Tabrizi: „*Progress, in the Islamic view, on the contrary, is defined in relation to human development and social justice, ‘the realization of the potential of the human personality.’*“ Ghamari-Tabrizi 1994: 11.

<sup>248</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas (geb. 1931 auf Java in einer Familie jemenitischer Herkunft) war lange Jahre der Leiter des stark von seiner Persönlichkeit geprägten „*International Institute of Islamic Thought and Civilization*“ (ISTAC; Kuala Lumpur; gegr. 1987). Das ab 1991 lose an die *International Islamic University Malaysia* (IIUM) angeschlossene Institut ist seit 2002 eine Fakultät derselben. Über die philosophisch-mystischen Lehren von al-Attas verfasste sein Schüler Wan Mohd. Nor Wan Daud (1991): *The Beacon on the Crest of a Hill: A Brief History and Philosophy of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*. Kuala Lumpur. Aufschlussreiches über den biographischen Hintergrund von al-Attas liefert Abaza 2002: 88ff.

<sup>249</sup> Nach Ali 1994: 18f.

direction sought is still vague, still coming into being, as it were and the purpose aligned to it is not final, then how can involvement in it truly mean progress?<sup>250</sup>

Eben eine solche Herausstellung des „moralischen, juristischen [islamrechtlichen] und konfessionellen“ Aspekts von sozialem Wandel kritisiert Safi, der deutlich in der westlichen sozialwissenschaftlichen Denkweise verortet ist, als einseitig und als typisches Merkmal der „islamistischen Strategie“; als ebenso einseitig wie die Überbetonung des „strukturellen, prozessartigen und organisatorischen Wandels“ durch die säkularen Kräfte der islamischen Welt.<sup>251</sup>

In erster Linie wendet sich Safi gegen den einflussreichen Schriftsteller der Muslimbruderschaft, Sayyid Qutb (der freilich in den meisten Fragen auf der entgegengesetzten Seite des Spektrums wie al-Attas angesiedelt ist). Qutb habe, so Safi, die Probleme der muslimischen Gesellschaft simplizistisch auf einen Kampf zwischen „Gut und Böse, Glauben und Unglauben, Moral und Unmoral“, reduziert. Diese Auseinandersetzung fände ihren sozialen Ort in der wahren von den göttlichen Gesetzen regierten Umma und ihrem Gegenspieler, der *Ġāhiliya*-Gesellschaft im Gewand der Moderne.<sup>252</sup> Der entwicklungssoziologische Zugriff auf die Problematik der islamischen Welt sei damit ersetzt durch einen auf reine Persönlichkeitsbildung abzielenden Idealismus; der Schlüssel zur Veränderung würde im Individualwillen, nicht in sozialstrukturellen Makroeingriffen gesucht. In Safis Worten:

No more do these problems appear as cultural and civilizational problems, resulting from a drastic decline in the intellectual, industrial and organizational capacities of the Muslim people, alongside the moral decline in Muslim character. With Qutb, the problems of the Muslim society became exclusively moral problems, and could be solved simply when a significant number of people declare their commitment to the ‘Islamic worldview’.<sup>253</sup>

<sup>250</sup> Nach Ali 1994: 20f.

<sup>251</sup> Safi 1994: 13f.

<sup>252</sup> Einige von Safi angeführte Zitate Qutbs zeigen, dass *Ġāhiliya* und islamische Gesellschaft nicht mehr wie in der klassischen Theorie als zeitlich und räumlich getrennte sondern als miteinander verwobene und konfligierende Gebilde gezeichnet werden:  
*„Jahiliyyah [=Ġāhiliya] roots are in human desires, which do not let people come out of their ignorance and self-importance, or in the interests of some persons or some classes or some nations or some races, whose interest prevail over the demand of justice, truth and goodness.“*  
*“[The] Muslim community does not denote the name of land in which Islam resides, nor is it a people whose forefathers lived under the Islamic system at some earlier time. It is the name of a group of people whose manners, ideas and concepts, rules and regulations, values and criteria, are all derived from an Islamic source.“* *“When jahiliyyah takes the form, not of a ‘theory’ but of an active movement in this fashion, then any attempt to abolish this jahiliyyah and to bring people back to God which presents Islam merely as a theory will be undesirable, rather useless. Jahiliyyah controls the practical world, and for its support there is a living and active organization. In this situation, mere theoretical efforts to fight it cannot even be equal, much less superior, to it.“* Vgl. Safi 1994: 23ff.

<sup>253</sup> Safi 1994: 25.

Der bewusstseinsbildende Fokus Qutbs zeigt sich auch bei der Umwertung der herrschenden (aus der *Ġāhiliya* resultierenden) Maßstäben. Die von Safi geäußerte Ablehnung erinnert an die Ideologiekritik des “falschen Bewusstseins”; wahre Entwicklung würde in diesen Denkschulen durch ein trügerisches Gefühl des Befreitseins substituiert:

A society which is high on morality and low on science and technology but low on morality is backward, while a society which is high on morality but low on science and material production is advanced. By so defining the question of development, Qutb was able to take away the guilt associated with underdevelopment, and provide a quick fix to a seemingly complex and intricate situation. The feeling of relief and self-confidence was obtained, however, at the expense of sacrificing clarity and sound judgement. (...) Advancement and progress are no more to be accomplished by emphasizing science, industry, innovation, education and social reform, but through revolution.

Gleichwohl unterscheidet sich Safis Zugang zur Problematik von einer rein sozialwissenschaftlichen Kritik. Wichtig für ihn ist es, hervorzuheben, dass „der Einfluss der Sozialstruktur auf den Prozess der Institutionalisierung von moralischen Prinzipien“ nicht ohne weiteres bagatellisiert werden dürfe. Dies sei aber der Fall, wenn man die sozialstrukturellen Unterschiede zwischen der islamischen Urgemeinde (auf die sich Qutb stets bezieht) und den heutigen Gesellschaften und damit die unterschiedlichen Formen der Institutionalisierung der islamischen Ideale ignoriere.<sup>254</sup>

#### **2.7.4. Kritik des technologischen Bewusstseins**

Die Konsequenz der evolutionären Geschichtsdeutung, wie sie sich mit Turgot, Condorcet, Marx und Hegel durchsetzte, bedeutet für M. Ali, dass Natur und Umwelt nunmehr als Feind betrachtet wurden. Um den Himmel auf Erden zu errichten und den Menschen von allen Sorgen und Schmerzen zu befreien, galt es, die Natur zu besiegen und mithilfe von Technik zu kontrollieren. Glück und Frieden wurden als eine Entwicklung weg von Gott und der Natur konzipiert.<sup>255</sup>

Azzi differenziert zwischen Technologie als neutralem Entwicklungsfaktor und der „technischen Mentalität“, welche alle Wertorientierungen (z.B. Fairness) zugunsten des Kriteriums von Effizienz in Macht und wirtschaftlichem Erfolg verdrängt. Technik würde damit zu einem eigenen selbstgesteuerten (self-guided) System und zur Tatsache eigenen Rechts (*sui generis*); Kulturelles erhalte seine

---

<sup>254</sup> Safi 1994: 26.

<sup>255</sup> Ali 1994: 13.

Bedeutung nur insofern, als es in Technik transformiert werden könne. Mit der Übernahme dieser Mentalität in den islamischen Ländern und der Dominanz von Technik über Kultur hätten sich diese den Weg zu einem kreativen und eigenständigen Entwicklungsmodell verbaut. Kreativität beruhe jedoch auf Kultur als gemeinsamem Grundstock von Wissen und Ererbtem und als Teil eines „Glaubenssystems“ (belief system; offensichtlich allgemeiner als Religion konzipiert). Nur die Einbindung von Technik in einen ethischen Referenzrahmen könne eigentliche Lebenserleichterung bringen.<sup>256</sup>

Stärker möchte Eric Winkel<sup>257</sup> den religiösen Kern des islamischen Weltbildes zur Wissenschafts- und Technikkritik nutzbar machen. Damit mag seine Analyse an Tiefe gewinnen, selbstverständlich nimmt mit zunehmender Tiefe gleichzeitig die Operationalisierbarkeit in Form einer raschen staatlich induzierten Islamisierungspolitik ab. Der Mensch habe den Sinn für die in der Schöpfung enthaltenen Zeichen und Lehren (*āyāt* und *‘ibār*) verloren und sich statt dessen eine künstliche Umwelt geschaffen, wo nur der Mensch und „*das oberflächlich Materielle als der trivialste Teil der Existenz*“ im Vordergrund stünden. An die Stelle des sinnstiftenden Wissens um die göttliche Schöpfung sei das Studium des Menschen durch eine horizontal ausgerichtete Wissenschaft getreten. Diese propagiere eine entfremdete und verfremdende Weltsicht (alienated and alienating worldview), welche die „vertikale Achse“ des Jenseits zugunsten der „horizontalen Achse“ des Diesseits verwerfe.<sup>258</sup>

Um seine Auffassung von den ungeplanten Folgen des anthropozentrischen Weltbildes und der Sinnsuche im Immanenten zu unterstützen, zieht Winkel auch westliche Autoren heran, die in Ansätzen seine Kritik teilen, so z.B. J. Mander:

Science, medicine, psychology and economics all deeply depend on people being mystified by their own experience and blind to the strict limits of scientific method. In this country [USA], where intervention between humans and their inner selves is so very advanced, the mystification is virtually total.<sup>259</sup>

Das Leben in einer technisierten Welt hat nach Winkel das Bewusstsein für das eigene Geschaffensein getrübt, die geschaffene Welt sei zum „simulacra“

---

<sup>256</sup> Azzi 1997: 21

<sup>257</sup> Amerikanischer Konvertit. Publikationen zu mystischen Themen, vor allem zu Ibn al-‘Arabī. Abgesehen von einigen Jahren an der IIUM (zeitweilig stellvertretender Dekan der Fakultät „Islamic Revealed Knowledge“) scheint er in der Folge keine einflussreiche Rolle mehr im mehr praktisch und ideologisch ausgerichteten Islamisierungsdiskurs gespielt zu haben.

<sup>258</sup> Nach Koran 30: 7 (*ẓāhiran min al-ḥayāh ad-dunyā*). Winkel [Creation]: 8.

<sup>259</sup> Nach Winkel [Creation]: 1f.

geworden und erscheine realer als sie es sei (Baudrillard). Der Mensch sehe sich selbst als Schöpfer, genährt durch die künstliche Umgebung, die er sich gebaut hat. Nichts erinnere ihn (*dikr*) in der modernen Stadt an seinen Schöpfer, alles aber an ihn selbst. Dies, obwohl die islamische Kultur und Zivilisation in ihrer Idealform einzig und allein eine Erinnerung an Gott dargestellt habe. Auch hier verbindet Winkel islamische Spiritualität mit den Ausführungen westlicher Zivilisationskritiker, wenn er zitiert:

Überall [in der modernen Stadt] sehen, hören und riechen wir den Beweis der menschlichen Souveränität über die Natur. (...) Wie Narziss erfreut sich der moderne Mensch an seinem eigenen Bild, den eigenen Produkten und dem eigenen Planen, gespiegelt in allem, das er erblickt. Je mehr Künstlichkeit, umso mehr Fortschritt. Je mehr Fortschritt, desto mehr Sicherheit (Theodore Roszak).<sup>260</sup>

Entsprechend der spirituellen und die Symbolhaftigkeit der Objekte betonenden Ausrichtung seien Fernsehen, modernes Apartment und Anzug nicht nur weitere Formen von Kommunikation, Wohnen und Kleidung, sondern zeichneten sich über ihren Nutzwert hinaus durch einen bestimmten Geist und die Verknüpfung mit einer bestimmten Lebensweise aus. So benötige eine Einrichtung wie die moderne Klimaanlage nichtrecyclebare Energie und ein bestimmtes kapitalistisches Arbeitssystem (Fließband, unnatürliche Zeiteinteilung, Nord-Süd-Gefälle). All das wirke symbolisch zusammen, um die Menschen zu überzeugen, ihre spirituelle traditionelle Lebensweise für Fortschritt und Zivilisation zu opfern – obwohl es in wüstenklimatischen Ländern durchaus effektive traditionelle Techniken der Kühlung (*mašrabīya*) gegeben habe. Die Schwäche der islamischen Kultur zeige sich darin, dass sie nicht mehr die Fähigkeit besäße, die importierten Technologien abzulehnen oder gemäß ihren Bedürfnissen zu adaptieren.<sup>261</sup>

Operationalisierbarkeit und planmäßig zu erarbeitende Alternativen stehen bei dieser Radikalkritik westlicher Technologie offensichtlich nicht im Vordergrund. Damit ist es für Winkel leicht, sein traditionalistisches Weltbild kompromisslos von der Moderne abzuheben: „*We cannot learn anything from sciences derived from and sustained by a worldview which rejects the Word of Allah.*“<sup>262</sup> Vergleicht man diesen Ansatz mit dem anderer Islamisierer, so wird deutlich, dass hier das kritische abgrenzende Moment, welches zweifellos einen Bestandteil der

---

<sup>260</sup> Winkel [Creation]: 4f.

<sup>261</sup> Winkel [Creation]: 7.

<sup>262</sup> Winkel [Creation]: 10.

frühen theoretischen Islamisierungskonzepte darstellt, den ebenfalls dort verankerten Aspekt der Synthese von westlichem Wissen mit islamischen Grundsätzen völlig verdrängt hat. Entsprechend spielt Winkel in der Islamisierungsdebatte keine größere Rolle und kann eindeutig als Außenseiter eingestuft werden, auch wenn sein Beitrag einen ernstzunehmenden Versuch der Behandlung sozialwissenschaftlicher Probleme mithilfe islamischer Wertsetzungen und kritischer westlicher Theorien darstellt.

## **2.8. Einordnung der Islamischen Soziologie**

### **2.8.1. Soziologie oder soziales Denken?**

Die Frage nach der Namensgebung ist besonders für solche Autoren wichtig, welche die paradigmatischen Unterschiede der neu zu begründenden islamischen Wissenschaft zur westlichen Wissenschaft in den Vordergrund rücken. Wenn das Ziel einer angewandten Islamischen Soziologie ein Beitrag zur Verbreitung der islamischen Kultur und Schaffung einer integrierten islamischen Gesellschaft sein soll, bei dem die Scharia die Ziele des Handelns und die Maßstäbe für Devianz vorgibt, so wird Soziologie reduktionistisch auf Fragen der Rechtssprechung zurückgeführt. Für eine solche Wissenschaft die Bezeichnung Soziologie zu verwenden, wo bei dieser im Mittelpunkt das Konzept einer von transzendenten Vorgaben unabhängigen Gesellschaft steht, die oft als sich selbst regulierendes System beschrieben wird, wird beiden Wissenschaftslogiken, der islamischen und der westlichen, nicht gerecht.

Für Ragab kann die Bezugnahme auf westliche sozialwissenschaftliche Konzepte nur der Anfang von Islamisierung sein. Um größere Unabhängigkeit zu erreichen müssten selbst die herkömmlichen Grenzen der (Sozial-) Wissenschaften hinterfragt werden. Dies solle sich auch in der Namensgebung der islamisierten Soziologie widerspiegeln, auch wenn dies zu einem frühen Zeitpunkt der Ausdifferenzierung noch fragwürdig erscheinen mag. Beispielhaft zitiert er die Anregung zur Wiederaufnahme des von Ibn Ḥaldūn geprägten, aber über die Jahrhunderte nicht weitergeführten Begriffs *ʿilm al-ʿumrān* (Wissenschaft von der menschlichen Kultur).<sup>263</sup>

---

<sup>263</sup> Ragab 1997a: 17f.

Mimouni verweist auf Vorschläge, die alternativ zur Bezeichnung „Islamic Sociology“ diskutiert würden: „the Islamic sociological theory“, „the Islamic approach/conception in Sociology for studying Muslim societies“.<sup>264</sup> Die normative, über das Deskriptive hinausgehende Ausrichtung wird in diesen Vorschlägen zwar deutlich. Die Bezeichnungen erscheinen jedoch eher als vorläufige Verlegenheitslösung, die in Ermangelung einer griffigen Variante, welche beim Empfänger sofort das beabsichtigte Denotat aktualisieren würde, eher eine inhaltliche Beschreibungen liefern sollen. Deutlich wird dadurch jedoch auch, dass eine passende Bezeichnung mit der erfolgreichen Etablierung einer Wissenschaft oder einer Synthese von mehreren Wissenschaftstraditionen und vor allem einer funktionierenden Subgemeinschaft von Forschern, die sich diesem neuen Paradigma verschrieben haben, Hand in Hand geht: eine Bedingung, die im Falle der „Islamischen Soziologie“ noch kaum gegeben ist.

### 2.8.2. Terminologie als Herausforderung

So wie die islamische Soziologie in ihrer Namensgebung zwischen radikaler ideologischer Abgrenzung und Angliederung an die internationale Soziologie in Form einer Schule schwankt, so zieht sich dieser Konflikt hinein bis in die einzelnen konstituierenden Begriffe. Das Dilemma stellt sich dabei zwischen einer Übernahme der westlichen Begriffe, die das Indigenisierungsmoment verloren gehen lassen und einer schematischen Einführung koranischer Begriffe, wodurch oft die nötige soziologische Relevanz nicht überzeugend dargestellt werden kann. Gefährlicher noch, es besteht hier die Gefahr einer Pseudo-Soziologisierung durch Verdrängung des eigentlich religiösen Gehalts der koranischen Begriffe.

Ragab sieht hier eine Falle (seductive trap) der modernen sozialwissenschaftlichen Begriffe, die das ganze Projekt der Islamisierung aushöhlen könnten, was den Gegnern das Argument liefere „of putting Islamic names to questionable modern social science content.“<sup>265</sup> Direkt an die wissenschaftliche Tradition der islamischen Blütezeit könne jedoch auch nicht mehr ohne Weiteres angeschlossen werden. Durch die dazwischenliegende

---

<sup>264</sup> Scharf zu trennen von nicht wertgebundenen Ansätzen wie „Religious Sociology of Islam“, „Sociology for Muslim Societies“, welche dem Rahmen der westlichen Religionswissenschaft verhaftet sind. Mimouni 1997: 3.

<sup>265</sup> Ziauddin Sardar nach Ragab 1997a: 13.

zeitliche Lücke komme man leicht zu Ergebnissen ohne Wirklichkeitsbezug: „*it is clear that we would end up with forced, artificial (sometimes bordering on the ridiculous) results.*“ So enthielten die koranischen Begriffe tiefes Wissen über spirituelle Faktoren, welche menschliches Verhalten bestimmen. Die Herausforderung sei es dabei jedoch, die Kluft zu den heutigen sozialwissenschaftlichen Begriffen zu überwinden – was bis jetzt den muslimischen Wissenschaftlern nicht gelungen sei.<sup>266</sup>

Wie sich eine solche Diskussion um die paradigmatische Verortung von Begriffen im Einzelnen gestaltet, kann an folgenden grundlegenden Beispielen veranschaulicht werden:

Um eine Alternative für den materialistisch geprägten Begriff der Entwicklung zu finden, schlägt Ghamari-Tabrizi<sup>267</sup> *tazkīya* vor, dessen Gehalt er durch „purification with growth“ wiedergegeben sehen will. Traditionell wurde dieser Begriff eher in der Bedeutung „moralische Läuterung“ verwendet, obwohl in der arabischen Wurzel tatsächlich auch die Semantik des Wachstums enthalten ist. Diese Begriffsausweitung mag gewagt erscheinen, entscheidend ist für Ghamari-Tabrizi hier die Möglichkeit, die moralische Dimension von Entwicklung zu betonen bzw. überzubetonen. In seinen Worten: „*The term concerns with the human development in all its dimensions along with growth and expansion towards perfection through purification of attitudes and relationships.*“<sup>268</sup>

Die Verknüpfung mit anderen grundlegenden koranischen Begriffen macht Ghamari-Tabrizi folgendermaßen deutlich: „*In Islamic perspective economic growth is essentially one dimension of ‘Falah’ (material and spiritual welfare in this world and in the hereafter). Falah itself is the result of ‘Tazkiyah’. ‘Tazkiyah’ is dependent on ‘Taqwa’.*“<sup>269</sup> *Taqwā* (Gottesfurcht) wiederum finde einen ihrer Indikatoren direkt im Ausgeben und Spenden („spending in the way of Allah“) von materiellen Gütern und stehe damit in Kontrast zum Ziel der reinen Akkumulation. Eine islamische „Entwicklungspolitik“, die auf diesen Begriffen

---

<sup>266</sup> Ragab 1997a: 13f.

<sup>267</sup> Im Rahmen einer internationalen Konferenz über „comprehensive development“ (Malaysia, 1994). Behrooz Ghamari-Tabrizi ist Dozent für Soziologie an der George State University in Atlanta.

<sup>268</sup> Ghamari-Tabrizi 1994: 12.

<sup>269</sup> Ghamari-Tabrizi 1994: 15f.

aufgebaut würde, könne damit auch konzeptionell das Ideal der gerechten Einkommensverteilung leichter vertreten.

Al-Attas bedient sich einer ähnlichen Strategie der Islamisierung von Konzepten, indem er eine – zugegeben fragwürdige – etymologische Umdeutung eines bekannten Begriffs vornimmt. So versucht er, das arabische *tamaddun*, das heute praktisch deckungsgleich mit dem westlichen Begriff der „Zivilisation“ verwendet wird, an die Wurzel *dāna* (jm. etwas schulden) und *dīn* (Religion) anzuschließen. Die Ausgangspunkt sei demnach „indebtedness“ mit Bezug auf Gott: Der Mensch schuldet seinem Herrn die eigene Existenz und den Lebensunterhalt, was die vollständige Unterwerfung (submission) unter den göttlichen Willen erforderlich mache. Dieser Haltung der Unterwerfung entspringe eine bestimmte Kultur und Zivilisation, *tamaddun*, getragen von einer Autorität und einem Gesetzeswerk, dessen Genese sich in der *madīna* – der „zivilisierten Stadt“ und dem Sitz der Religion – vollziehe.<sup>270</sup>

Dass die sprachwissenschaftliche Etymologie eine etwas andere Erklärung für den Zusammenhang (bzw. den Nichtzusammenhang) dieser Wörter zu bieten hat,<sup>271</sup> ändert nichts an der hier relevanten Fragestellung, wie im Kontext der Islamisierung Begriffe entweder neu geschaffen oder vorhandene Begriffe an religiöse Bedeutungen angeknüpft werden, um die Verbindung mit säkularen Weltbildern auszuschalten und Religion als umfassendes Erklärungsmuster zu rekonstruieren.

Ein gegensätzliches Beispiel zeigt, wie sich Autoren innerhalb des Islamisierungsparadigmas von der Macht der vorhandenen sozialwissenschaftlichen Begriffe leiten lassen und ihre einzige Handlungsfreiheit im Konfrontieren von Begriffen aus unterschiedlichen Schulen sehen. So richtet Rashad<sup>272</sup> seine Kritik gegen den Begriff der Klasse, den er wegen seines konfliktbetonenden Gehalts als unpassend für die Beschreibung einer (idealen) islamischen Gesellschaft einstuft. Der Islam nähere sich der sozialen Wirklichkeit über religiöse, nicht über materielle Werte und wende sich gegen eine geschlossene Klassenstruktur. Islamisch sei einzig die Vorstellung von „miteinander verwobenen solidarischen und veränderbaren Gruppen“ vertretbar.

---

<sup>270</sup> Nach Ali 1994: 40–42.

<sup>271</sup> Zur Ableitung von *madīna* aus dem Aramäischen: Hebbo 1984: 333f.

<sup>272</sup> Assistant Professor für Soziologie an der Universität Kairo.

Vorzuziehen sei daher die Beschreibung als Schichtung (stratification) in Form von unterschiedlichen Rollen, Werten und Status.<sup>273</sup> Mit der Parteinahme für das westlich-funktionalistische und gegen das marxistische Erklärungsmuster sozialer Ungleichheit gelingt jedoch keine begriffliche Unabhängigkeit: der Vorwurf der Verschleierung materieller Interessenlagen durch Verharmlosung von Chancenunterschieden kann somit kaum zurückgewiesen werden. Wichtiger: Er wird durch die Begriffswahl geradezu vorprogrammiert, statt dass – wie von Rashad angestrebt – der Blick auf die „religiösen Werte“ gelenkt wird.

### **2.8.3. Theorielastigkeit und mangelnde Operationalisierbarkeit**

Ein Kennzeichen der vorliegenden Literaturlauswahl ist ihre mangelnde Übereinstimmung in Bezug auf Methoden und Begriffe. Gerade die Autoren, die sich durch stärkere Hinterfragung und Problematisierung des Verhältnisses von Islam und Soziologie auszeichnen, sind eher Außenseiter im Islamisierungsdiskurs und können wenig konkret durchführbare Alternativen aufzeigen. Die zahlreichen Einzelessays lassen die Konturen einer neuen Sozialwissenschaft nur in Umrissen erkennen. Sie verweisen eher auf die Tradition eines durch Theologie geprägten sozialen Denkens, in der nicht die rasche Umsetzung der Forschungsergebnisse in Berufsfeldern, sondern die intellektuelle Diskussion grundlegender Fragen zur Natur des Sozialen und zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft im Vordergrund stehen.

Diese Vernachlässigung von praktischen Erfordernissen zeigt sich bereits bei solchen Autoren, welche, ohne eine islamische Begründung für eine Soziologie liefern zu können, planmäßig den Ausbau und die Islamisierung aller wichtigen westlichen Wissenschaften einfordern. Die theoretische Grundannahme lautet dabei quasi: Jede Gesellschaft braucht Sozialwissenschaften, um sich selbst zu verstehen. Da gleichzeitig die westlichen Sozialwissenschaften als Angriff auf die eigene kulturelle Unabhängigkeit gesehen werden, muss demnach eine indigenisierte Wissenschaft gewissermaßen auf dem Reißbrett entworfen werden. Dies ist im Falle Malaysias auch die direkte Folge aus der politisch motivierten Gründung der Islamischen Universität, welche auf einem kaum praktisch

---

<sup>273</sup> Rashad 1997: 10.

entwickelten Paradigma aufbauend den vollständigen Ausbau einer neuen Wissenschaft herbeizwingen musste.

Der umgekehrte Weg wäre gewesen, eine Institutionalisierung der Islamischen Soziologie über verschiedene Zwischenschritte anzustreben: Ein möglichst egalitärer, von bestehenden Modellen losgelöster akademischer Diskurs über unabhängige Vereinigungen, Fachzeitschriften und Kongresse hätte über einen längeren Zeitraum die Chancen – und wichtiger noch: den eigentlichen Bedarf – für ein solches neues wissenschaftliches Paradigma sondieren können. Wird die vollständige Unabhängigkeit von herkömmlichen Konzepten glaubhaft vertreten, ohne vorschnell fachspezifische Abgrenzungen zu zementieren, so müsste bei diesem Prozess in Kauf genommen werden, dass am Ende eine von der geplanten Wissenschaft völlig verschiedene stehen könnte. Auch die Etablierung der westlichen Soziologie geschah schließlich über mehrere Phasen im Zuge einer Selbstfindung des eigenen Gesellschaftsverständnisses und nicht durch planmäßige Nachahmung eines bestehenden Vorbildes: vom außerakademischen und utopistischen sozialen Denken (französische Salons des 18. und 19. Jhs.) über die Synthese bestehender Richtungen durch einzelne Denker (Comte) und erste bescheidene Lehrversuche von Soziologie im institutionellen Rahmen anderer Fächer (Philosophie, Theologie, Ökonomie) bis hin zur schrittweisen Ausdifferenzierung und der vollen Emanzipation des Faches (breitenwirksam erst nach dem 2. Weltkrieg).

Ein Beispiel für eine starre, an methodologischen Erfordernissen und an rascher Kodifizierung ausgerichtete Wissenschaftsplanung liefert Ragabs „unified integral theoretical framework“, der aus folgenden Schritten besteht:

- 1) Katalogisierung aller sozialwissenschaftlichen Ergebnisse und Konzepte, welche dem Prozess der Verifizierung standhalten: gültige Beobachtungen, empirische Verallgemeinerungen und eine Auswahl von Konzepten, die von ihrer reduktionistischen, säkularisierten Ausrichtung befreit wurden.
- 2) Neuordnung und Neuinterpretation dieser sozialwissenschaftlichen Forschungsbefunde und Konzepte in Einklang mit den theoretischen Erkenntnissen aus dem kohärenten Konzeptionsrahmen der islamischen Quellen und mit solchen

sozialwissenschaftlichen Bezugssystemen mittlerer Reichweite, die der o. g. Kritik standhalten.

- 3) Klare, formale Aussagen als Resultat einer Synthese. Die Aussagen fungieren als Grundstock eines einheitlichen deduktiven Systems, mit dessen Hilfe Hypothesen abgeleitet werden, die in Forschungsprozess und –praxis getestet werden.<sup>274</sup>

Diese abstrakte Terminologie aus der positivistischen Sozialforschung, welche im Westen am Ende eines langen Weges der undogmatischen Suche nach einem besseren Verständnis von Gesellschaft stand, wird hier mit dem islamischen Weltbild verknüpft, noch bevor sich in einem freien Diskurs die Auswirkungen des islamischen Weltbildes auf Wahrnehmung und Erforschung der sozialen Wirklichkeit gezeigt haben und noch bevor es diesbezüglich zu einem Konsens oder zumindest zur deutlichen Herausbildung islamischer „Schulen“ des sozialen Denkens gekommen ist.

Die von Ragab genauer charakterisierte Hypothesenprüfung leitet über zu einem weiteren Problemfeld: der (bisher) mangelnden Operationalisierbarkeit der Islamischen Soziologie. So verlässt Ragab mit seiner Forschungsmethode durchaus den von Popper her gewohnten Rahmen und wagt sich in einen unbekanntem Bereich vor, wenn er fordert:

Die Hypothesen müssen in der 'vollständigen Realität' getestet werden: sowohl in der empirischen als auch nichtempirischen Wirklichkeit. Oder, um Sorokins Terminologie zu gebrauchen: Im den Bereichen des 'sensory' und 'super-sensory'. (...) Wenn die spirituellen Faktoren wirklich die Grundlage der islamischen Sicht auf menschliches Verhalten bilden, dann muss besondere Aufmerksamkeit auf die Entwicklung von Werkzeugen gelegt werden, welche diese inneren Signale erfassen können – auch wenn diese schwächer sind als die menschlichen Grundbedürfnisse, so können sie doch nach Maslow<sup>275</sup> gehört werden.<sup>276</sup>

Ragab geht es nach eigenen Worten nicht um direkten Zugang zu den unsichtbaren Bereichen der Welt, sondern um Erfassung der Interaktion des Empirischen mit dem Nichtempirischen, wofür er zwei häufig zitierte Kronzeugen aus dem Westen, Sorokin und Maslow, bemüht. Doch auch hier wird die Frage der Operationalisierbarkeit einer Theorieerfordernis nachgeordnet, ohne im

<sup>274</sup> Ragab 1997a: 19f. Ragab 1997c: 5.

<sup>275</sup> An anderer Stelle zitiert er ebenfalls Maslow: *“Since the spiritual life is part of the Real Self, which is instinctoid, it can in principle be introspected. It has ‘impulse voices’ or ‘inner signals’ which though weaker than the basic needs, can yet be ‘heard’.”* (Nach Maslow: *The farther reaches of human nature*). Ragab 1997c: 19.

<sup>276</sup> Ragab 1997a: 22.

Einzelnen anhand von Beispielen die Machbarkeit und mögliche Resultate plausibel machen zu können.

Die unzulängliche Operationalisierbarkeit zeigt sich immer dort, wo der Anspruch auf Einbeziehung spiritueller Werte mit konkreten sozio-politischen Planungsmaßnahmen konfrontiert wird. So werden die Vorzüge einer islamischen Gesellschaft und eines islamischen wirtschaftlichen Systems mit nichtquantifizierbaren Begriffen aus Religion und Morallehre beschrieben; gleichzeitig wird doch auf der staatlichen Planbarkeit beharrt. Zubair Hasan schreibt in diesem Zusammenhang:

What makes a social system distinct from others is inter alia the incentive it provides for work. In communism it is of a negative sort – the fear of authority. In capitalism its essence lies in the lure for personal gain. But in Islam it is mainly the love for Allah's cause. (...) Above all, the dominant current in Islamic ideology is its moral sentiment, communal solidarity, and collective pride (...). It requires the development of human personality to reflect and support this view of society. (...) Thus in a pure Islamic system one does not need a rod or a lure to make people work, love is the prime mover to action. Experience shows that it can perform miracles.<sup>277</sup>

Problematisch sind diese Aussagen nicht an sich, sondern nur in dem Kontext, in dem sie geäußert werden. Handelt es sich um individuelle Moralerziehung oder eine religiöse Predigt, so werden sie kaum auf Widerspruch stoßen. Moderne Soziologien beinhalten jedoch meist auch das Versprechen, nach Aufdeckung sozialer Gesetzmäßigkeiten „Ordnung“ in menschliches Handeln zu bringen: Entwicklung und Fortschritt durch wissenschaftliche Beschreibung, Planung, Kontrolle und Erkenntnis der Formbarkeit der sozialen Wirklichkeit. Gesellschaftsplanung vollzieht sich somit über Eingriffe in die Sozialstruktur, Veränderungen im Status- und Gratifikationssystem, in einem Umbau der Stratifikation (Förderung der Mittelschicht z. B.) – kurz, durch mehr oder weniger objektiv erfassbare Methoden und Kriterien wirtschaftlicher und sozialer Natur.

Beharrt die „Islamische Soziologie“ jedoch auf dem Vorrang und der eigentlichen Steuerungsfunktion durch „weiche“ – intersubjektiv nicht messbare und nur das Innenleben des Individuums betreffende – Daten und Kriterien, so provoziert dies die Kritik an ihrer idealistischen und unsoziologischen Ausrichtung; eine Kritik, die jedoch bei anderer Namensgebung und Verortung in einer anderen Wissenschaftslogik nicht zwangsläufig auf diese Weise erhoben würde.

---

<sup>277</sup> Hasan 1994: 10f.

Auch Ragabs Ausführungen zur „Ideologie der sozialen Intervention“ bei psychosozialen Problemen leiden unter demselben Dilemma. Auf der einen Seite argumentiert Ragab aus islamischer Sicht schlüssig gegen die einseitige Fixierung auf soziale Integration und „Funktionieren“ (social functioning) des Individuums. Im Vordergrund stünden dabei die Erfüllung weltlicher Bedürfnisse (gratification of their worldly needs) und die Verarbeitung vergangener Deprivationen. Eine islamische Intervention müsste nach Ragab umfassender arbeiten durch Einbeziehung der spirituellen Faktoren, des Jenseitsbezugs und der Beziehung des Klienten zu seinem Schöpfer. Ebenso müsse auch der neutrale Umgang des Therapeuten mit seinem Klienten von einer neuen Qualität der Brüderlichkeit getragen werden.<sup>278</sup>

Gleichzeitig ist sich Ragab der Schwierigkeiten bewusst, wenn ein Programm seelsorgerische Tätigkeit, die im muslimischen Rahmen bislang nur in Moscheen und Bruderschaften institutionalisiert war, mit sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen verbinden soll:

The concept is evidently unconventional, with hardly any established scales for its measurement, compared with the more familiar empirical variables. This poses a challenge for all research done from the Islamic perspective because of the introduction of variables that span the area between what is observable by the use of the senses and what is not. This is not a hopeless situation as it may appear. It only calls for directing enough energy to explore and develop this yet uncharted area.<sup>279</sup>

Abschließend kann wiederholt werden, dass die Kritikpunkte der Theorielastigkeit und mangelnden Operationalisierbarkeit die Ansätze der meisten Autoren in eine Tradition der Sozialtheorie oder eines modernisierten islamischen Sozialdenkens verweisen. Ein Verzicht auf das Etikett der „Soziologie“ würde dabei viel zur Entkrampfung des Verhältnisses von Religion und naturwissenschaftlich orientierter Sozialwissenschaft beitragen. Durch einen mehr komparativistischen Ansatz, der eine Konvergierung der Wissenslogik beider Systeme der Zukunft überlässt, kann Nützliches produziert werden: In erster Linie eine Herausarbeitung der weltanschaulichen Unterschiede der verschiedenen Soziologieschulen und islamischen Richtungen und eine Aufarbeitung des Verhältnisses von Wissenschaft und Szientismus; daneben eine Klärung der problematischen Stellung von Religion in der Moderne, sowie sozialgeschichtliche Vergleiche. Um die eigenen religiösen Werte besser verdeutlichen zu können, ist jedoch ein

---

<sup>278</sup> Ragab 1997c: 13-17.

<sup>279</sup> Ragab 1997c: 19.

Wissenschaftsrahmen nötig, der theologisch geprägt ist und nicht unter dem Primat der impliziten Vorgaben der Soziologie steht. Solche forschungsleitenden Vorgaben können zusammengefasst werden als: Intersubjektivität, Operationalisierbarkeit, Fakten statt Werte, größtmögliche Quantifizierbarkeit von Daten und Ablehnung von moralischen Empfehlungen zugunsten makrosoziologischer Eingriffe in Sozialstruktur und Institutionen. In diesen Punkten kann es mit dem Anspruch einer Offenbarungsreligion kaum eine Einigung geben. Bestehen die Konstrukteure dieser neuen islamischen Wissenschaft auf der Benennung „Soziologie“, so müssen sie sich mit dem Maßstab dieser Wissenschaft messen lassen. Das problematische Verhältnis der Unverträglichkeit zweier unterschiedlicher Denkmodelle des Sozialen bleibt bestehen und kann durch äußerliche Begriffsentlehnungen kaum eingeebnet werden.

#### 2.8.4. Empirizismus und Wissenschaftsgläubigkeit

Eine Auswirkung der überstürzten Aneignung soziologischer Prämissen, ohne hinreichend den Zusammenhang mit der islamischen Sicht auf Gesellschaft überdacht zu haben, ist ein an vielen Stellen auftretendes naives Vertrauen in die empirische Sozialforschung: „*The methodologies of social survey, case study, observation, analogy and analysis etc. seem to guarantee good application of Islamic teachings on life of the individuals and the societies*“ schreibt Koutoub Moustapha, der die Implementation eines islamischen Gesetzes (*ḥukm šar‘ī*) an eine vorhergehende soziologische Untersuchung der gesellschaftlichen Realität gebunden sehen will.<sup>280</sup>

Die Überformung des religiösen Selbstverständnisses durch das Plausibilitätsangebot der Sozialwissenschaften geht bei Agus erstaunlich weit. Nicht nur, dass er die Sozialwissenschaften unkritisch als das geeignete Instrument für den „Prozess der sozialen Entwicklung“ preist – „whenever government or decision maker consider its recommendations“ –, der Ton, mit dem

---

<sup>280</sup> Moustapha 1997: 10. Ähnlich auch Mimouni: „*In connection with the aims related with the study of the social phenomena and institutions in the Muslim societies, there is a convergence of view among scholars that they can be best studied through the modern social methods such as the empirical method, surveys, case studies, social statistics etc. with related quantitative and qualitative techniques.*“ Mimouni 1997: 7.

er Religion auf einen schmalen Entscheidungsbereich eingrenzen will, steht in Kontrast zum Islamisierungsdiskurs, dem er sich ausdrücklich verpflichtet sieht:

The traditional Islamic knowledge, like fiqh [islamisches Recht] and ‘ilm al-kalām [scholastische Theologie], only tells people what ought to be done and to be avoided regardless to the interfering factors of phenomenon. It makes Islamic teachings inapplicable. People or society cannot be demanded to do or not to do certain conducts without providing causes of interfering factors needed for those conducts. (...) in order to inculcate the implementation of Islamic teachings, we need the sociological explanation. We have to understand the social phenomena scientifically in order to enable us to choose the appropriate ways for implementing the Islamic teachings. The need to develop sociology in Islamic perspectives and not just to maintain the Islamic teachings in its traditional forms, is due to its practical, rational and empirical explanation.<sup>281</sup>

Diese Ausführungen erinnern an das Heilsversprechen der frühen Soziologie, welche durch exakt wissenschaftliche Aufdeckung der Kausalbeziehungen sozialer Phänomene eine technologieartige Implementierung der Ideale von „Ordnung und Fortschritt“ in Aussicht stellte. Islamisierung in dieser Lesart beinhaltet die naive Vorstellung einer objektiv erfassbaren sozialen Wirklichkeit, die lediglich mit der für Zielvorgaben zuständigen islamischen Wertevermittlung kombiniert werden müsse, um ein praktikables Instrument der Gesellschaftsplanung produzieren zu können. Die Gefahr der Rückwirkung einer dinghaft gefassten und in ihrem Deutungsbedarf unterschätzten sozialen Wirklichkeit mitsamt der Eigenlogik von (in einem bestimmten kulturellen Kontext gewachsenen) Forschungsmethoden auf die Wahrnehmung der eigenen religiösen Werte wird somit völlig ausgeklammert.

## **2.9. Soziologie und Globalisierung**

### **2.9.1. Universalismus und Partikularismus**

Wie in einem Indigenisierungsdiskurs nicht zu anders zu erwarten, wird Globalisierung vor allem als Bedrohung der islamischen Eigenständigkeit empfunden und dementsprechend kritisiert. Für Momin ist Globalisierung nichts anderes als eine Fortführung des Projekts der Moderne und damit ein Ausdruck des Hegemoniestrebens der Industrienationen. Tendenzen der Vernetzung und Homogenisierung – mit der Kehrseite von Entwurzelung, Wertekonflikten und

---

<sup>281</sup> Agus 1997: 1, 7.

Orientierungslosigkeit in der Dritten Welt – potenzierten bislang nur die Kontroll- und Dominanzmechanismen des Westens.<sup>282</sup>

Kazmi sieht die Bemühungen zur Islamisierung der Wissenschaften als direkte Antwort auf die machtpolitische Relevanz der globalen Wissensdiffusion:

(...) we have to confront and contest the knowledge that pervades the world and which, no doubt, has made the world smaller but not through understanding and mutual cooperation but by making everyone dependent on Western knowledge. This knowledge has its own agenda which we categorically reject. And we have to realize that subjugation through knowledge is most insidious because that through which subjugation is consummated remains invisible and the one subjugated thinks that his/her salvation lies in that knowledge. As long as that knowledge is not successfully challenged we remain at the mercy of those who define through the force of their knowledge the truth to which we have to conform. As long as that knowledge is in place and has power over our lives all our attempts to live in conformity with our truth will be judged as abnormal and deviant and, as a consequence, we will be subjected to strategies and mechanism to bring our behavior in line with their notion of truth.<sup>283</sup>

Verbunden mit der machtpolitischen Lesung von Wissen ist auch die Bemühung, den Begriff des Universalismus der Deutungsmacht des Westens zu entziehen und für das eigene Projekt nutzbar zu machen. Statt Universalismus als Ausklammerung von Religion und anderen nicht intersubjektiven Weltansichten zu verstehen, wird genau dieser Versuch als unzulässige Verallgemeinerung der spezifisch westlichen Einstellung zu Religion beanstandet. Wahrer Universalismus müsse im Gegenteil die Fixierung auf enge historisch partikuläre Wissenschaftsgrenzen überwinden. Islamisierung der Soziologie bedeutet nach Hazizan Noon demnach die Reorientierung einer als „deficient“ und „inadequate“ verstandenen westlichen Wissenschaft.<sup>284</sup> Um die Standortgebundenheit der verschiedenen westlichen Schulen der Soziologie zu überwinden, sei die Offenbarung eine neutrale Quelle, die über den Partikularinteressen der Menschen stehe und damit die Vollendung des Universalismus.

Die Voraussetzung für eine Transzendierung des Partikularen wird bei diesen Ansätzen nicht in der Teilmenge und im kleinsten Nenner der Erkenntnisse verschiedener Kulturen gesucht, sondern im Glauben (*īmān*), wie ihn Bargouth mit unkonventionellen Wendungen beschreibt:

It is the foundation which gives knowledge its objectivity either in theory or practice. It guarantees and directs knowledge because it is directly involved in building an objective researcher and gives the reality an entity outside the subjectivity of the researcher and pre-suppositions and psychological inclinations. Iman stops the whims and fancies of the

---

<sup>282</sup> Momin 1997: 11f.

<sup>283</sup> Kazmi 1997: 12.

<sup>284</sup> Noon 2000: 3, 11.

self and closes before its extreme bias and subjectivity. (...) Iman could also be seen as a kind of awareness and knowledge which builds the mind and the heart and influences the human behaviour. Thus, Iman has an (...) methodological dimension that goes beyond only believing in something. But it is the achievement of true knowledge (yaqini) that will be established in the mind and heart and turn into a guide of human thought, work and conduct. Therefore, Iman could be seen as an objective yardstick for human knowledge.<sup>285</sup>

### 2.9.2. Zukunft der *scientific community*

Mit der Universalität des Islamisierungsprojekts verbunden ist auch die Frage nach dem Forschungsrahmen: Was kann die islamische Soziologie zur allgemeinen Soziologie beitragen bzw. soll es überhaupt eine Zusammenarbeit mit der weltweiten wissenschaftlichen Gemeinschaft geben? Wie sehr ist die Islamische Soziologie ein begrenztes Unternehmen, das nur dem Verständnis der eigenen Gesellschaft und ihrer Modernisierung dient? Die Antworten hierzu gehen stark auseinander. Auch fehlen hierzu systematische Schriften, welche die Frage nach der internationalen Zusammenarbeit ins Zentrum rücken. Wenn man die mangelnde Ausformulierung grundlegender soziologischer Themen in der vorhandenen Literaturlauswahl berücksichtigt, so ist es allzu verständlich, dass die Islamische Soziologie noch um ihr eigenes Selbstverständnis ringend kaum die nächste Phase – die erneute Annäherung an umfassendere und kulturübergreifende Ansätze – in Angriff nehmen kann.

Nichtsdestotrotz finden sich in unterschiedlich ausgerichteten Artikeln vereinzelt Gedanken zu dieser Frage. Eine Fixierung auf das Eigene findet sich bei Mughali, für den Islamische Soziologie die muslimische Gesellschaft analysiert und sich mit den „sozialen Auswirkungen der Mentalität und der pathologischen Phänomene der 'Ġāhiliya'<sup>286</sup>, resultierend aus der Nichtanwendung des islamischen Systems“ beschäftigt. Islamische Soziologie als normative Wissenschaft sei damit auf eine Untersuchung der pathologischen Phänomene und auf eine Wiederherstellung (recovery, reestablishment, sociotherapy) des normalen Zustands der Islamischen Gesellschaft gerichtet.<sup>287</sup>

Für Ragab ist die fruchtbare Auseinandersetzung mit der bestehenden *scientific community* ein Teil der Islamischen Soziologie. Daher will er die Aufmerksamkeit der islamischen Soziologen besonders auf die marginalisierten Strömungen

---

<sup>285</sup> Bargouth 1997: 7f.

<sup>286</sup> Vor- bzw. unislamisches Heidentum; Zeit der offenbarungslosen Unwissenheit.

<sup>287</sup> Mughali 1997: 6.

innerhalb der etablierten Soziologie gerichtet sehen: Durch systematische Aufspürung dieser „Auslassungen“ (omissions) – der vom Mainstream als Anomalie gewerteten Sonderansichten – könnten die „fehlenden Teile des Puzzles“ hinzugefügt werden.<sup>288</sup>

Wird jedoch der Fokus direkt auf eine mögliche internationale Isolierung der neuen islamischen Wissenschaft gerichtet, so reagiert ein großer Teil der Autoren hierauf mit Ablehnung. So stellt Bagader<sup>289</sup> die Frage, ob die einzunehmende islamische Perspektive den muslimischen Soziologen völlig von seinen nichtmuslimischen Fachkollegen trenne und ihn seine Forschungsthemen und Interessen nur noch in Bezug auf seine eigene Religion wahrnehmen lasse. Theoretisch, so Bagaders Antwort, könne und müsse jedes Phänomen im Universum Forschungsrelevanz für den Muslim besitzen. Die Vorstrukturierung durch seine soziale Lage und Milieu würde ihn jedoch unweigerlich zu einer Konzentration auf die von der soziologischen Theorie vernachlässigten Probleme der muslimischen Gesellschaften und der Dritten Welt führen. Dies, obwohl er gleichzeitig internationale Problemstellungen ungeachtet ihres ideologischen Zusammenhangs sowie allgemeine wissenschaftstheoretische Fragen angehen und „das Menschheitswissen durch seine neue philosophische Sicht bereichern sollte“. Beispielhaft nennt er die Themenfelder Armut, soziale Ungleichheit, sozialer Wandel und soziale Mobilität, Bürokratie und politische Systeme sowie Religion und Erziehung.<sup>290</sup>

Bei diesen bewusst allgemein gehaltenen Zukunftsaussichten wird deutlich, wie sehr viele der Islamisierungsverfechter durch ihre akademische Sozialisierung im modernen Universitätssystem diesem innerlich verbunden bleiben und der vollständige Rückzug auf das eigene Paradigma nicht einmal theoretisch gefordert wird. Statt dessen wird letztlich das Credo der Globalisierung trotz aller Rufe nach Indigenisierung gepredigt: das Einbringen des eigenen Wissens und der eigenen kulturspezifischen Erfahrungen in die von der gesamten Menschheit getragene wissenschaftliche Gemeinschaft, ohne durch den aus der Islamisierung resultierenden Absolutheitsanspruch den pluralistischen und intersubjektiven Diskurs ernsthaft durchbrechen zu wollen.

---

<sup>288</sup> Ragab 1997a: 16.

<sup>289</sup> Abubaker Bagader, in den 80er Jahren Direktor des Instituts für islamische Studien an der König-Abdul-Aziz-Universität Jidda (Saudi-Arabien).

<sup>290</sup> Bagader 1983: 25f.



*Nur wenn wir die Soziologie vom Ballast der Forderung nach einem epochalen Selbstverständnis und unser moralisches Weltbild von der Illusion wissenschaftlicher Weihe befreien, können beide zu ihrem Recht kommen (R. Dahrendorf).<sup>291</sup>*

### 3. Islamisierung der Soziologie im Iran (Fallstudie II)

#### 3.1. Allgemeines und Quellen

##### 3.1.1. Hintergrund der Islamisierung

Die Islamisierung der Wissenschaften im Iran ist eine Bewegung, die sich größtenteils unabhängig von den Aktivitäten des von Ismā‘īl al-Fārūqī gegründeten *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) und der *International Islamic University Malaysia* (IIUM)<sup>292</sup> vollzogen hat.<sup>293</sup>

Im Iran wird der Islamisierung der Wissenschaften von ihren staatlich unterstützten Vertretern die ideologische Funktion der Unabhängigkeit der eigenen Wissenschaft von westlichen Vorgaben zugewiesen: Theorien sollen in erster Linie den Zielen der Revolution und der Lösung der eigenen gesellschaftlichen Probleme dienen, statt innerhalb der internationalen *scientific*

---

<sup>291</sup> Dahrendorf 1974: 73.

<sup>292</sup> Vereinzelt Kontakte zur Universität in Kuala Lumpur fanden vor allem in den letzten Jahren statt. Im Jahre 2002 wurde vom *Forschungsinstitut Houza und Universität* in Zusammenarbeit mit dem IIIT eine Konferenz zum Thema Wissenssoziologie (u.a. über die Frage nach der soziologischen Erforschbarkeit religiöser Werte) durchgeführt (HD 35: 224f.). Die Zeitschrift *Houza und Universität* berichtete über eine Konferenz im Jahre 1998 zum Thema „Universität, Gesellschaft und islamische Kultur“ in Teheran, an der auch Jamil Farooqui teilnahm (HD 20: 159. Progress Report IIUM 2000: 99).

In einer Sonderpublikation des Instituts HD findet sich auch die Übersetzung eines Artikels von Ṭāhā Ġābir al-‘Alwānī, eines Mitbegründers des *International Institute of Islamic Thought*, zu allgemeinen Grundlagen der Islamisierung der Wissenschaften („Islamisierung der Wissenschaften: Gestern und Heute.“ In: HD SONDERAUSGABE Bd. 3: 19-43). Weitere Übersetzungen sind: Ibrāhīm Raġab: „Perspektive einer islamischen Rekonstruktion der Sozialwissenschaften.“ (HD SONDERAUSGABE Bd. 2: 198-244). Rūznānī Hāšim von der IIUM („Islamisierung des Lehrplans“: HD 32: 87-110) sowie am wichtigsten die persische Übersetzung des vom IIUM herausgegebenen arabischen Werkes „Sozialwissenschaftliche Forschungsmethode – vom Positivismus zum Normativismus“: Amziyan 1380. Eine Kritik hierzu in: HD 7: 66f.

Eine allgemeine Besprechung verschiedener außeriranischer Islamisierungsansätze und besonders des IIIT-Konzepts erfolgt in: Nūrī 1379: 134-150, Kāfī 1379: 36ff., 58ff., Ar-Refā‘ī 1378: 45ff.

<sup>293</sup> Interessant sind Hinweise auf eine Rezeption christlicher Bemühungen um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft. Kāfī verweist in seinem Artikel über *‘Elm-e dīnī* (eine im Deutschen schwer nachzuahmende Übertragung des englischen „religious science“ in der Bedeutung „von Religion geprägte Wissenschaft“ nicht jedoch „[werturteilsfreie] Wissenschaft über Religion“; vgl. Kap. 3.2.1.) noch vor außeriranischen Islamisierungsansätzen auf Konferenzen in Kanada zum Thema „Wissenschaft auf gottgläubiger Grundlage“ (1998). Kāfī 1379: 36.

Interessant ist auch, dass das Imam-Khomeini-Institut seit 1993 Gruppen von Studenten zu höheren Studien an die McGill-Universität (Montreal/Kanada) schickt. Ma‘refāt 30: 80.

*community* westliche Konzepte zu reproduzieren. Die politische Komponente der Indigenisierung ist hier ausgeprägter als in Malaysia, wo Islamisierung nur *einen* von verschiedenen Diskursen (der noch dazu stark zeitweiligen politischen Schwankungen unterliegt) zur Förderung der malaysischen Eigenstaatlichkeit und der Vormachtstellung der malayisch-muslimischen Ethnie darstellt.

### 3.1.2. Institutionen der Islamisierung

#### *Forschungsinstitut Houza und Universität*

Die für die Islamisierung der Soziologie im Iran einbezogenen Quellen umfassen hauptsächlich das Material des in Teheran und Qom ansässigen und dem Ministerium für Wissenschaft und Forschung unterstehenden *Forschungsinstituts Houza*<sup>294</sup> und *Universität*<sup>295</sup>, welches maßgeblich die Islamisierung der Wissenschaften vorangetrieben hat. Die dort seit H. Sh. 1373<sup>296</sup> publizierte und äußerst vielseitige Vierteljahrszeitschrift *Houza und Universität (Houza va Dānešgāh; Abk. HD)*<sup>297</sup> enthält fundierte Arbeiten zu Wissenschaftstheorie, Wissenschaftsgeschichte, Philosophie und Sozialwissenschaften. Auch wenn nicht immer vom Schlagwort der „Islamisierung der Wissenschaften“<sup>298</sup> die Rede ist, stehen die den Institutionen der Universität (*dānešgāh*) und der religiösen Houza unterliegenden weltanschaulichen und institutionellen Unterschiede im Mittelpunkt der Diskussion: die unterschiedliche Forschungslogik (Zweifel vs. methodologischen Agnostizismus, Hinterfragbarkeit vs. Dogma), die unterschiedlichen Träger (Intellektueller vs. religiösem Gelehrten/Mollah) und unterschiedlichen Ausbildungsziele. Die Problematik entspricht letztlich der von al-Fārūqī bereits in den 1970ern beanstandeten Dichotomie von westlichem und religiösem Erziehungs- und Ausbildungssystem. Zu den Zielen dieser Einrichtung heißt es:

<sup>294</sup> Der in den schiitischen Ländern verbreitete Begriff der Houza findet für die traditionellen religiösen Ausbildungsstätten Verwendung und kann mit der sunnitischen Madrasa verglichen werden.

<sup>295</sup> *Pažūheškāde-ye houza va dānešgāh*.

<sup>296</sup> H. Sh., Abkürzung für *heğrī šemsī* („Sonnenkalender der *hiğra*“), nach dem persischen Sonnenkalender, der mit dem Jahre 622 n. Chr. (*hiğra*) beginnt. Da der Jahresanfang im März liegt, sind 621 oder 622 Jahre hinzuzuzählen, um auf die ungefähre Entsprechung der christlichen Zeitrechnung zu kommen: 1373 = 1994/1995. Bei den Literaturangaben in den Fußnoten wurde die Abkürzung H. Sh. aus Gründen der Übersichtlichkeit weggelassen.

<sup>297</sup> *Houza va Dānešgāh – Fašlnāme-ye ‘elmī – taħaššoši* (‘*Olūm-e ensānī-eğtemā‘ī*). Hg.: Daftar-e hamkāri-ye houza va dānešgāh, Qum.

<sup>298</sup> *Eslāmī-kardan*, seltener *Eslāmī-sāzi*.

Das 'Forschungsinstitut Houza und Universität' betrachtet die Durchführung von praktischen Studien und Forschung auf dem Gebiet der Humanwissenschaften aus Sicht des Islams mithilfe von Lehrpersonal und Forschern aus Houza und Universität als eine notwendige Voraussetzung für die Indigenisierung (*būmi sāzi*) dieser Humanwissenschaften.<sup>299</sup>

Der Vorläufer des *Forschungsinstituts Houza und Universität* war H. Sh. 1361 (ca. 1982) im Zuge der Kulturrevolution<sup>300</sup> (in dessen Verlauf die staatlichen Universitäten für einige Jahre geschlossen blieben) auf Anweisung von Revolutionsführer Khomeini unter dem Namen *Büro zur Kooperation von Houza und Universität*<sup>301</sup> gegründet worden, bevor dieses H. Sh. 1377/78 (ca. 1998/99) umstrukturiert wurde und die heutige Bezeichnung erhielt.

Innerhalb des Instituts bzw. seines Vorläufers wurden verschiedene Fachgruppen gebildet, die sich mit Wirtschaftslehre, Recht, Politikwissenschaft, Psychologie, Pädagogik, Geschichte, Koranwissenschaften, Philosophie und Kalām (traditioneller Theologie) beschäftigen sollten. Eine „Fachgruppe Soziologie“ (*gorūh-e ḡāme'e-šenāsi*) wurde bereits bei der Gründung H. Sh. 1361 eingerichtet. Diese versuchte in einer ersten Planungsphase unter Teilnahme von 30 Lehrkräften aus Universität und Houza an der Universität az-Zahra eine Verständigungsbasis zum Thema Soziologie herzustellen. Dazu wurden Diskussionsgruppen und Fortbildungen veranstaltet, um die Teilnehmer mit sozialwissenschaftlichem Hintergrund stärker in der theologischen Tradition zu verankern. Später wurden über einen Zeitraum von neun Monaten wöchentliche Konferenzen in Qom, dem Zentrum der schiitischen Gelehrsamkeit, institutionalisiert.<sup>302</sup> Diskussionen zu den einzelnen Vorträgen wurden teilweise auch in größerem Rahmen für Nichtmitglieder der Fachgruppe geöffnet.<sup>303</sup> Aus diesen Konferenzen gingen erste gemeinschaftliche Veröffentlichungen, erstellt von Lehrkräften aus Universität und Houza, hervor. Nach einer euphorischen Anfangsphase, die von starkem Vertrauen in die organisierte akademische

<sup>299</sup> Salīmī 1380: xv.

<sup>300</sup> In den ersten Jahren der Revolution wurde unter staatlicher Führung ein aus sechs Mitgliedern bestehender „Stab der Kulturrevolution“ (*setād-e enqelāb-e farhangī*) gegründet, der aber nach Darstellung der Zeitschrift *Ma'refat* bedingt durch Krieg und Wirtschaftskrise wenig Konkretes zur „Islamisierung der Universitäten“ (*eslāmi-kardan-e dānešgāhhā*) beitrug und nach der aktiven Phase der Kulturrevolution bald in Vergessenheit geriet. *Ma'refat* 20: 4.

<sup>301</sup> *Daftar-e hamkāri-ye houza va dānešgāh*.

<sup>302</sup> HD 3: 55ff. Sarvestānī 1373: 18.

<sup>303</sup> Weitere Konferenzen und Seminare trugen Titel wie „Individuum und Gesellschaft“, „Sozialisation und natürliche Anlage [*feṭrat*]“, „Wandel der Houza im Denken von Imam Khomeini“, „Entwicklung und Wertepinzipien“, „Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft nach dem Koran“, „Methode der Offenbarung und der Soziologie“, „Einführung in die Prinzipien der Religionssoziologie“. HD 3: 56f.

Planbarkeit der Islamisierung erfüllt war, gingen die Aktivitäten des Instituts weitgehend zurück, bis in den 1990ern ein neuer Aufschwung einsetzte – abzulesen an der Publikation der Zeitschrift *Houza und Universität* ab H. Sh. 1373 (ca. 1994) und der zunehmenden Qualität der Artikel.

Die angestrebte Einheit von *Houza* und Universität meint dabei eine Annäherung, Zusammenarbeit und Überwindung des gegenseitigen Misstrauens und des wissenschaftstheoretischen und gesellschaftsformenden Alleinvertretungsanspruchs, jedoch keine Fusion. Westlich ausgerichteten Kreisen wird dabei vorgeworfen, beide Institutionen als zwei völlig verschiedenen Welten zugehörig zu betrachten. Nach einer solchen falschen Annahme könne sich die Blüte der einen nur auf Kosten des Niedergangs der anderen Bildungsinstitution vollziehen. Eine Annäherung erfordere vielmehr von beiden eine Veränderung.<sup>304</sup> Die traditionelle schiitische *Houza* müsse den modernen Wissenschaften mehr Aufmerksamkeit schenken: der Wissenschaftsphilosophie (*falsafa-ye ‘elm*), der Philosophie der Sozialwissenschaften (*falsafa-ye ‘olūm-e eġtemā‘ī*), der Erkenntnistheorie (*ma‘refat-šenāsi*), Sprachwissenschaft (*zebān-šenāsi*), Religionssoziologie (*ġāme‘e-šenāsi-ye dīn*) und Religionsphilosophie (*falsafa-ye dīn*). Die Universität wiederum müsse Fragen der “metaphysischen Grundlagen ihrer Theorien und Prämissen” bewusster angehen und sich stärker des Zusammenhangs ihrer Wissensproduktion mit der islamischen Gesellschaft bewusst sein.<sup>305</sup> Für *Hoġġat ol-Eslām ‘Erāqī*<sup>306</sup> ist eine Gesundung der Beziehung zwischen *Houza* und Universität „*eines der strategischen Ziele unserer Ordnung und ein Grundpfeiler für den Erfolg des islamischen Systems*“.<sup>307</sup>

Auffällig in der Selbstdarstellung des Projekts ist die Bemühung, sorgfältig den Eindruck einer Parteinahme für das universitäre oder das traditionelle Bildungssystem zu vermeiden. Strukturelle Konflikte zwischen beiden werden heruntergespielt, indem Stärken und Schwächen beider Systeme möglichst

---

<sup>304</sup> HD 1: 65. Die Begründung für diese Annäherung wird mit direkten Anweisungen Khomeinis verknüpft. Darin bezeichnet Khomeini Universität und *Houza* als gleichermaßen verantwortlich für Entwicklung (*taraqīyāt*) und Fortschritt (*pīšrafthā*) des Landes und wendet sich indirekt gegen in beiden Institutionen anzutreffendes mangelndes gesellschaftliches Engagement (*ta‘ahhod*). Auch hier findet sich der Rekurs auf die Feinde der Revolution, welche eine Annäherung der beiden verhindern wollten.

<sup>305</sup> HD 5: 5.

<sup>306</sup> *Hoġġat ol-Eslām Moġammadī ‘Erāqī*, Anfang der 90er Jahre Direktor des *Büros zur Kooperation von Houza und Universität*.

<sup>307</sup> HD 1: 50.

ausgewogen gegenüber gestellt werden. So vermerkt A<sup>ʿ</sup>rāfi<sup>308</sup> für die Houza folgende Pluspunkte: ein engeres Verhältnis von Lehrer und Schüler, einen positiven Diskussionsstil, ein tieferes Eindringen in [theologische, juristische] Fragestellungen und die Freiheit der Rede und des Disputs. Für die moderne Universität hebt er hervor: stärkere Strukturiertheit, Organisation, Planung und einen genauen Studienplan.<sup>309</sup>

Letztlich aber verweise die Dichotomie des Bildungssystems auf eine tieferliegende Spaltung des Selbstverständnisses der Gesellschaft, wie es Kačūeyān anhand von Begriffspaaren deutlich macht: Spezialisierung vs. Engagement, islamrechtliche Führung (*modīriyat*) vs. wissenschaftliche Führung, Ratio (*ʿaql*) vs. Religion, Wissenschaft vs. Religion, Werte vs. empirische Realität, nationale vs. religiöse Interessen.<sup>310</sup>

Durch den besonderen institutionellen Hintergrund der religiösen Ausbildung im Iran und den politischen Einfluss der schiitischen Gelehrtenhierarchie ergeben sich beträchtliche Unterschiede zur malaysischen Fallstudie. Während die aus verschiedenen Ländern stammenden Vertreter einer Islamischen Soziologie an der IIUM überwiegend keine klassische religiöse Ausbildung an einer theologischen Fakultät oder Madrasa absolviert, sondern (oft in westlichen Ländern) Soziologie oder andere Sozialwissenschaften studiert haben, handelt es sich bei den in den Publikationen des *Forschungsinstituts Houza und Universität* zu Wort kommenden Autoren sowohl um muslimische Intellektuelle als auch um traditionell ausgebildete Mollahs.

#### *Das Imam-Khomeini-Institut und die Zeitschrift Ma<sup>ʿ</sup>refat*

Wie intensiv sich einige der Islamisierungsvertreter aus der religiösen Klasse vor allem nach der Revolution mit sozialwissenschaftlichen und epistemologischen Theorien auseinandergesetzt (und damit nicht unerheblich die Kluft zwischen sozialwissenschaftlicher und religiöser Elite bzw. Sprache vermindert) haben, zeigt das Beispiel von Āyatollāh Mešbāḥ Yazdī, der mit *Gesellschaft und Geschichte aus koranischer Perspektive*<sup>311</sup> eine der gründlichsten

<sup>308</sup> Anfang der 90er war Hoğğat ol-Eslām A<sup>ʿ</sup>rāfi stellvertretender Direktor des *Büros zur Kooperation von Houza und Universität* und in den letzten Jahren Direktor des neustrukturierten *Forschungsinstituts Houza und Universität* sowie Leiter der Abteilung für Pädagogik,

<sup>309</sup> HD 1: 56.

<sup>310</sup> Kačūeyān 1374: 65.

<sup>311</sup> Moḥammad Taqī Mešbāḥ Yazdī: *Ġāme<sup>ʿ</sup>e va ta<sup>ʿ</sup>riḥ az didgāh-e Qor<sup>ʿ</sup>ān*. Teheran 1380.

Auseinandersetzungen mit der westlichen Soziologie verfasst hat. Meṣbāḥ Yazdī ist der Direktor des in Qom ansässigen *Imam-Khomeini-Instituts*<sup>312</sup>, der zweiten für diese Fallstudie relevanten Institution. Nach eigenen Angaben beschäftigt sich das H. Sh. 1374 (ca. 1995) gegründete *Imam-Khomeini-Institut*, welches der theologischen Hochschule in Qom untersteht, mit der „*praktischen Anwendung der islamischen Lehre in den verschiedensten Bereichen der Humanwissenschaften*“. Angeboten wird ein systematisches Studium, welches islamische Wissenschaften mit verschiedenen Sozial- und Geisteswissenschaften – unter anderem auch der Soziologie – kombiniert. Zugelassen werden nur muslimische Theologiestudenten<sup>313</sup> im Anschluss an ihr Grundstudium. Studienabschlüsse sind Bachelor, Master und PhD. Die dort publizierte Fachzeitschrift *Maʿrefat* stellt eine weitere wichtige Quelle für die im Folgenden untersuchte iranische Islamische Soziologie dar, besonders wegen der zahlreichen Aufsätze über Praxisfelder der Soziologie.

### 3.2. Die spezifische Ausprägung der iranischen Islamisierung

#### 3.2.1. Islamisierung oder Indigenisierung?

Entsprechend dem englischen Begriff „Islamization of knowledge“ ist auch die persische Lehnübersetzung für „Islamisierung“ (*eslāmī kardan, eslāmī-sāzī, eslāmī šodan*,) bekannt, jedoch nicht die einzige Bezeichnung. Das *Büro zur Kooperation von Houza und Universität (daftar-e hamkārī-ye houza va dānešgāh)* definiert sein zentrales Anliegen als Rekonstruktion (*bāzsāzī*) der Humanwissenschaften aus islamischer Perspektive mit dem Ziel, diese Wissenschaften für den Aufbau kreativer Kräfte nutzbar zu machen und eine Stärkung der wissenschaftlichen Grundlagen der Islamischen Republik zu erreichen, was letztlich auf Gesellschaftsplanung zur Erreichung sozialer Gerechtigkeit hinauslaufe.<sup>314</sup> Um gegen das Missverständnis anzugehen, eine Wissenschaft könnte nachträglich (durch Hinzufügung islamischer Begründungen

<sup>312</sup> Moʿassase-ye āmūzešī va pāzūhešī-ye Emām Ḥomaynī.

<sup>313</sup> Nach neueren Angaben ca. 1000 Studenten in den 12 Fächern: Religion, Koranwissenschaften, Wirtschaftslehre, Geschichte, Kalām, Recht, Psychologie, Management, Politikwissenschaft, Soziologie, Philosophie und Erziehungswissenschaft.

<sup>314</sup> *Modirīyat-e šaḥīḥ dar eḡrā-ye ʿadālat-e eḡtemāʿī*. HD 1: 4.

und Zielvorgaben) islamisiert werden, spricht sich Panāhī<sup>315</sup> für eine Neuformulierung (*toulīd*) islamischer Sozialwissenschaften aus.<sup>316</sup>

Auffällig ist jedoch, dass statt Islamisierung häufiger in allgemeiner Form von *‘Elm-e dīnī* geredet wird, wobei diese Übernahme des englischen „religious science“ nicht ohne Missverständnisse zu verursachen mit „religiöse Wissenschaft“ ins Deutsche übertragen werden kann. Aus den besonders in der Zeitschrift *Houza und Universität* angeführten Definitionen wird klar, dass es sich dabei weder um allgemeine Religionswissenschaft noch theologische Wissenschaften handelt: „*‘Elm-e dīnī ist jede Wissenschaft, welche mit von der Religion anerkannten Methoden einen Forschungsprozess in empirischen Untersuchungsfeldern anstrengt*“<sup>317</sup>. Ein solches Ideal von einer durch Religion gestützten, mit (teils) nur aus dem Glauben heraus beweisbaren Maßstäben argumentierenden Wissenschaft entspricht methodisch den bekannten Definitionen von Islamisierung, verweist aber gleichzeitig auf die in den untersuchten iranischen Publikationen zu Tage tretende Tendenz, auf einer allgemein religiösen Ebene das Verbindende der zentralen Glaubenssätze zumindest der monotheistischen Religionen in den Vordergrund zu rücken.

Deutlich wird dieses „interreligiöse“ Bestreben auch bei Mahdī Golšanī<sup>318</sup>, welcher als nicht dem Gelehrtenstand angehörender Physiker zu den intellektuellen Aushängeschildern der Islamisierungsdiskussion im Iran gehört und sich mit seiner Argumentation bemüht, den Vorwurf der ideologischen Islamisierungsindoktrinierung abzumildern:

(...) eine Wissenschaft, die von der göttlichen Weltanschauung beherrscht wird, welche also Gott als den Schöpfer und Hüter der Welt anerkennt und diese Welt nicht auf die Materie beschränkt, sondern ihr ein letztendliches Ziel zuschreibt und an eine moralische Ordnung glaubt.<sup>319</sup>

Für Golšanī ist die Verbindung jeder Wissenschaft mit einem metaphysischen Bezugsrahmen nicht nur möglich, sondern auch legitim, wobei er geschichtlich neben der Blütezeit der islamischen Zivilisation auch auf europäische Vorbilder wie Kepler, Galilei und Newton verweist.

---

<sup>315</sup> Moḥammad Ḥosayn Panāhī, Dozent an der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität *‘Allāme-ye Ṭabāṭabā’ī* und Mitglied des wissenschaftlichen Rats der Abteilung für Sozialwissenschaften am *Forschungsinstitut Houza und Universität*.

<sup>316</sup> Panāhī 1379: 53.

<sup>317</sup> Raḡabī 1378: 8.

<sup>318</sup> Direktor des *Institute for Humanities and Cultural Studies* (Teheran).

<sup>319</sup> Golšanī 1378: 10.

Zur Legitimierung der Ausformulierung einer solchen durch Religion gespeisten Wissenschaft (*‘elm-e dīnī*) werden häufig wissenssoziologische Ansätze nutzbar gemacht, nach denen es kein von geschichtlichem Ort und sozialen Bedingungen (*ḥāstgāh-e tārīhī, ta‘ayyonāt-e eḡtemā‘ī*) losgelöstes Wissen geben könne. *‘Elm-e dīnī* wäre demnach ein Wissen, das sich auf eine religiöse Verortung (*ḥāstgāh-e dīnī*) und die Bedingungen einer religiösen Gesellschaft (*ta‘ayyonāt-e ḡāme‘e-ye dīnī*) stützend von dem jeweils herrschenden religiösen Klima (*fazā-ye dīnī-ye ḥākīm*) offen beeinflusst wird.<sup>320</sup>

Auffällig an dieser Definition ist nicht so sehr die heutzutage weitgehend anerkannte Interdependenz von Kultur und herrschenden Wissenschaftstheorien, sondern dass in der Publikation einer von islamischen Rechtsgelehrten geleiteten Institution gerade in der Frage der zentralen Begründungen ausdrücklich mit der vorherrschenden Meinung der *scientific community*, ihren „Philosophen, Wissenssoziologen und Epistemologien“ und weniger mit den eigenen Offenbarungsquellen argumentiert wird.

Für Ḥoḡḡat ol-Eslām Maḥmūd Raḡabī<sup>321</sup> liegt ein zentraler Unterschied zwischen einer *‘Elm-e dīnī* und den bekannten (westlichen) Wissenschaften in den impliziten Zielvorgaben, welche letztere nur innerweltlich fassen können unter Auslassung von jenseitigen und spirituellen Dimensionen: psychische Stabilität und Hoffnung auf ein langes Leben, ohne auf Jenseits und Auferstehung Bezug zu nehmen. Von dieser Zielvorgabe ausgehend schließt Raḡabī, dass alle Methoden der Erkenntnis, auch die „Tür der Offenbarung“, genutzt werden müssten, da Empirie und Ratio nicht in diese Bereiche vordringen könnten. Ebenso sei der Aufbau einer *‘Elm-e dīnī* legitim, da die islamischen Werte unter den muslimischen Wissenschaftlern anerkannt seien und der Anspruch der Religion in einer vollständigen „Überformung“ (Durchfärbung; *ṣibḡa va ḡelṣe-ye elāhī*) aller menschlichen Angelegenheiten liege. Da schließlich auch die westlichen Wissenschaften von nichtempirischen und nichtwissenschaftlichen Elementen durchzogen seien, stände einer Ersetzung dieser Elemente durch solche aus einer anderen (Offenbarungs-) quelle nichts im Wege.<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> Kāfī 1379: 39.

<sup>321</sup> Ḥoḡḡat ol-Eslām Maḥmūd Raḡabī, Leiter der Abteilung Soziologie am *Forschungsinstitut Houza und Universität*.

<sup>322</sup> Raḡabī 1378: 9, 10f.

In der Einschätzung der meisten iranischen Islamisierer stellen diese vorwissenschaftlichen Strukturen der empirischen Wissenschaften nur einen begrenzten Aspekt der allgemeinen wissenschaftlichen Tätigkeit dar. Dementsprechend könne Islamisierung als Einführung religiöser Vorannahmen auch nur in einem bestimmten Konkurrenzfeld von Religion und Wissenschaft relevant werden: während manche Bereiche von Religion völlig der Wissenschaft verschlossen blieben, gäbe es am entgegengesetzten Ende des Spektrums offensichtlich weite Gebiete von wissenschaftlichen Fakten, die religionsneutral und religionsübergreifend behandelt werden müssten. So ist es nach Aṣṣāfī genau dieser Überschneidungsbereich zwischen Religion und Wissenschaft, wo Islamisierung (*eslāmī šodan*) ansetzen müsse.<sup>323</sup>

Die Folge hiervon ist, dass sich der Fokus der Islamisierung seit ihren ersten theoretischen Ansätzen stets auf eine Islamisierung der Human- bzw. Sozialwissenschaften richtete, da hier um die Formulierung eines Menschenbildes konkurriert wird; Ansätze von islamisierten Naturwissenschaften gingen jedoch meist nicht über die Diskussion von Anwendungsfragen hinaus. Relevant ist dieser Punkt auch für die Eingliederung von islamisierten Wissenschaften in die *scientific community*, da sich durch die Eingrenzung eines als konkurrierend empfundenen Feldes positiv gefasst auch Möglichkeiten der internationalen Zusammenarbeit in den intersubjektiv zugänglichen Bereichen ergeben.

Ähnlich erstellt auch Aḥmadī<sup>324</sup> eine Einteilung, bei der er jedoch betont, dass der Bereich der rein empirischen Wissenschaften nur einen kleinen Teil der außergöttlichen Existenz (*mā-sevā-ye Allāh*) ausmache. Mathematik und Logik mit ihrem instrumentellen Anwendungscharakter zählten ebenso dazu. Auf der anderen Seite befände sich der ausschließlich religiöse nichtempirische Bereich des Verborgenen (*ḡaib*), in dem das Wissen um das reine Wesen Gottes (*zāt-e pāk-e ḥodāvand*) seinen Platz habe. Am Schnittfeld von Religion und den Wissenschaften vom Menschen befänden sich Recht, Soziologie, Psychologie, Politologie und Ökonomie, da hierzu der Islam bestimmte Deutungen vorweise, die zumindest neben den konventionellen Ansätzen zitiert werden müssten. Ausdrücklich erteilt Aḥmadī einer islamischen (bzw. nichtislamischen) Physik

<sup>323</sup> HD SONDERAUSGABE Bd. 2: 72.

<sup>324</sup> Hoḡḡat ol-Eslām Dr. Aḥmad Aḥmadī, Mitglied des Hohen Rates der Kulturrevolution, Direktor der *Organisation zur Publikation humanwissenschaftlicher Universitätslehrbücher* und Dozent für Philosophie an der Universität Teheran.

und Chemie eine Absage: Naturwissenschaften könnten nur auf ihre Ziele und Anwendungsbereiche hin befragt und islamisch bewertet werden; in der Medizin seien z. B. Autopsie und Gentechnik zu diskutieren.<sup>325</sup>

Ein weiterer Begriff, der manchmal alternativ zu „Islamisierung“ Verwendung findet, ist „Indigenisierung“. Panāhī bemüht sich dabei um eine Unterscheidung: während Indigenisierung lediglich eine kulturdifferenzierende Nutzbarmachung einer bereits ausformulierten (westlichen) Wissenschaft darstellen sollte, fordere die Neuformulierung von islamischen Sozial- oder Humanwissenschaften eigene Prinzipien, Methoden und Bedingungen.<sup>326</sup>

Meist werden jedoch beide Begriffe austauschbar verwendet. Ähnlich wie im Falle von *‘Elm-e dīnī* könnte dadurch eine höhere Akzeptanz des Anliegens durch Annäherung an internationale Konzepte bzw. durch eine Abschwächung des ideologischen Duktus angestrebt werden. Mit dem Begriff der Indigenisierung ist bereits der Anschluss an eine antipositivistische Argumentation vollzogen: während der klassische sozialwissenschaftliche Positivismus die Wissensentwicklung als kulturunabhängige, sich zwangsläufig über Stadien vollziehende Kumulation innerhalb der Menschheitsgeschichte ansah und in der Folge Wissenschaft zum Leitbild jeder Gesellschaft und Unterscheidungskriterium von „entwickelt vs. unterentwickelt“ erhoben wurde, fanden im Zuge eines größeren Paradigmenwechsels seit den 1960er Jahren solche Konzepte breiteren Anklang, welche die Bedürfnisse und kulturellen Grundlagen der einzelnen Gesellschaften stärker in den Vordergrund rückten. Mit allgemeiner Akzeptanz des Eigenrechts von Kulturen und Veränderungen in entwicklungssoziologischen Modellen wurde auch die Rolle der Wissenschaft stärker als eine den kulturellen Vorgaben funktional unterstellte Größe verstanden. Die bewusst selektive und kulturell gefilterte Aufnahme von Forschungsergebnissen aus der internationalen Wissenschaft wird damit legitimiert. Mit einem indigenisierten Wissenskonzept ist damit fast unbemerkt und mit Minimalaufwand eine Absage an positivistische Vorgaben erreicht, was eine Erklärung für die verbreitete Rezeption dieses Begriffes durch solche iranische Sozialwissenschaftler sein dürfte, welche sich als im Dienste der Revolution tätig verstehen. Konsequenterweise spricht G. Meṣbāhī daher auch von einer

---

<sup>325</sup> Aḥmadī 1378: 10-12.

<sup>326</sup> Panāhī 1379: 56.

Soziologie der islamischen Gesellschaft, sowie einer Politologie bzw. Wirtschaftslehre der islamischen Gesellschaft.<sup>327</sup>

### 3.2.2. Rezeption der westlichen Soziologiegeschichte

Eine Darstellung der Motivation, welche hinter dem europäischen Bestreben nach Ausbildung einer eigenen Wissenschaft von der Gesellschaft stand, ist notwendigerweise immer mit Bewertungen behaftet. Auch in der iranischen Literatur ist eine solche ambivalente Einordnung des geschichtlichen Hintergrunds augenfällig. Wenige betonen dabei im Stil der westlichen Eigenbeschreibung der Soziologie das grundsätzlich Neue. So bildete sich nach Yazdī eine antiindividualistische, das Kollektiv in den Vordergrund rückende Soziologie zeitgleich mit den neuzeitlichen politischen Bemühungen heraus, die Herrschaft von Minderheitsregimen zu brechen.<sup>328</sup> Yazdīs Deutung liegt damit auf einer Linie mit zahlreichen westlichen Schulen, die das emanzipatorische Element der modernen Sozialwissenschaften hervorheben. Im Gegensatz zu diesen sieht Yazdī als ein ausgesprochener Kritiker der kollektivistisch denkenden Soziologie dieses grundsätzlich Neue jedoch negativ.

Häufiger als diese Argumentation findet sich jedoch der gegenteilige Versuch, der die Besonderheit der westlichen Soziologie zu relativieren und damit indirekt zu vereinnahmen sucht. In einem Leitartikel der Zeitschrift *Ma<sup>ʿ</sup>refat* werden die Sozialwissenschaften (*ʿolūm-e eḡtemā<sup>ʿ</sup>ī*) als geistiges Produkt der gesamten Menschheit und ihrer Erfahrungen im Gemeinschaftsleben bezeichnet; dazugekommen seien in den letzten beiden Jahrhunderten lediglich spezifische soziologische Methoden der Datenerhebung.<sup>329</sup> Ähnlich angelegt ist auch die erste Veröffentlichung des *Büros zur Kooperation von Houza und Universität* zur Geschichte der Soziologie, die sich bemüht, einen gemeinsamen Strang des sozialen Denkens von der Antike bis heute unter Einbeziehung der Religionen, herauszustellen. Eine saubere Grenzziehung zu den vorsoziologischen Erkenntnissen, die aus der Beschäftigung mit Fragen der menschlichen Gemeinschaft hervorgingen – wird dort betont –, sei kaum möglich.<sup>330</sup> Erreicht

<sup>327</sup> Meṣbāhī 1378: 34.

<sup>328</sup> Yazdī 1380: 30.

<sup>329</sup> Ma<sup>ʿ</sup>refāt 21: 2.

<sup>330</sup> Sarvestānī 1373: 38.

werden soll durch diese Akzentuierung neben einer Abwertung der allgemein als „klassisch“ bezeichneten Periode der Soziologie (ab der zweiten Hälfte des 19. Jh.) und vieler ihrer antireligiösen Modelle offensichtlich auch eine Öffnung der Soziologie hin zu religiös-normativen Aussagen der Vormoderne.

Andererseits wenden sich die Autoren der besagten Darstellung auch gegen ein weiteres, ihrer Meinung nach die Geschichte zu Unrecht verkürzendes Vorurteil, das die wissenschaftlichen Wurzeln des sozialen Denkens bei Platon sucht und vor ihm nur pragmatische Anweisungen für menschliches Gemeinschaftsleben gelten lässt. Statt Platon und der griechischen Antike werden die Religionen zu den eigentlichen Vorläufern des sozialen Denkens erklärt. Für eine notwendige Einbeziehung der (abrahamitischen) Religionen in eine Wissenschaft des Sozialen spricht danach, dass die Religionen die Gemeinschaftlichkeit des Menschen als naturgegeben (*feṭrat*; d.h. die von Gott vorgegebene Geschöpflichkeit, Anlage) betrachteten und diese nicht erst aus der für das Überleben notwendigen Arbeitsteilung abgeleitet hätten.<sup>331</sup>

Diese Bemühung um eine neue Soziologiegeschichte geht weiter als das sowohl von islamischen, als auch panarabisch-säkularen Autoren häufig bemühte Argument, das in dem Klassiker Ibn Ḥaldūn den Begründer der Soziologie schlechthin erblickt. Vereinzelt tritt diese der Mobilisierung und Legitimierung einer eigenen Sozialwissenschaft dienende Wahrnehmung auch in der iranischen Literatur auf. Taqīzāde Dāvārī<sup>332</sup> sieht in Ibn Ḥaldūns *Muqaddima* und dessen Verwendung des Begriffes der *‘aṣabiya* (Korpsgeist, Gemeinschaftssinn, Gruppenolidarität) religionssoziologische Elemente, auch wenn er sich bewusst ist, wie wenig dessen Werk als Religionssoziologie im heutigen Sinne einzustufen ist.<sup>333</sup>

Ein Leitartikel der Zeitschrift *Houza und Universität* erkennt daher auch in der Bemühung um Islamisierung nicht ein begrenztes, aus der politischen Umgestaltung des nachrevolutionären Irans erwachsenes Projekt, sondern weitet die Problemstellung aus: in der Geschichte des Islams sei es häufig um eine

<sup>331</sup> Sarvestānī 1373: 45f, 103, 113f, 118. Die Argumente kreisen dabei um die Schöpfungsgeschichte, die Schaffung des Menschen aus einem Paar schon vor dem Sündenfall und damit vor dem Erdenleben und der dort nötigen Arbeitsteilung (115-20). Auffällig ist, dass unterstützend das Alte Testament zitiert wird.

<sup>332</sup> Dāvārī ist Hoḡḡat ol-Eslām, promovierte darüberhinaus an der Universität Manchester in Sozialphilosophie.

<sup>333</sup> Mīzgard 1376a: 11.

Verhältnisbestimmung zwischen Wissensformen aus göttlicher Quelle und unabhängigen Erkenntnissen des menschlichen Geistes (Philosophie, Mystik/Gnosis [*ʿerfān*]) gegangen. Versuche, beide zu versöhnen bzw. eine begrenzte Synthese vorzunehmen, fänden sich bei Mollā Ṣadrā<sup>334</sup>, der eine Harmonisierung anstrebte oder bei al-Ġazālī (gest. 1111), bei dem eine Analyse der Unvereinbarkeit von philosophischem Wissen und Offenbarungswissen im Vordergrund stand. Heute habe sich diese Auseinandersetzung auf die Humanwissenschaften in ihrem Verhältnis zu den islamisch-theologischen Disziplinen verlagert.<sup>335</sup>

Der umfassendste, jedoch am stärksten vereinfachende Begriff, mit dem eine Verhältnisbestimmung zu den modernen Humanwissenschaften vorgenommen wird, ist Säkularismus. Eine häufig gehörte Argumentation, mit der eine en-bloc-Übernahme des säkularen Weltbildes der Wissenschaften abgelehnt wird, läuft über eine unterschiedliche historische Wahrnehmung des Verhältnisses von Religion und Wissen: So hat sich nach Yazdī, einem der einflussreichsten Vertreter der Islamisierung aus den Reihen der traditionellen Rechtsgelehrten, im Islam kein säkulares Erbe wie im Christentum herausgebildet. Da die „Männer der Religion“ gewöhnlich auch Gelehrte bzw. Wissenschaftler (*ʿolamāʿ*) und die Zentren des religiösen und wissenschaftlichen Lernens grundsätzlich nicht voneinander getrennt gewesen seien, habe es keinen Konflikt zwischen beiden Formen des Wissens gegeben. Für Yazdī stellt sich daher die Übernahme dieses Konflikts in den islamischen Ländern nicht als ein genuines Bedürfnis der eigenen Kultur dar; vielmehr sei dieser durch die kulturelle Übermacht des Westens künstlich importiert worden. Die Epoche, welche Yazdī im Blick hat und als vorbildhaft einstuft, ist die der sog. islamischen Blütezeit, wie aus der Zitierung von Namen wie Ebn Sīnā, Fārābī und Ḥwārazmī hervorgeht.<sup>336</sup> Problematisch ist neben dieser Verabsolutierung eines begrenzten Zeitabschnitts der islamischen Geschichte auch, dass es sich jedenfalls bei den drei genannten nicht um repräsentative Vertreter des orthodoxen Rechtsgelehrtenstandes handelt. Die Vereinnahmung von wenigen, durch eigenständige Leistungen sich besonders auszeichnenden Personen, die symbolisch ganze Geschichtsepochen bündeln, ist ein allgemeines Kennzeichen der Islamisierungsliteratur, wenn es um die

<sup>334</sup> Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī (1572 Schiraz –1640 Basra).

<sup>335</sup> HD 20: 4f.

<sup>336</sup> Yazdī 1376: 6.

Mobilisierung von historischen Anschlussmöglichkeiten geht. Zusätzlich wird durch die Verlagerung der Blütezeit in das 10. - 12. Jh. mit keinem Wort auf das Missverhältnis von Religion und Wissenschaft in der vorkolonialen Epoche eingegangen.

Eine Ablehnung der europäischen säkularen Tradition, meist in allgemeiner und wenig differenzierender Form, stellt für die Islamisierungsbewegung ein durchgehendes und konsenshaft akzeptiertes Kriterium dar. Wie soll daher die Islamisierung einer Wissenschaft wie der Soziologie überhaupt möglich sein, wenn diese gemeinhin als deutlichster Ausdruck eines Bestrebens gesehen wird, gesellschaftliches Handeln und sozialen Wandel rational begreifbar, in Ansätzen prognostizierbar und unter Verzicht auf religiöse Vorgaben steuerbar zu machen?

Anhand einer Diskussionsrunde der Zeitschrift *Maʿrefat* mit zwei Vertretern der unterschiedlichen Wissenstraditionen lässt sich klar der ambivalente Zugang zum Selbstverständnis der Soziologie nachvollziehen: Auf die Frage, ob die Soziologie als Wegbereiterin der Säkularisierung eingestuft werden könne, entgegnet Taqīzāde Dāvārī, dass die persönliche Verortung aller Gründungsväter der Soziologie (Comte, Marx, Durkheim, Weber) in säkularem (*donya-garā*) Denken zwar kein zwingender Grund für die Ausbildung einer säkularistisch betriebenen Wissenschaft hätte sein müssen, dies jedoch de facto dazu geführt habe, dass sich Soziologie mit Religionsfeindlichkeit verbunden habe. Dāvārī wendet sich dabei auch gegen eine oberflächliche Weberrezeption, welche, die persönliche Haltung Max Webers zur Religion und dessen eigenes Anliegen – die Aushebelung der marxistischen Theorie – naiv übersehend, in der *Protestantischen Ethik* eine Stütze der Religion zu erkennen glaubt. Letztendlich seien die Soziologen „eine Art Wächter der säkularen Gesellschaft“ (*ḡāmeʿe-šenāsān nouʿan ḥāmī-ye ḡāmeʿe-ye sakulārand*).<sup>337</sup>

Der andere Gesprächspartner, Dr. Sayyed Emāmī, der offensichtlich kein Absolvent der religiösen Hochschulen ist, will dagegen den säkularen Charakter der Soziologie personenspezifisch relativieren und betont die Vielfalt der religionssoziologischen Schulen, unter denen ein Großteil – beispielhaft zitiert er

---

<sup>337</sup> Mīzgard 1376b: 17.

Parsons, Bellah, P. Berger – seiner Auffassung nach sogar religionsunterstützend gewirkt hätten.<sup>338</sup>

Seine Einschätzung, diese seien überzeugte Christen, trifft in dieser Deutlichkeit offensichtlich nur auf P. Berger zu. Gerade Bellah (ein Schüler Parsons) mit seiner Theorie der Zivilreligion belegt im Gegenteil die breite Tradition säkularistischen Denkens innerhalb der Soziologie, indem er im Gefolge der Gründungsväter (Comte, Durkheim) Religion funktionalistisch definiert, also unter Ausschluss eines Begriffs des Göttlichen allein in ihrer positiven Rolle für die Gesellschaft bewertet.

Dāvarī und Emāmi finden, letztendlich von unterschiedlichen Religionsbegriffen ausgehend, Belege aus den entsprechenden soziologischen Richtungen. Während Dāvarī mit einem substantiellen Verständnis von Religion in der Soziologie nur Säkularismus wahrnehmen kann, bringt das auf einem genuin makrosoziologischen Verständnis von Gesellschaft beruhende Funktionalitätskonzept von Religion bei Emami das gegenteilige Bild hervor.

Verbunden mit der Frage nach dem säkularen Charakter der modernen Wissenschaften gelangt Ḥamīd Pārsānyā<sup>339</sup> zu einer Kritik an der muslimischen Rezeption der westlichen Wissenskultur, wie sie über den in Islamisierungskreisen weit verbreiteten Anspruch hinausgeht, nach welchem praktisches Wissen der Naturwissenschaften, Methoden der Sozialforschung und moderne Institutionen der Wissensproduktion und –verteilung aus dem Westen zu übernehmen und mit islamischem Wertebewusstsein problemlos zu verknüpfen seien. Für Pārsānyā liegt einer solchen Einstellung ein Missverständnis des westlichen Weltbildes zu Grunde. Die Muslime, die im 19. Jh. zuerst mit den modernen Erkenntnissen in Kontakt gekommen seien, hätten nicht den weltbildbezogenen Antrieb hinter diesem Wissen (Instrumentalisierung zur Naturbeherrschung)<sup>340</sup> verstanden und nur die Oberflächenphänomene gesehen: die erfolgreiche materielle Ausformung der Zivilisation und das sich durchsetzende politische und wirtschaftliche System, kurz: die praktischen und anwendungsbezogenen materiellen Dimensionen des neuen Wissens, die als Beweis für seine Vollkommenheit gefasst wurden. Letzendlich sei der Grund für

<sup>338</sup> *Baḥṣ-e mohimmī az ānhā rūykarde mosāʿedī nesbat be dīn dārand*. Mīzgard 1376b: 18.

<sup>339</sup> Rechtsgelehrter und Mitglied des *Forschungsinstituts Houza und Universität*.

<sup>340</sup> Pārsānyā 1378: 204f.

diese Bereitschaft in der positiven Konnotation des arabisch-persischen Begriffes *‘elm* (ursprünglich vor allem religiöses Wissen) in der islamischen Kultur zu suchen.<sup>341</sup> *‘Elm* wurde quasi als heilig verstanden, so dass mit dem Aufkommen der modernen Wissenschaft diese Assoziationen schlicht übertragen wurden, ohne die tiefgreifenden Unterschiede zu verstehen; im Weiteren ließen sich die Muslime unbewusst formen und verloren alle Fähigkeiten zum Widerstand.

In der Folge, so Pārsānyā, stieß die Eröffnung der ersten iranischen Universitäten auf keinen Widerstand bei den Religionsgelehrten. Diese letzte Aussage mag historisch nicht vollständig korrekt sein, wurde doch das Aufkommen einer neuen gesellschaftlichen Einfluss ausübenden Bildungsschicht als Bedrohung der eigenen Position gesehen. Im Großen und Ganzen muss jedoch konstatiert werden, dass eine Ablehnung jedenfalls kaum auf einer Erfassung der weltanschaulichen Dimensionen der neuen Wissenskultur beruhte, sondern sich eher als intuitive Ablehnung gegen periphere Phänomene der europäischen Kultur äußerte.

### 3.2.3. Wert- und zielsetzende Begriffe als Prämissen

Als nicht von der westlichen Wissenschaft zu trennende wertende Prämissen (*pīšfarz̄hā-ye arzešī*) werden an erster Stelle die tief verwurzelte Leugnung Gottes und der Materialismus angeführt, was auch nicht durch die positivistische Ausklammerung jeglicher metapyhsischer Fragen aus dem Forschungsprozess zu korrigieren sei. In dieser Deutung enthalte ein Schweigen letztendlich wieder eine verborgene wertende Antwort, nämlich die Abneigung vor solchen Fragen und das Streben nach uneingeschränkter Unterwerfung der Natur im Zuge des Herrschaftsanspruchs der westlichen Zivilisation im 19. Jh. Aus diesem Grund habe die umfassende Einbindung von Wissen in einen kontrollierenden

---

<sup>341</sup> Der Autor spielt dabei auf verschiedene Aussagen der religiösen Texte bzw. aus dem Hadith an: „Wissen als Pflicht für jeden Muslim“, „Wissenserlangung als Gottesdienst“. In anderen Publikationen wurden seit den frühen modernistischen Bewegungen auch gerne Koranverse und Hadithe aus dem Zusammenhang gerissen: „Nur die Wissenden (*‘Ulamā’*: im mod. Persisch auch „Wissenschaftler“) fürchten Gott.“ „Strebt nach Wissen (*‘ilm*; heute auch „Wissenschaft“) von der Wiege bis zum Grab.“ u.a. wurden als direkte Anweisung zur Aneignung der modernen Schulbildung und naturwissenschaftlichen Tätigkeit verstanden.

metaphysischen Rahmen – das Wissenskonzept des christlichen und islamischen Mittelalters – überwunden werden müssen.<sup>342</sup>

Neben dieser pessimistischen Wertung der Grundlagen moderner Wissenschaft existiert auch die optimistischere Deutung, wonach eine Aussonderung der verbreiteten soziologischen Vorannahmen und ihre Modifikation möglich sei. Mit verschiedenen Religionen verknüpft entstünden so theoretisch verschiedene religiöse Soziologien, analog zu den herrschenden soziologischen Schulen. Nach dieser Ansicht, so Rağabzāde, bleibe das Verbindende dieser Schulen der gemeinsame Forschungsgegenstand des Sozialen. Islamischerseits entstehe dann eine Ideologie (für Rağabzāde im positiven Sinne), welche, die Realität unter einem spezifischen Blickwinkel betrachtend, bestimmte wissenschaftliche Strategien empfehlen könne.<sup>343</sup>

Kritisch bleibt hier nachzufragen, ob der gemeinsame Forschungsgegenstand des hier äußerst unbestimmt gelassenen „Sozialen“ ausreicht, von einer abgrenzbaren Wissenschaft Soziologie zu sprechen, die sich substantiell von Geschichtswissenschaft, Jura und Sozialanthropologie abhebt.

Eine andere verbreitete Argumentation, um die behauptete Ideologieträchtigkeit der Soziologie zu begründen, rückt die den Grundbegriffen der Soziologie innewohnende wertende Qualität in den Blickpunkt: Fortschritt, Entwicklung, modern vs. veraltet, Mittelalter, barbarisch, reaktionär seien nicht nur im marxistischen Schrifttum verwendete Begriffe, die bereits inhärent ideologisch seien. Hand in Hand gingen diese mit der Auswahl des Untersuchungsgegenstands und der Forschungsmotivation, die allein durch das menschliche Erkenntnisstreben und ohne eine vorherige ideologische Ausrichtung nicht zu erklären seien.<sup>344</sup>

Von Pārsānyā aufgeführte Gegenbeispiele für gesellschaftskonstituierende Begriffe aus der frühen Auseinandersetzung zwischen Islam und vorislamischer arabischer Kultur sind auf der einen Seite: Stamm, Klan, die Namen der Stammesgottheiten, Ka’ba, geheiligte Monate<sup>345</sup>, Vermögen und Besitz u.a. Diese Begriffe formten nach ihm die Persönlichkeit des Einzelnen und stärkten seine

<sup>342</sup> Pārsānyā 1378: 204, Kāfi 1379: 52.

<sup>343</sup> Mīzgard 1376a: 14f.

<sup>344</sup> Erāqī 1373: 57.

<sup>345</sup> Monate, in denen die Stammeskriege ruhen mussten.

Solidarität mit dem eigenen Stamm. Die für Pārsānyā vom Islam entgegengehaltenen Konzepte kreisen um: göttliche Einheit, Glaube, Wissen, Gottesfurcht, die Welt des Verborgenen (*ḡaib*), Offenbarung, Botschaft (*resāla*), Heuchelei (*nefāq*), Dienerschaft (*ʿobūdīyat*), Haus Gottes (*baitollāh*), Abraham der Gottsucher (*ebrāhīm-e ḡanīf*), göttliche Belohnung/Strafe, Warner, Frohbotschafter, Auferstehung, Ewigkeit, Paradies, Hölle, Gebet, prophetischer Brauch (*sonna*) und Kampf (*ḡehād*).<sup>346</sup>

Diese letztlich wiederum auf einer wertenden Auswahl beruhende Zusammenstellung der um Einfluss auf die Sozialstruktur, politische Macht und Plausibilität ringenden Begriffe, welche Pārsānyā auf die heutige Zeit und die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Wissenschaftssystemen zu übertragen bestrebt ist, macht erneut klar, wie das Verhältnis der eigenen Kultur zur Funktion von Wissenschaft in den Augen der Islamisierungsvertreter gestaltet sein soll. Als unhinterfragbare Prämisse gilt die Wahrung des Bestands des eigenen Gemeinwesens. Die diesem zugrundeliegenden Begriffe werden aus Texten extrahiert und in konstituierenden Rang erhoben, nicht jedoch durch empirische Forschung aus der sozialen Wirklichkeit abgeleitet. Einer eigenständigen soziologischen Begriffsbildung wird daher mit äußerstem Misstrauen begegnet, da stets der Verdacht auf Ideologieträchtigkeit erhoben wird.

Um weiter die Unvermeidbarkeit eines ideologischen Moments im Forschungsprozess zu begründen, geht Hoḡḡat ol-Eslām ʿErāqī auf das Verhältnis von sozialwissenschaftlicher Theorie zu sozialen Problemen und Lösungsvorschlägen ein: die Relation von Bevölkerungswachstum und Nahrungsangebot, wie sie in der pessimistischen Theorie von Thomas Malthus gefasst wurde, sei nicht losgelöst zu betrachten von der Rezeptionssituation durch den jeweiligen Sozialwissenschaftler, der sich nur innerhalb seiner eigenen Wertestruktur um Lösungen bemühen könne. So würde ein muslimischer Wissenschaftler ausgehend von seiner positiven Bewertung der muslimischen Bevölkerungszunahme, seiner Ablehnung von Abtreibung und seinem Vertrauen

---

<sup>346</sup> Pārsānyā 1378: 192.

auf die göttliche Hilfe bei der Versorgung des Menschen zu anderen Ergebnissen kommen als Verfechter einer Kontrolle des Bevölkerungswachstums.<sup>347</sup>

Mahdī Golšanī zieht in seinem Bestreben, die Existenz von Vorannahmen im Alltagsgeschäft des Wissenschaftsbetriebs aufzuspüren, um darauf aufbauend die eigenen religiösen Prämissen zu integrieren, Parallelen zu den Naturwissenschaften, die gerade im Islamisierungsdiskurs oft vereinfachend als in ihrer Grundstruktur weltanschauungsneutral verstanden würden. So sei die Astrophysik auf Vorannahmen begründet, die nicht der Empirie dieser Wissenschaft selber entspringen könnten: Vorannahmen bezüglich der Natur des Lichts und des Raumes würden aufgestellt, so dass man sich sogar „vermesse, über den Zeitpunkt von Bruchteilen einer Sekunde nach dem Urknall Überlegungen anzustellen“. Weit tiefer gehende metaphysische Vorannahmen seien, dass die zu erforschende Welt Gesetzen unterworfen und geordnet (*qānūnmand, monaz̄zam*) sein müsse – eine philosophische Vorannahme, die jedoch nicht aus der Wissenschaft selber ableitbar sei. Nur so könne durch Verallgemeinerung der Kategorien von Raum und Zeit vom „Unerkannten“ auf die prinzipielle Gleichartigkeit des „zu Erkennenden“ geschlossen werden. Gegen jedes Argument jedoch, das auf die Existenz einer „fein abgestimmten Ordnung“ (*tan̄zīm-e zarīf*) im Universum hinweise, so Golšanī, könnten Atheisten die Vorannahme von unzähligen Welten anbringen, um die Wahrscheinlichkeit des Entstehens von Leben plausibel zu begründen, während gläubige Wissenschaftler von einer göttlich gestifteten Ordnung ausgingen.<sup>348</sup>

Auffällig bei dieser Argumentation ist erneut, dass Golšanīs Gewährsleute aus Kreisen von sich als gläubig bzw. christlich verstehenden Wissenschaftlern aus dem Westen stammen und er auf das Unverständnis für die metaphysischen Grundlagen von Naturwissenschaft in seiner eigenen Gesellschaft offen hinweist. Bedeutender aber für eine allgemeine Einschätzung der Islamisierungsbestrebung ist, dass er ausdrücklich anerkennt, dass Wissenschaft auf beiden Grundannahmen (in der Frage der Schöpfung) fußen könne,<sup>349</sup> er sich also wie viele andere

---

<sup>347</sup> Erāqī 1373: 58.

<sup>348</sup> Golšanī 1377: 9-11.

<sup>349</sup> Ähnlich auch an anderer Stelle: Entweder fuße Wissenschaft auf a) religiöser Metaphysik, b) auf von Religion losgelöster Metaphysik oder c) gegen Religion sich stellende Metaphysik, wobei er wertend hinzufügt, dass die letzte Option nichts für das Glück der Menschheit bewirke und alle negativen Folgen der modernen Wissenschaft Resultat einer falschen Kursbestimmung (*ḡehatdahī*) seien. Golšanī 1378: 13f.

Vertreter der Islamisierung nur in dem Maße um eine Widerlegung des westlichen Wissenschaftskonzepts bemüht, als er sich dadurch die Schaffung eines Freiraums für einen eigenen islamischen Zugang zu Wissenschaft verspricht. Wissenschaft sei als soziales Produkt aus der Interaktion von Wissenschaftlern zu erklären, über deren Annahme, Ablehnung und Verbreitung lediglich soziale Faktoren entschieden, nicht jedoch als objektiver und zwangsläufiger Erkenntnisprozess.<sup>350</sup>

### 3.2.4. Empirizismus, Soziologismus und Szientismus

Um die in der Islamisierungsliteratur stets geforderte Einführung grundlegender unhinterfragbarer Wertsetzungen rechtfertigen zu können, wird innerhalb der Erkenntnisquellen eine neue Hierarchisierung durchgeführt. Zweifellos kann der Empirie dabei nicht mehr der in der westlichen Soziologie unbestrittene oberste Rang zugestanden werden, sondern muss den Quellen der Religion nachgeordnet werden.

Zu diesem Zweck wird häufig auf die Schwächen der tatsächlich praktizierten empirischen Forschung verwiesen, so z.B. in einer Kritik an den von Durkheim für seine Theorie der gesellschaftlichen Integration und Anomie herangezogenen Statistiken zur Selbstmordrate der verschiedenen Konfessionen. Einwände gegen diese Theorie haben das Ziel, einen der konstituierenden Texte der frühen Soziologie, der noch heute vorbildliche Gültigkeit in der soziologischen Ausbildung beansprucht, als fragwürdig darzustellen. Erreicht wird zusätzlich, dass das nach Merton „einzige bewiesene wissenschaftliche Gesetz der Soziologie“ (!) hinterfragbar wird. Die in der Zeitschrift *Ḥouza und Universität* zitierten Vorwürfe einer von Durkheim subjektiv getroffenen Datenauswahl und ihrer Simplifizierung zum Beweis einer soziologischen und nicht individuell-moralisch begründbaren Korrelation von Selbstmord und Gruppenkohäsion stellen jedoch eine Übernahme von innersozziologischen Argumenten aus dem Westen dar: In diesem Fall aus einer Untersuchung von Rodney Stark<sup>351</sup>, die sich explizit um eine Neubewertung des positiven Einflusses von Religion auf eine Verringerung devianten Verhaltens bemüht. Stark kommt zu dem Schluss, dass das s. E. tendenziöse Vorgehen Durkheims von der *scientific community* bis heute

---

<sup>350</sup> Golšani 1377: 8, 12-14.

<sup>351</sup> Zur Kritik der in der Selbstmordstudie verwendeten Daten: Stark 1996: 31-51.

kaum hinterfragt worden sei, da es den meisten Forscher in ihrer persönlichen Haltung der religiösen Indifferenz entgegenkomme<sup>352</sup> und damit die latente Funktion (*kārkard-e penhān*) der Marginalisierung der traditionellen Glaubensvorstellungen erfülle.<sup>353</sup>

Während das beschriebene Vorgehen eher auf die Schwächen der herrschenden Forschungspraxis hinweisen will, bemüht sich Yazdī auf einer anderen, mehr epistemologischen Ebene, gegen eine Monopolstellung des Empirizismus vorzugehen. So zeige das Beispiel der Mathematik, dass es auch unverzichtbare Wissenschaften gäbe, die unmöglich mit empirischen Methoden der Sinneswahrnehmung betrieben werden könnten, da hier allein Analogieschluss und Deduktion gelten würden, welche die überwiegende Menge an Aussagen aus unbeweisbaren (jedoch offensichtlich einleuchtenden) Axiomen herleiteten. Sinneswahrnehmung könne hier allein die nachgeordnete Funktion der Veranschaulichung (so z. B. bei der Zeichnung geometrischer Figuren), nicht jedoch die des schlüssigen Beweises, übernehmen.<sup>354</sup> Dieses Beispiel ist vor dem Hintergrund der noch zu behandelnden Bestrebungen Yazdīs um eine alternative Begründung der Soziologie und seiner philosophisch geprägten Herangehensweise aufschlussreich.

Für Kāfī<sup>355</sup> steht ein anderer Aspekt bei der Einordnung des Empirizismus im Vordergrund. Nicht so sehr die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften seien das Verhängnisvolle für die Religion gewesen, sondern die diesen zugrundegelegte Geisteshaltung (*rūḥīya*): die Sanktifizierung (*taqaddos bahšīdan*) der Wissenschaft und der Szientismus (*‘elm-parastī*; wörtl. „Wissenschaftsanbetung“). Der Szientismus, der als epistemologische Ausrichtung begonnen habe, sei in eine materialistische Ontologie gemündet, welche die einzige Wirklichkeit in Natur und Materie erblickte. Rein logisch, so Kāfī, sei weder die notwendige Beschränkung auf einen epistemologischen Szientismus (*‘elm-parastī-ye ma‘refat-šenāḥtī*) aufrechtzuerhalten noch die Schlussfolgerung, das einzig Erforschbare auch in den Rang der einzigen ontologischen Wirklichkeit zu

<sup>352</sup> Dazu Stark: „How could generations of sociologists have encountered *Suicide* [d.h. Durkheims Studie] in college or graduate school and not noticed its many absurdities and slights of hand? Perhaps it was because most sociologists share Durkheims’s fundamental beliefs, including his opposition to religion.“ Stark 1996: 51.

<sup>353</sup> Nach Salīmī 1379: 174, 188f.

<sup>354</sup> Yazdī 1378: 113f.

<sup>355</sup> Maḡīd Kāfī, Mitarbeiter des Forschungsinstituts *Ḥouza und Universität*.

erheben. Dass es dennoch zu diesem Übergang gekommen sei, könne man nur durch rein psychologische Momente erklären. Gegen den Szientismus will Kāfi das Bewusstsein dafür gestärkt sehen, dass Wissenschaft nicht jedes Problem lösen könne und notwendig beschränkt sei. Weder sei Wissenschaft neutral noch eine ohne Beteiligung des Herzens (*fariğdelāne*) kalt und rational (*mobtanī bar ‘aql-e hūnsard*) ablaufende Tätigkeit der regelgestützten Induktion aus Datenmengen zur Theorie- und Hypothesenbildung. Eine solche am Vorbild der Naturwissenschaften entwickelte Sicht verdecke nämlich, dass der Wissenschaftler die Arena des Forschens mit seiner ganzen Persönlichkeit und nicht nur mit seiner Ratio und seiner Argumentationsfähigkeit (*nīrū-ye estedlāl*) betrete. Eine Befreiung von der Vorstellung, Wissenschaft sei die einzige legitime Form der Erkenntnis, soll nach Kāfi den Weg zu einer Integration der Religion öffnen:

(...) zu einem Wissen, mit dem die Menschen die Welt als umfassender begreifen als die Welt der Natur, wodurch sie ihre Existenz nicht nur auf ihren Körper beschränkt sehen und wodurch sie der Welt und ihrem eigenen Leben Bedeutung und ein Ziel verleihen – ein Ziel, das all ihren Tätigkeiten Ordnung und Einheit verleiht. Dieses Wissen ist ein geistiges Wissen (*‘elm-e ma‘navī*), dessen Berechtigung wir hier verteidigen (...).<sup>356</sup>

Auch für ‘Abbāsī handelt es sich beim Szientismus um ein Erbe des 19. Jh. (so in Form des evolutionären comteschen Dreistadiengesetzes), als in der Euphorie der rasanten Entwicklung Wissenschaft als eine Instanz mit göttlichen Zügen verstanden wurde, „*die von ihrem majestätischen Throne herab die Welt regiere und jeden blinden Punkt der Aufklärung zuführe*“. Befremdend, aber in der iranischen Literatur nicht ungewöhnlich, mutet in diesem Zusammenhang der Versuch ‘Abbāsīs an, die in der westlichen Soziologie nur noch als soziologiegeschichtlich aufschlussreich gelehrte comtesche Vorstellung von der Evolution der Menschheitsgeschichte durch das theologische (Gott als Erklärungsmuster) über das metaphysische (Philosophie als Wissensinstanz) zum positivistischen Stadium (Verzicht auf jegliche übernatürliche Erklärungssuche) ernsthaft zu kritisieren. Nach ‘Abbāsī ist ein solches Geschichtsbild nicht verallgemeinerbar, da die drei Stadien auch synchron innerhalb einer Gesellschaft auftreten könnten; außerdem dürfe man eine solche Entwicklung nicht aus dem Wissensstand der Volksmassen ableiten, sondern müsste sie aus der Denkstruktur der herrschenden Wissenschaftsgemeinschaft abstrahieren. Dort gäbe es aber,

---

<sup>356</sup> Kāfi 1379: 63f.

zumindest in der islamischen Geschichte, nur eine Vereinbarkeit<sup>357</sup> der drei Wissens- und Erklärungsformen zu konstatieren. Comte sei, so ‘Abbāsī, dem Missverständnis erlegen, zwischen Religion und Wissenschaft einen prinzipiellen Widerspruch zu vermuten, wo beide sich ergänzten und die Religion Antworten auf die von der Wissenschaft nicht zu beantwortenden Grundfragen nach dem Sinn der Existenz liefere.<sup>358</sup>

Interessant ist dieser Widerlegungsversuch nicht nur für einen Rückschluss auf die iranischerseits stets als vorbildlich erstrebte Kombination von theologischen, metaphysisch-philosophischen und positivistisch-empirischen Methoden. Gleichzeitig zeigt er auch, mit welcher Ernsthaftigkeit eine Auseinandersetzung mit im Westen als überholt geltenden sozialwissenschaftlichen Theorien des 19. Jhs. betrieben wird. Offensichtlich werden Vorstellungen der evolutionären und zwangsläufig erfolgenden Ablösung der Religion in der Moderne in (vor- und außerwissenschaftlichen) Bereichen als äußerst wirkmächtig und demnach als Herausforderung für die Islamisierungsvertreter wahr genommen.

### 3.2.5. Ansichten zum Postulat der Werturteilsfreiheit

Im Umgang mit dem Postulat der Werturteilsfreiheit wird eine ambivalente Haltung nicht nur innerhalb der Islamisierungsdebatte deutlich; das Ringen um eine kohärente Methodologie zeigt sich bisweilen auch in den verschiedenen Ausführungen eines einzigen Vertreters.

Einerseits gibt es nicht wenige Versuche, die Werturteilsfreiheit mit apologetischen Zügen als Erbe der eigenen Kultur zu vereinnahmen. So sieht Taqīzāde Dāvārī in dem Universalgelehrten al-Bīrūnī (gest. 1048) das erste Beispiel einer vorurteilsfreien faktenbezogenen Erforschung fremder Religionen und Kulturen, die dieser in seinem aus eigener Anschauung heraus verfassten Werk über Indien praktiziert habe.<sup>359</sup> Dies, sowie seine Ausführungen über Islam

---

<sup>357</sup> Hierbei scheint es sich um eine Fehldeutung zu handeln, die nicht zuletzt auf einem Übersetzungsproblem der ursprünglichen drei Begriffe beruht. Das positivistische Stadium, im Persischen zu weit gefasst mit ‘*elmī* wiedergegeben, bezeichnet nicht Wissen und Wissenschaft im allgemeinsten (so auch im religiösen Sinne) sondern soll eine die ersten beiden Stadien überwindende Beschränkung auf exakte empirische Daten unter bewusstem Verzicht auf nicht verifizierbare Erklärungsmuster bedeuten.

<sup>358</sup> ‘Abbāsī 1382: 50f.

<sup>359</sup> Über al-Bīrūnīs vom Rationalismus geprägte Beschreibung Indiens: Strohmaier 1991: 25ff. Auszüge aus diesem Werk: Ebd. 149-202.

und Christentum seien durchaus mit der religionsvergleichenden Methode eines Mircea Eliade vergleichbar.<sup>360</sup>

Auch Max Weber wird auf Grund seines verstehenden Ansatzes von Āqāyī ausdrücklich als einer der wenigen Soziologen gelobt, „welche sich der Religion fast neutral (*bī-ṭarafāne*) genähert und sich vor ungerechtfertigten Urteilen darüber zurückgehalten haben.“ Darunter zähle besonders Webers Verzicht auf die Konstruktion evolutionärer Religionsmodelle. Wenn Webers Bild der islamischen Kultur als Gegenbild zum Protestantismus (fehlender Rationalismus des Rechts, keine innerweltliche Askese, kein freier Markt) von Āqāyī als verzerrt eingestuft wird, so verweist dies auf die allgemeine muslimisch-modernistische Kritik, die sich auf Webers mangelndes Wissen über den Islam konzentriert. Durch das Herausgreifen weniger Aspekte ist nach Āqāyī der Fehlschluss entstanden, der Kern des Islams blockiere sozialen Fortschritt (*rošd-e eḡtemāʿī*) und wirtschaftliche Entwicklung – ein Fehlschluss, der letztendlich auf dem wertenden Ansatz beruhe, die kapitalismusrelevanten Ausprägungen der protestantischen Lehre in keiner Weltreligion vorfinden zu können. Interessant ist jedoch, dass Weber hier nur eine „Teilschuld“ zugeschrieben wird, da er von der geschichtlich dominanten Rolle der osmanischen Zeit<sup>361</sup> ausgehend auf den Islam insgesamt geschlossen habe – ein Vorgehen, das strukturell der marxischen Verallgemeinerung von der kirchlichen Religion seiner Zeit auf alle Religionen entspräche.<sup>362</sup>

Dies zeigt, wie sehr die Auseinandersetzung mit dem Werk Webers auch in der iranischen (islamischen) Soziologie als unumgänglich gilt und seine Sicht des Islams noch immer als Herausforderung gesehen wird, der unter Übernahme desselben Begriffsinstrumentariums (Entwicklung, Fortschritt, Kultur) begegnet werden soll.

Während in abstrakter Darstellung objektives und werturteilsfreies Forschen als aufrechtzuerhaltender Wert erscheint, wird dessen Durchführbarkeit in der Praxis angezweifelt: ein Argument, um die Verlässlichkeit vor allem der westlichen

---

<sup>360</sup> Mīzgard 1376a: 11.

<sup>361</sup> Die Argumentationsstruktur, die von einer bestimmten Lesart des Islams ausgehend geschichtliche Ausprägungen – hier die Osmanen – als nicht repräsentativ und authentisch ausschließt, ist einerseits ein Kennzeichen der reformistischen Islamisierungsbewegung, dürfte an dieser Stelle jedoch auch durch das iranisch-schiitische Geschichtsbild bedingt sein.

<sup>362</sup> Āqāyī 1376: 38-42.

Forschungsergebnisse zu relativieren. Nach einem Leitartikel von *Houza und Universität* zeigten die heutigen Gegebenheiten und angewandten Theorien, dass neutrales (*bī-ṭaraf*) und von [weltanschaulichen] Grundlagen und Werten (*fāriḡ az mabānī va arzešhā*) losgelöstes Forschen unmöglich sei, was demnach der Religion das Recht gäbe, ihre Weltanschauung auf die Wissenschaft zu übertragen.<sup>363</sup>

Hoḡḡat ol-Eslām ʿErāqī verweist darauf, dass auch in der westlichen Sozialwissenschaft eine unvermeidbare Ideologieverhaftetheit konstatiert werde, führt aber auch eigenständige Argumente an. Gegen eine mögliche Neutralität von Wissenschaft<sup>364</sup> (*bī-ṭarafi-ye ʿelmī*) wird eingewandt, dass eine Wissenschaft ohne Engagement (*taʿahhod*) und mit Indifferenz gegenüber jeglichen Werten keineswegs ein Zeichen der Reife einer Wissenschaft sei. Außerdem sei die behauptete eindeutig zu ziehende und undurchlässige (*ḡair-e qābil-e nofūd*) Grenze zwischen Wissen (*dāneš*) und Werten (*arzeš*) eine Fiktion. Oft wiesen Werte auf eine bestimmte Kette von Tatsachen hin, an deren Ende die Wertung bzw. Norm zu finden sei. Man könne daher in bestimmtem Maße durch Rückverfolgung der Kette von den Werten zu den ihnen zugrundeliegenden Tatsachen (*hasthā*) gelangen.<sup>365</sup>

Trotz dieses auch in Islamisierungskreisen nicht unumstrittenen Ansatzes betont Hoḡḡat ol-Eslām ʿErāqī, dass dies keinesfalls eine Vermischung der Bereiche von Wissen und Werten bedeuten dürfe. Um eine Differenzierung zwischen beiden Bereichen im Forschungsprozess nachvollziehbar zu machen, dürften keinesfalls persönliche Neigungen, Bestrebungen, Vorlieben und traditionelle Werte unbemerkt Einfluss nehmen. Der Forscher müsse sich darüber im klaren sein und deutlich machen, dass er schlicht ein im sozialen Kontext Handelnder sei, er also eine vollständige Neutralität nicht erreichen könne. Daher sei er verpflichtet, sich offen zu seiner eigenen Ideologiegebundenheit zu bekennen, um sie kontrollierbar und erkennbar zu machen. Zu Beginn oder Ende seiner Studie müsse er daher seinen eigenen Standpunkt herausstellen und aufführen, welche Bereiche der

<sup>363</sup> HD 22: 6.

<sup>364</sup> An einigen Stellen in der iranischen Literatur entsteht der Eindruck, der Begriff „*bī-ṭarafi-ye ʿelmī*“ werde nicht nur in der wörtlichen Bedeutung für „wissenschaftliche Neutralität“ sondern auch austauschbar für Werturteilsfreiheit verwendet, ohne dass eine klare Unterscheidung erkennbar ist.

<sup>365</sup> ʿErāqī 1373: 27, 85. Diese Argumentation stellt die umgekehrte Vorgehensweise der (durkheimischen) Positivisten dar, welche durch Analyse der Fakten auf die entsprechend einzigen korrekten Werte schlussfolgern wollte.

behandelten Themen Ergebnis seiner Forschung und welche Frucht seiner eigenen Werte und Ideologie seien.<sup>366</sup>

Pārsānyā sieht in der weberschen Trennung von Werturteilen und Tatsachen die gefährliche Tendenz, nach der Ausschaltung von philosophischen und religiösen Ethiken eine rein machtbezogene und willkürliche Auswahl von Werten zu legitimieren. Diese Kritik richtet sich gegen den weberschen Dezisionismus, nach dem – in Webers Wortwahl – „jeder seinem eigenen Dämon“<sup>367</sup> folgen dürfe und müsse. Für Pārsānyā entschwindet damit jedes moralische Unterscheidungskriterium zwischen den individuell gewählten Idealen und Götzen, „zwischen Gott, dem Barmherzigen und Satan, dem Verfluchten“<sup>368</sup>. Es entstehe ein Scheinpluralismus, der die Unfähigkeit, das Gute zu vertreten und die Wahrheit zu suchen, kaum verdecken könne und nur solange halte, bis das fragile Gleichgewicht der Ordnung (*naẓm-e ʿāriẓī va taṣannoʿī*) durch die Machtübernahme einer beteiligten Partei zerstört würde; Pārsānyā erwähnt dazu ausdrücklich den Siegeszug des Faschismus, den er mit dem von Webers Ideen bereiteten Boden in Beziehung setzt.<sup>369</sup>

Kennzeichnend für den iranischen Diskurs ist auch hier, dass Pārsānyā die Ursache für ein solches scheinpluralistisches Wissenschafts- und Weltbild nicht nur im Rückgang der Religion, sondern auch ausdrücklich in der Verdrängung der Ratio (*ʿaql*) erblickt – einer Vernunft, wie sie in ihrer optimistischen aufklärerischen Lesart (nicht als instrumentelle Vernunft) zu verstehen sei.

<sup>366</sup> ʿErāqī 1373: 87-89. Als unterstützende Belege führen die Autoren islamische Quellen an, welche zur Suche nach Wahrheit jenseits persönlicher Vorlieben und Gruppenzugehörigkeit und zu persönlicher Ehrlichkeit aufrufen. Als Beleg aus westlicher Sicht wird über die Schwierigkeit der Kontrolle der eigenen Einstellung zum Forschungsgegenstand bezeichnenderweise P. Berger zitiert, der sein eigenes Bekenntnis zur Religion deutlich macht.

<sup>367</sup> Im Persischen mit *harkas az šayṭān-e ḥod pīrūy mikonad* zitiert. Problematisch ist dabei, dass die ambivalente Natur des „Dämon“ (als ein evtl. zum guten leitendes Geistwesen?) in dem arabisch-persischen Wort *šayṭān* (Satan) völlig verloren gegangen ist und beim persischsprachigen Leser kaum ein Verständnis für das von Weber gemeinte Anliegen erzeugen dürfte. Vgl. Max Weber: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*. Tübingen 1994: 20-23.

<sup>368</sup> Im Persischen ein Wortspiel zwischen den beiden Ausdrücken *ḥodāvand-e raḥīm* und *šayṭān-e raḡīm*, deren Adjektive sich lediglich durch einen einzigen Punkt in arabischer Schrift unterscheiden.

<sup>369</sup> Pārsānyā 1378: 202. Auch Leo Strauss kommt zu einem ähnlichen Ergebnis: „*Ich behaupte, daß Webers These mit Notwendigkeit zum Nihilismus oder zu der Ansicht führt, daß die Vernunft außerstande ist, zwischen dem Bösen, Gemeinen oder Unsinnigen und deren Gegenteil zu entscheiden.*“ Strauss 1979: 76f.

Zum Dezisionismus schreibt Habermas: „*Eine verblende Philosophie der Geschichte ist aber nur die Kehrseite des erblindeten Dezisionismus – mit einer kontemplativ mißverstandenen Wertneutralität verträgt sich die bürokratisch verordnete Parteilichkeit nur zu gut.*“ Habermas 1979: 351.

Wahrer vernunftgemäßer Pluralismus könne nach ihm nur aus mit Weisheit verbundener Toleranz (*tasāmoh-e ḥakīmāne*) und einem die gemeinsamen Rechte aller Menschen legitimierenden Verständnis von Gottesdienst resultieren.

### 3.3. Mensch und Gesellschaft in der iranischen Islamisierungsliteratur

#### 3.3.1. Philosophie und Sufismus: Idealisierung des islamischen Menschenbildes

Ein großer Teil der iranischen Debatte zur Islamisierung der Sozialwissenschaften beschäftigt sich mit grundsätzlichen Fragen zur Stellung von Wissen und Wissenschaft im Verhältnis zu Religion, mit philosophischen und erkenntnistheoretischen Problemen, also mit Bereichen, die in der heutigen westlichen Soziologie vorausgesetzt werden und Spezialbereich weniger Wissenschaftstheoretiker sind. Dies verringert die konkreten Möglichkeiten für den Ausbau einer Islamischen Soziologie und gestaltet die Neuformulierung von Lehrplänen äußerst kompliziert. Nichtsdestoweniger liefern diese Themen Aufschluss über das Befinden bzw. Unbehagen, das in bestimmten Bereichen der islamischen Welt (und möglicherweise in anderen Indigenisierungsdiskursen) gegenüber den Grundsätzen westlicher Wissenschaft artikuliert wird.

Besonders gut lässt sich dies an der Behandlung des islamischen Menschenbildes darstellen – ein Thema, über das, zumindest auf einer hinlänglich abstrakten Ebene, genügend Übereinstimmung herrscht, um von einem verbindenden Element der Islamischen Soziologie sprechen zu können. <sup>370</sup>Ādel betont wie viele andere, dass jede Humanwissenschaft, die in einer bestimmten Kultur entwickelt werde, auf einem eigenen Menschenbild aufbauen müsse. Die Verbindung von Mensch und Wissenschaft über eine bestimmte Konstruktion von Sinnhaftigkeit werde nicht zuletzt durch das jeder Wissenschaft innewohnende Streben nach Verwirklichung des menschlichen Glücks deutlich. Die Vorstellung von Glück und Vervollkommenung jedoch sei kulturabhängig und werde in jeder Gesellschaft unterschiedlich formuliert.<sup>371</sup>

Genau die Kultur- und Gesellschaftsabhängigkeit ist es, die immer wieder im Paradigma der Islamisierung in den Vordergrund gerückt wird, da man auf diese

<sup>370</sup> Ġholām-Ālī Ādel, Direktor der *Akademie für Persische Literatur und Sprache*.

<sup>371</sup> Ādel 1378: 9f.

Weise hofft, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit abwehren zu können, wie er seit den frühen soziologischen Theorien zur Gesellschaftsevolution über die Säkularisierungsthese zu den Theorien der Moderne und Postmoderne direkt oder indirekt vertreten wird. Werden Gesellschaften als letztlich voneinander unabhängige und nicht weiter reduzierbare Sinngebilde verstanden, so fällt die Schlussfolgerung leichter, ihnen auch das Recht auf eigene Wissenschaften zur Suche nach ihrer jeweiligen Vervollkommnung zuzugestehen und die zwingenden Tatsachen der in der Weltgesellschaft geltenden soziologischen Gesetzmäßigkeiten als wirkungslos zu erklären.

In diesen Zusammenhang passt auch die Argumentation ʿĀdels, der jede Wissenschaft als von ihren eigenen Zielen bestimmt sieht, das Konzept einer rein auf Erkenntnisstreben basierenden Wissenschaft also negiert.<sup>372</sup> Wenn nicht die allgemein menschliche Neugier die Entwicklung des Wissens steuere, so könnten es nur aus den verschiedenen Menschenbildern resultierende Ziele sein, welche damit individuell für jede Gesellschaft zu fassen seien. Eben diese Menschenbilder entstünden in ihrer Vielfalt durch die jeweilige (Über-)Betonung menschlicher Dimensionen: neben dem „Menschen der Medizin“ (*ensān-e pezeškī*) und dem „Menschen der Physik“ gebe es auch innerhalb des Islams verschiedene Ausprägungen, z.B. das islamrechtliche Menschenbild (*ensān-e feqhī*), wo die Pflichterfüllung (*mokallaf, taklif*) des Menschen gegenüber dem Schöpfer im Vordergrund stehe. Bei einem solchen Menschenbild sei es nur folgerichtig, wenn Dimensionen des Menschseins, wie Fortschritt, Freiheit, Entwicklung, Wahlfreiheit und andere Ideale, sekundär würden.<sup>373</sup>

Da für ʿĀdel jede Anthropologie auch als „Fenster“ zur Enschlüsselung der ihr zugrundeliegenden Kultur und Zivilisation dient, hält er es für einen Widerspruch, „mit geschlossenen Augen“ aus fremden Humanwissenschaften zu zitieren und gleichzeitig am Islam festzuhalten. Dies begründet er für den europäischen Kontext mit dem Verlust der öffentlichen Deutungs- und Sinnstiftungskraft der Religion und ihrem Rückzug auf eingrenzbar kirchliche Kreise. Im Westen habe dies zum Ergebnis gehabt, dass die Aufgabe der Formulierung und Auslegung des Menschenbildes von der Offenbarung weg auf die Humanwissenschaften und teilweise auf die Philosophie übergegangen sei. Mittels des Menschenbildes

---

<sup>372</sup> ʿĀdel 1378: 9f.

<sup>373</sup> Vgl. Qoddūsī 1375: 31.

würden nicht nur eine Beschreibung des Menschen (*touṣīf*) geliefert, sondern gleichfalls seine Lebensaufgabe (*taklīf*) bestimmt, was sich in der Auffassung vom Menschen als materielles Lebewesen bündeln lasse.<sup>374</sup>

Für Ḥādel muss sich jedes islamische Menschenbild durch eine Beharrung auf der Einheit des menschlichen Wesens auszeichnen. Diese Einheit sei das Resultat seines nichtmateriellen Wesens und unvereinbar mit humanwissenschaftlichen Menschenbildern, welche eine analytische Zerlegung und Teilbarkeit (*tağziya*) des menschlichen Wesens implizierten. Der Versuch, das Wesen des Menschen zu zerlegen, stehe im Zusammenhang mit der Leugnung einer stabilen menschlichen Wirklichkeit: dieses nichtmaterielle Wesen in seiner Eigenschaft als göttliche Schöpfung (*ḥaqīqāt-e elāhī*, wörtl.: göttliche Wirklichkeit) erzeuge gerade die menschliche Einheit und sei die eigentliche Ursache für das Wertebewusstsein des Menschen. Von hier ausgehend gelangt Ḥādel zu der sehr gewagten Behauptung, dass in einer rein materiell-materialistisch gedachten Umgebung Werte sich überhaupt nicht entwickeln könnten. Wenn menschliches Handeln als lediglich durch (soziale) Institutionen und Faktoren der Außenwelt bestimmt gesehen würde, so leugne man in letzter Konsequenz die Essenz des Ichs. In Ḥādels Worten: *„Im materialistischen westlichen Denken ist der Mensch ein geometrischer Punkt (...) – ein Punkt in geometrischer Definition, der lediglich eine hypothetische Annahme (amr-e farzi) darstellt, ohne Länge, Tiefe und Breite.“* Egal ob man ökonomische, psychologische, geschichtliche oder herkunftsmäßige Faktoren in den Vordergrund stelle, es existiert nur mehr das Außen (*ʿālam-e bīrūn*), nicht das Innere (*ʿālam-e derūn*). Ausgeliefert an die Materie gleiche der Mensch einem „trockenen Blatt im Wind“.<sup>375</sup>

Ein weiteres häufig betontes Charakteristikum des religiösen Menschenbilds ist die Ausweitung der menschlichen Existenz in zeitlichen Kategorien. Gegen die kurze Zeitspanne des Lebens in der materiellen Wirklichkeit wird das Bild vom Menschen als Sämann gesetzt, dessen Handlungen bis ins Jenseits weiter wirken. Hierdurch entsteht ein anderes Bild von menschlichem Glück: Gottesdienerschaft als menschliche Vervollkommnung (*aʿlā darağāt-e kamāl*), als Aufstieg zu Gott, dem unbegrenzten Sein (*voğūdi bī nehāyat*)<sup>376</sup>. Dadurch bildeten sich neue

---

<sup>374</sup> Ḥādel 1378: 13-15.

<sup>375</sup> Ḥādel 1378: 25f, 33f.

<sup>376</sup> Qāneḥ 1379: 32.

Lebenshaltungen und Einstellungen – andere als durch die diesseitsbezogene Sichtweise („lebe so, als ob du morgen stirbst“), welche den Menschen veranlasst hätten, in Rastlosigkeit möglichst viel aus seiner kurzen Lebenszeit herauszuholen.<sup>377</sup>

Bei solchen Darstellungen eigentlich bekannter Charakteristika der monotheistischen Religionen und ihres Menschenbildes ist deutlich die Bemühung zu erkennen, die verschiedenen Menschenbilder als handlungsrelevant und nicht als statische Anschauung über abstrakte metaphysische Fragen hervorzuheben. Mit dem Fokus auf der Unvergleichbarkeit und Nichtparallelisierbarkeit der Menschenbilder kann somit in der Islamischen Soziologie leichter begründet werden, warum Religion öffentlich wirksam ist, warum sie ihre Anhänger zwangsläufig in allen Aspekten prägt und dies so bleiben sollte. Nur wenn das geglaubte Menschenbild auch ohne religionsrechtliche Vorschriften praktische Auswirkungen und Handlungsrelevanz gleichsam aus sich selbst produziert, kann die Bildung einer eigenen Wissenschaft, welche durch dieses Menschenbild inspiriert ist, als folgerichtig dargestellt werden.

Auffällig in der iranischen Islamisierungsliteratur ist die Wahl der Quellen, welche zur Unterstützung des eigenen Menschenbildes herangezogen werden. So beschränkt sich die erste vom *Büro zur Kooperation von Houza und Universität* herausgegebene Publikation „Geschichte der Soziologie“<sup>378</sup> nicht auf Belege aus dem Koran und den Aḥādīṭ, sondern zitiert auch aus dem Alten Testament. Häufig sind die Betonung der Gemeinsamkeiten der abrahamitischen Religionen (*adyān-e ebrāhīmī*) und viele Zitate aus der persischen Mystik. So wird in einem Atemzug mit der Darstellung der Stadthalterschaft Adams nach dem Koran Ḡalāloddīn Rūmī's Auffassung vom Menschen als Mikrokosmos im Makrokosmos genannt.<sup>379</sup> Neben der Ausweitung der Belege vom Islam auf andere monotheistische Religionen wird auch innerhalb des (schiitischen) Islams eine breite Sichtweise angestrebt, explizit als Verbindung der drei Dimensionen Theologie, Philosophie

---

<sup>377</sup> Ḳādel 1378: 15-17.

<sup>378</sup> *Darāmadī be ḡāme'e-šenāsi-ye eslāmī: Tārīḫe-ye ḡāme'e-šenāsi* (Sarvestānī 1373).

<sup>379</sup> Nach dem Maṭnawī: *Pas be sūrat-e 'ālam-e ašḡar tō'ī / pas be ma'nā-ye 'ālam-e akbar tō'ī* („Der Form nach bist du ein Mikrokosmos / der Bedeutung nach ein Makrokosmos“). Sarvestānī 1373: 143.

(in ihrer traditionellen islamischen Variante) und Mystik (*se didgāh-e kalāmī, falsafī va ʿerfānī*).

Ähnlich wohlgesonnen zeigt sich auch Qoddūsī<sup>380</sup> gegenüber einer Verbindung der islamrechtlichen Auffassung vom Menschen (*ensān-e feqhī*) mit dem Bild des Menschen der persischen mystischen Dichtung, das er mit den Worten „[der Mensch als] Welle, deren Stillstand Verebben bedeutet“ zusammenfasst.<sup>381</sup>

Gleichwohl finden sich auch Versuche, zur Formulierung eines die sozialwissenschaftlichen Kategorien überwindenden Menschenbildes, unter oberflächlicher Übernahme moderner Konzepte, zu gelangen. Maḥmūd Raḡabī, ein Gelehrter im Rang eines Ḥoḡḡat ol-Eslām, stützt sich dabei auf den Begriff der Entfremdung (*az ḥodbīgānegī*), den er indirekt aus koranischen Themen ableiten will: falscher Vorrang des Materiellen vor geistigen Werten, Ziellosigkeit, Resignation, Vernachlässigung der Dimensionen von Ratio und Herz, Störung des geistigen Gleichgewichts sind für ihn allesamt Ergebnisse der Abwendung von der koranischen Auffassung menschlicher Bestimmung.<sup>382</sup>

Auch am Beispiel Āyatollāh Beheštī<sup>383</sup>, der zu den Vordenkern der islamischen Revolution und den frühen Machthabern aus dem orthodoxen Lager der Gelehrten zählte und sich um eine Artikulierung und Aufarbeitung religiöser Themen in zeitgenössischer von Philosophie und westlicher Geistesgeschichte geprägter Sprache bemühte, lässt sich gut zeigen, wie eine wahllose Übernahme westlicher Denkmuster letztlich das eigene Anliegen der Islamisierung überflüssig macht. So schreibt er:

Der Mensch aus der Perspektive von Koran und Islam ist ein unablässig sich selbst erkennendes und sich selbst schaffendes Sein/Werden<sup>384</sup>, das mit seiner natürlichen und sozialen Umgebung in einem Interaktionsverhältnis steht: er wird von seiner natürlichen Umgebung beeinflusst, ebenso wie er diese selbst, entsprechend seinen Bedürfnissen und eigenen Wünschen, verändert und schafft (...).<sup>385</sup>

Gerade wegen des allgemeinen Inhalts mag diese Darstellung des Menschen zwar dem Koran nicht ausdrücklich widersprechen, es handelt sich aber auch kaum um

<sup>380</sup> Moḥammad Ḥosayn Qoddūsī, Mitarbeiter des *Büros zur Kooperation von Houza und Universität*.

<sup>381</sup> *Mouḡī-st ke ārāmeš-e ū ʿadam-e ū-st*. Qoddūsī 1375: 31.

<sup>382</sup> Raḡabī 1376: 50-54.

<sup>383</sup> Āyatollāh Sayyed Moḥammad Ḥosaynī Beheštī, geb. 1929. Nach der Revolution Vorsitzender der von ihm mitbegründeten *Islamischen Republikanischen Partei*, Oberster Richter und maßgeblich an der Ausarbeitung der Verfassung beteiligt. Starb 1981 bei einem Anschlag.

<sup>384</sup> *Yek šodan-e mostamerr-e ḥodāgāh va ḥodsāz*.

<sup>385</sup> Beheštī 1378: 69.

eine direkte Ableitung aus diesem. Koranische Begriffe tauchen in ihr nicht auf, der Akzent wird auf westliche Konzepte gelegt, die das Individuum und seine Konstruktionsleistung in den Vordergrund stellen.

### 3.3.2. Menschliches Handeln gegen soziologischen Determinismus

Eng verbunden mit dem Menschenbild ist die Frage nach der Freiheit des menschlichen Handelns. Die Diskussion hierüber nimmt in den meisten iranischen Abhandlungen breiten Raum ein und liefert einen der offensichtlichsten Belege für die Wirkung der schiitischen Theologie auf die dortige Islamisierung. Im Unterschied zu den sunnitischen Islamisierungsvertretern in anderen Ländern wird in der Schia der menschlichen Willensfreiheit deutlich der Vorrang vor dem Glaube an die Prädestination zugestanden. Dies hängt mit der traditionell engen Beziehung von Schia und Mu‘tazila und der positiven Rezeption der klassisch geprägten Philosophie zusammen, die in der Schia und im Iran auch nach dem Verfall des philosophischen Denkens in der sunnitischen Welt weiter gepflegt wurde. In der sunnitischen Islamisierungsliteratur, z.B. aus dem Umfeld der IIUM in Kuala Lumpur, wird der Philosophie kaum eine eigenständige Rolle zugestanden und der Akzent eher auf die Wiederbelebung des klassischen religiösen Rechts (*feqh*) gelegt.

Für ‘Ādel resultiert die menschliche Freiheit aus der göttlichen Wirklichkeit des Menschen (*ḥaqīqat-e elāhī-ye ensān*) und steht damit einem westlichen materialistisch begründeten Determinismus entgegen.<sup>386</sup> Roušan wendet sich entsprechend gegen soziologistische Theorien, welche das Milieu des Individuums als das einzig Prägende überzeichnen und kritisiert dabei die Abschaffung von Verantwortung, Belohnung und Strafe. Sozialpsychologische und soziologische Faktoren mögen für menschliches Handeln eine Rolle spielen (und könnten zur Verbrechensprävention nutzbar gemacht werden), trotzdem seien alle (negativen) Einflussfaktoren durch die göttliche Kraft von Ermahnung und Selbstdisziplin auszuschalten.<sup>387</sup>

---

<sup>386</sup> ‘Ādel 1378: 24.

<sup>387</sup> Roušan 1381: 97.

Dehābādī<sup>388</sup> sieht im Zusammenhang mit der Vertreibung des Menschen aus dem Zentrum der Schöpfung eine durch die Sozialwissenschaften geförderte Degradierung. Dem Menschen, der als von Kultur und Gesellschaft determiniertes Wesen (*maqhūr-e farhang va ġāme<sup>c</sup>e*) definiert wird, wird der freie Wille abgesprochen. Auch wenn er augenscheinlich handele, so hätten äußere Umstände bereits seine Wahl festgelegt. Eine solche außenorientierte und prädestinierende Sicht des Menschen (*qasr-zade, bīrūn-garā*), durch welche die ältere Charakter- und innenorientierte (*tab<sup>c</sup>-zade, derūn-garā*) Sicht abgelöst worden sei, habe zwar viel zur Erkenntnis der objektiven Faktoren des individuellen und kollektiven Lebens beigetragen, letztlich jedoch die persönliche Freiheit und die unmittelbare Wahlmöglichkeit des Menschen geopfert, um ihn in neue Ketten der Gefangenschaft zu legen.<sup>389</sup>

Entsprechend werden organizistische Gesellschaftsvorstellungen zurückgewiesen – dies, obwohl die Metapher des Organismus ihre Tradition im klassischen islamischen Geschichtsdenken hat. Für Qāne<sup>c</sup> erinnern sie jedoch zu sehr an deterministische Modelle des 19. Jhs.; die Gesellschaft sei keine Pflanze, die zwangsläufig wachse und verblühe, sondern ihr Aufstieg und Fall seien an die Erfüllung der göttlichen Vorschriften gebunden.<sup>390</sup>

Nach Yazdī basiert jede Religion, im Grunde jede moralische und rechtliche Ordnung, letztendlich auf einer Anerkennung der menschlichen Freiheit und der Überwindung gesellschaftsdeterminierender Vorstellungen. Dies mache die Bemühungen um eine Prognostizierbarkeit sozialer Entwicklungen – im Gegensatz zur Welt der physikalischen Objekte – unmöglich. Gleichzeitig schließe dies Theorien einer unilinearen Höherentwicklung, den Glauben an eine inhärente Tendenz zum Fortschritt (abgesehen vom individuellen moralischen Fortschritt als Annäherung an Gott) und Evolutionstheorien aus.<sup>391</sup>

Das Vorgehen Yazdīs, der seit den 1980er Jahren eine wissenschaftliche Fundierung der Staatsideologie anstrebt und zu den einflussreichsten Gelehrten im Iran zählt, welche Regimetreue mit wissenschaftlicher Tätigkeit verbinden, ist in sich schlüssig. Als Anhänger einer Revolution, die sich vor allem in den ersten

---

<sup>388</sup> Moḥammad <sup>c</sup>Alī Dehābādī, Mitarbeiter an der Abteilung für Erziehung am *Forschungsinstitut Houza und Universität*.

<sup>389</sup> Dehābādī 1375: 86.

<sup>390</sup> Qāne<sup>c</sup> 1379: 34. Zu organizistischen Vorstellungen: Baumgartner 1977: 25ff.

<sup>391</sup> Yazdī 1380: 159f., 166f., 183.

Jahren als Träger einer geschichtlich einzigartigen Bewegung – des direkten Anschlusses an das frühe Imamat der Schia – verstand, kann er in Theorien globaler Entwicklung mit deterministischem Charakter nur Versuche erkennen, den Willen der Revolution zu brechen. Für die Aufrechterhaltung einer – vor allem seit Mitte der 1990er Jahre durch zivilgesellschaftliche Ansätze bedrohten – quasi eschatologisch gedachten Ordnung, erscheint jegliche Soziologie makrosoziologischer Ausrichtung und jede Suche nach kulturell unabhängigen Tendenzen, die aus dem Inneren der Gesellschaft entstehen, als ernstzunehmender Konkurrent.

Der Gegenbegriff zu Freiheit, den Yazdī hauptsächlich für gesellschaftlichen Verfall verantwortlich macht, ist „Nachahmung“ (*taqlīd*). Um zu zeigen, dass nach dem Koran auch unter widrigsten Umständen sozialen Drucks menschliche Willensfreiheit siegen könne, zitiert er als Belege die Ereignisse um Pharao und dessen gläubige Frau, die Zauberer, welche sich unter Einsatz ihres Lebens von ihm abwandten, die Geschichte der Jünglinge der Höhle (Sure 18) und überhaupt das Auftreten von Propheten inmitten von Gesellschaften, aus deren Grundkonsens die prophetischen Lehren nicht ableitbar seien.<sup>392</sup> Nachahmung versteht Yazdī weder als blinde Konformität mit der sozialen Umgebung noch als unbewusstes instinkthafte Verhalten (*ġarīzeyī na āgāhāne*), sondern als zielgerichtetes und bewusstes Handeln (*raftārī ast āgāhāne va hadafdār*).<sup>393</sup> Nicht vergessen werden darf, dass Nachahmung (*taqlīd*) ein konstituierender Begriff des zwölfschiitischen Rechts darstellt, und dass der einzelne theologisch nicht gebildete Schiit sich aus einer begrenzten Anzahl anerkannter und zeitgenössischer Gelehrter seinen persönlichen Marġa<sup>c</sup>-e Taqlīd (Autorität der Nachahmung) zu wählen hat.

Falsche Formen von Nachahmung entstehen für Yazdī durch eigene Schwäche, falsche Abhängigkeiten, das Geblendetsein durch Mehrheitsentscheidungen und weltliche Vorteile, wozu er das im Koran oft erwähnte „Nachfolgen der Väter“ zählt. Tiefere Ursachen dafür seien entweder a) falschgesetzte Ziele, b) falsche Autoritäten für richtige Ziele oder c) wahre Autoritäten, denen man im falschen Zuständigkeitsbereich (z.B. Physiker, der über Politik interviewt wird) folgt. Nur

---

<sup>392</sup> c̄Ādel 1378: 28. Für den umgekehrten Fall zitieren andere Autoren auch das Beispiel der ungläubigen Familienangehörigen des Propheten Noah.

<sup>393</sup> Yazdī 1380: 212.

folgerichtig ist, dass Yazdī in der Gelehrtentradition verwurzelt den Akzent auf Werteerziehung legt. Das gesellschaftliche Problem der falschen Nachahmung ist für ihn nur zu lösen durch erzieherische Förderung der eigenen Urteilskraft und des eigenen Denkens (*qodrat-e tafakkor, ta' aqqol, ta' ammol*). Erziehungsideal sei das Individuum, das persönliche Vervollkommnung nicht in Wohlstand und Vermögen, Wissen, Kunst oder in verschiedenen Spielarten sozialer Macht (*qodrat-e eġtemā'i*) erblickt und das deswegen für sein eigenes Handeln keine Autorität akzeptiert, die sich lediglich in den genannten Bereichen hervorgetan hat.<sup>394</sup>

Yazdīs in der Islamisierungsliteratur häufig zitiertes und populäres Werk *Gesellschaft und Geschichte aus koranischer Perspektive* (H. Sh. 1380) zeigt an dieser Stelle gut, wie trotz eines fundierten Umgangs mit der westlichen Soziologietradition und einer breiten thematischen Verbindung islamischer Quellentexte mit wissenschaftlichen Theorien keine eigentliche Synthese entwickelt wird. An der Betonung des erzieherischen Potentials und der Betonung der Freiheit und einer Vernachlässigung sozialstruktureller Komponenten und der Mobilisierbarkeit sozialer Institutionen wird deutlich, dass zumindest in dieser Frage der Bereich des traditionellen (vorsoziologischen) sozialen Denkens prinzipiell nicht verlassen wurde. Um Soziologie im allgemeinsten Sinne zu betreiben, wären hier Vorschläge zur Verbesserung materieller Lebensbedingungen und der Schichtungsstruktur der Gesellschaft zu erwarten, bzw. die Bemühung um eine Verhältnisbestimmung sozialstruktureller Dimensionen zur Wirkung individueller Dimensionen moralischer Erziehung.

Dieses Missverhältnis zum Anspruch, eine islamische Soziologie zu formulieren, zeigt sich in vielen Publikationen, es entsteht aber der Eindruck, dass dies nicht so sehr auf Desinteresse oder eine gleichgültige Haltung vor sozialen Kräften zurückzuführen ist. Für Sarvestānī sind sich die monotheistischen Religionen wohl über die Wirkkräfte von Kultur und Gesellschaft klar, setzten aber bewusst die Kraft des sich wehrenden Individuums dagegen.<sup>395</sup>

---

<sup>394</sup> Yazdī 1380: 220-224.

<sup>395</sup> Sarvestānī 1373: 121f. 131; unter Verweis auf Koran 2: 170, wo sich die Gegner der Prophetenbotschaft auf die Sitten ihrer Vorfäter berufen. Für Sarvestānī stellt der Ausdruck „Vorfäter“ eine Sammelbegriff für kulturelle Überlieferung und eine überkommene soziale Ordnung dar (*farhang-e gozaštegān va nezām-e eġtemā'i*).

Gesellschaftliche Ordnung wird in dieser Lesart als in erster Linie von Individuen vorgenommene Konstruktionsleistung verstanden, die sich durch ihr stets nur teilweise vorhandenes und durch persönliche Interpretation gefärbtes Alltagswissen an das Handeln im sozialen Kontext machen und damit die Gesellschaft laufend neu schaffen und verändert tradieren. Für Sarvestānī steht also nicht so sehr die empirische Wirkung der sozialen Umgebung im Vordergrund, nicht Nachweis, Zurückverfolgung, Dokumentieren und Bewusstmachen dieses Einflusses, sondern bereits der nächste Schritt: Wie kann der Einfluss der Umgebung im Lichte der eigenen Werte gebrochen werden. Dieser negative Blick auf tradierte soziale Ordnungen mag durch das koranische Bild des Prophetentums beeinflusst sein, das die Auseinandersetzung um die wahre Religion fast durchwegs als Kampf einer von einem Gottesgesandten geführten Minderheit gegen die bewahrenden Kräfte der eigenen Gesellschaft darstellt.

Die Idealisierung der persönlichen Freiheit zeigt sich auch an der Behandlung eines klassischen soziologischen Themas: den Einflüssen von Migration. Für ʿĀdel mag ein Soziologe die Zunahme von Prostitution im Zusammenhang mit Migrationsbewegungen feststellen. Eine klassische „soziologische Tatsache“ ließe sich damit jedoch nicht begründen. Auch die schwächer formulierte These einer (insgesamt wiederum zwingenden) statistischen Korrelation der zwei Variablen Migration / Prostitution, die keinen Schluss auf das Verhalten eines Individuums zulasse, lässt ʿĀdel nicht gelten. Letzten Endes sei es die moralische und spirituelle Stabilität der Beteiligten in einer spezifischen Gesellschaft, welche den statistischen Wert der Prostitution bestimme und nicht die Determinationskraft einer sozialen Tatsache. Islamischerseits seien es immer die gottbestimmte Persönlichkeit<sup>396</sup> und insbesondere Gottesfurcht (*taqwā*), die jedes negative soziologische Gesetz ungültig machten.<sup>397</sup>

---

<sup>396</sup> *Hīstan-e elāhī*, etwa: „das göttliche Selbst“.

<sup>397</sup> ʿĀdel 1378: 27-30.

### 3.3.3. Die Dekonstruktion des soziologischen Gesellschaftsbegriffs

Entsprechend dem überwiegend herausgehobenen Postulat der menschlichen Freiheit dürfte es eigentlich wenige Stimmen geben, welche Gesellschaft im Sinne einer Tatsache eigenen Rechts (*sui-generis*) beschreiben. Wo immer sich trotzdem Autoren auf diese Sichtweise einlassen, entsteht der Eindruck, der eigentliche Hintergrund dieses Gesellschaftsbildes sei nicht richtig eingeordnet worden und es werde lediglich der Versuch gemacht, islamische Lehren oberflächlich mit bekannten Makrosoziologien in Einklang zu bringen: So muss nach einer Publikation zum Thema Islam und Entwicklung korangemäß der Gesellschaft Eigenständigkeit (*ḥaqīqat va vāqeʿīyatī enkār nā-paḍīr*) zugesprochen werden; jedes Volk (*umam*) besitze wie ein Individuum eine eigene Persönlichkeit (*šahṣīyat*) und damit ein mehr oder weniger langes Leben, sowie Sterben und einen Geist (*rūh*). Eben um dieser Gesellschaft Struktur (*naẓm*) zu geben, sei der Islam gekommen. So wie Erziehung (*tarbīyat*) für das Individuum wirke Politik für die Gesellschaft.<sup>398</sup>

Auch die wichtige Publikation *Geschichte der Soziologie* beginnt ihre Einleitung mit der kategorischen Aussage, die Propheten seien es gewesen, welche zum ersten Mal „Gesellschaft und die gesellschaftliche Dimension des Menschen als selbstständige Phänomene“ aufgegriffen hätten. Als Beleg wird der Koran zitiert, wo die Menschen aufgerufen werden, sich ein warnendes Beispiel an den früheren Völkern zu nehmen (3: 137f.).<sup>399</sup>

Solche eher auf flüchtigen Ähnlichkeiten beruhenden Parallelisierungen von islamischen Texten und westlicher Sozialwissenschaft scheinen besonders in der Anfangszeit der Islamisierungsbestrebungen verbreitet gewesen zu sein. Offensichtlich sollte der Boden für eine rasche Akzeptanz soziologischen Denkens durch eine großzügige Auslegung des religiösen Erbes bereitet werden.

Indirekt taucht der an die Zeit der frühen Nationalstaaten erinnernde Gesellschaftsbegriff und die Vorstellung einer nicht mehr weiter hinterfragbaren Kultur in dem häufig eingesetzten Argument auf, jede Gesellschaft dürfe das für ihr eigenes Überleben und ihre Entwicklung nötige Wissen selbst – quasi eklektisch – zusammenstellen. Maßstab ist hier die eigene iranische Gesellschaft

---

<sup>398</sup> Ġafūrī 1382: 36.

<sup>399</sup> Sarvestānī 1373: 15.

und nicht die oft als übergesellschaftlich beschworene Dimension der Islamischen Revolution und des Kampfes für Gerechtigkeit. Żamīrī schreibt: „*In einem Land, wo Religion die ganze Gesellschaft durchdringt, dürfen keine aus säkularem Denken entstandenen Wissenschaften gelehrt werden, welche mit der vorherrschenden Kultur unvereinbar sind.*“<sup>400</sup>

Zu einem stärker die moralische Komponente der Religion einbeziehenden Urteil versucht Sarvestānī zu gelangen. Für ihn lehren die monotheistischen Religionen nicht prinzipiell ein statisches Gesellschaftsbild. In ihnen verbinde sich die Vorstellung von Gesellschaft als etwas Zerbrechlichem (*šekanandegī*) und etwas fest Strukturiertem (*sāhtārī*), was sich am Handeln Gottes gegen Völker, die sich in falsche Vorstellungen und Unglauben verrannt hätten und an der göttlichen Unterstützung für zerbrechliche Strukturen auf dem Weg der Wahrheit manifestiere.<sup>401</sup>

Für Lārīgānī ist die ganze Diskussion um den ontologischen Primat (*ašālat*) von Gesellschaft oder Individuum nicht lösbar. In Anlehnung an Weber können für ihn nur das sinnhafte soziale Handeln (*amal-e eġtemā'ī*) und seine Motivanalyse im Vordergrund stehen. Eine Soziologie sei aber nicht auf den Begriff der Gesellschaft zu gründen, da dieser kein eigenständiges Handeln zuzuschreiben sei. Aus der positivistischen Konzentration auf die äußeren Erscheinungen (als die eigentliche Natur des Handelns) sei auch der Irrweg erwachsen, Gesetzmäßigkeiten quasi in Nachahmung der Newtonschen Physik für die Entwicklung der Geschichte verantwortlich machen zu wollen.<sup>402</sup>

Mit der zunehmenden Verbreitung soziologischer Einführungsliteratur im Iran im Zuge einer regen Übersetzungstätigkeit melden sich jedoch in den jüngeren Publikationen Autoren zu Wort, die eine apologetische Vereinnahmung der Soziologie für den Islam und eine unhinterfragte Rezeption westlicher Gedanken zu überwinden suchen und, vor einer Soziologisierung des Islams warnend, die Unterschiede des islamischen und soziologischen Gesellschaftsbegriffs herauszuarbeiten bemüht sind.

Eine Aufarbeitung dieses Begriffs nimmt breiten Raum in Yazdīs *Gesellschaft und Geschichte aus koranischer Perspektive* ein. Er macht sich explizit stark für

---

<sup>400</sup> Żamīrī 1380: 55.

<sup>401</sup> Sarvestānī 1373: 132.

<sup>402</sup> Lārīgānī 1374: 6-9, 10.

eine Widerlegung des ontologischen Vorrangs von Gesellschaft (*ḡāme<sup>ʿ</sup>e-garāyī*) und des Soziologismus (*aṣālat-e ḡāme<sup>ʿ</sup>e-šenāsī*) „sowohl aus koranischen als auch rationalen (*ʿaqlī*) Gründen“.<sup>403</sup> Dieses für die Soziologiekonstitution tragende Thema soll im Folgenden ausführlicher behandelt werden.

Ähnlich wie bei anderen islamischen Soziologen sind es vor allem die Klassiker Comte und Durkheim, mit denen sich Yazdī auseinandersetzt. An beiden lasse sich verfolgen, wie sich Soziologie (*ḡāme<sup>ʿ</sup>e-šenāsī*) zu Soziologismus (*ḡāme<sup>ʿ</sup>e-garāyī*) und letztendlich zu Soziolatrie (*ḡāme<sup>ʿ</sup>e-sālārī*) entwickelt habe, letzteres besonders deutlich, wenn es um die durkheimsche Gleichsetzung bzw. Substituierung des Glaubens an Gott durch die zentrale Macht der das Individuum schaffenden „Gesellschaft“ geht. Weitere von ihm als „Befürworter einer ontologischen Sichtweise auf Vergesellschaftung“ (*ṭarafdārān-e hastī-šenāsī-ye eḡtemā<sup>ʿ</sup>*) bezeichnete Vorläufer des Soziologismus sind neben Comte (Gesellschaft als einziges großes Wesen), Hegel (Das Wahre ist das Ganze), die Völkerpsychologie und ihre Rede vom Volksgeist sowie die Kulturphilosophie Spenglers (Geschlossenheit jeder Kultur).<sup>404</sup>

Hinter dem Gesellschaftsbegriff der Makrosoziologien glaubt Yazdī eine Fehlvorstellung ausmachen zu können, welche durch eine oberflächliche Gleichsetzung von „Einheit“ (*vaḥdat*) im Sinne gruppenorientierten menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens mit einer ontologischen „Einheit“ im Sinne der religioid gefassten durkheimschen „Gesellschaft“ zustande gekommen sei. Ein Zusammensein von Individuen schaffe noch kein wirkliches „Einssein“, da lediglich die Wirkungen ihrer Interaktionen vereint seien.<sup>405</sup> Während Gegenstände nur imaginäre Synthesen aus Einzelementen (*tarkīb-e e<sup>ʿ</sup>tebārī*) darstellten, zeichneten sich menschliche Individuen durch eine tatsächliche innere Einheit (*tarkīb-e ḥaqīqī*) aus – bedingt durch die nicht weiter reduzierbare menschliche Seele (*nafs*).<sup>406</sup>

<sup>403</sup> Yazdī 1380: 73.

<sup>404</sup> Yazdī 1380: 47-50, 72.

<sup>405</sup> Entsprechend werde in der Alltagssprache fälschlicherweise aus der begrifflichen Einheit einer Überzeugung eine Personifizierung (*vaḥdat-e šaḥṣī*) konstruiert. Im Gespräch über die Tat von mehreren Tapferen entstehe leicht die Rede vom „Geist der Tapferkeit und des Heldenmuts“ der im Inneren der Gruppe wehe. Yazdī 1380: 74.

<sup>406</sup> Yazdī 1380: 32f, 35f. Ähnlich erklärt er an anderer Stelle, dass der menschliche Geist (*rūḥ*) in seiner „Einheit“ auf alle Körperteile des Menschen wirke und ihn so von einer angenommenen/vorgestellten Synthese (*vaḥdat-e e<sup>ʿ</sup>tebārī*) zu einer tatsächlichen Synthese (*vaḥdat-e ḥaqīqī*) werden lässt. Ebd. 91.

Yazdī bezweckt mit dieser philosophischen Begriffsbildung eine Warnung vor der Vergegenständlichung sozialer Tatsachen<sup>407</sup> (welche durch bewusstes Handeln von Individuen zustande gekommen sind) in organizistischen Gesellschaftsmodellen, der er durch Rettung der menschlichen Würde und der Einzigartigkeit des Menschen entgegenzutreten will. Das Zusammenwirken von Individuen und die sich gegenseitig verstärkenden Wirkungen produziere noch lange keine (mit dem menschlichen Organismus vergleichbare) „reale Synthese und Einssein“ (*tarkīb va vaḥdat-e ḥaqīqī*). Damit könne es keinen „Geist der Gesellschaft“ geben, der wie eine Persönlichkeit seine Einzelteile bestimme, forme und regiere.<sup>408</sup> Das gleiche gelte für andere fälschlich als real (*ḥaqīqī*) verstandene Klassifizierungsbegriffe, wie Staat, Nation (*millat*), Familie, Gruppe (*gorūh*), Schicht (*tabaqe*) und Masse (*tūde*), da die oberste Grenze sinnvollen Handelns auf der des Individuums anzusiedeln sei.<sup>409</sup>

Gegen diesen sui-generis-Charakter wird die Tatsache angeführt, dass es keinen gesellschaftlichen Zwang gebe, gegen den das Individuum sich nicht wehren könne. Die auf dieses (zuweilen fast übermächtig) einwirkenden Kräfte seien nicht aus einem „ominösen Wesen (*mouğūd-e hayūlā*) namens Gesellschaft“ herzuleiten, sondern stets auf die Ansichten, Gefühle und Neigungen von Einzelnen zurückzuführen, auch wenn diese bisweilen die Mehrheit ausmachen.<sup>410</sup>

Die Auswirkungen seiner These, dass die Gesellschaft keine Realität sui generis (*voğūd-e ḥaqīqī*) und keine von ihren einzelnen Mitgliedern unabhängige Persönlichkeit besitze, sind weitreichend: Wenn die Gesellschaft als falsche Abstraktion kein Recht in sich birgt, so kann man der Gesellschaft keine Interessen zuschreiben. Was allgemeinsprachlich dafür geltend gemacht würde, sei der einfache Fehlschluss von den Interessen der Mehrheit der Individuen auf einen fiktiven Begriff. Damit dürfe auch nicht von Interessenkonflikten zwischen den Rechten des Individuums und der Gesellschaft gesprochen werden, da es sich

---

<sup>407</sup> Sitten, Gebräuche und Normen sind für ihn keine zwingenden, außerhalb des Individuums zu suchenden sozialen Tatsachen, da das Wissen um sie stets nur in den Köpfen mancher (bisweilen durchaus auch vieler) der Großgruppe realisiert sei. Yazdī 1380: 75f.

<sup>408</sup> In Kontrast dazu sei eine Uhr als sinnvolle Synthese von unabhängigen Bestandteilen zu betrachten, der Mensch jedoch könne nicht auf eine Ansammlung von Organen reduziert werden. Ebd. 38.

<sup>409</sup> Yazdī 1380: 40, 58.

<sup>410</sup> Yazdī 1380: 45, 77ff.

letztlich nur um Auseinandersetzungen wechselnder Konstellationen von Mehrheiten und Minderheiten handele.<sup>411</sup>

Hinter Yazdīs Bestreben der Reduzierung des Gesellschaftsbegriffs auf Gruppenkonstellationen darf die Bemühung eines traditionell gebildeten schiitischen Rechtsgelehrten vermutet werden, den Anspruch der religiösen Ethik und damit der islamrechtlich gültigen Einordnung und Bewertung der individuellen Handlung gegen die Vorstellung einer autonom handelnden und sich damit den moralischen Kategorien entziehenden, quasi geheiligten Gesellschaftsabstraktion aufrechtzuerhalten. Gesellschaft als Aggregat von Individuen und auch von Gruppen bietet der iranischen Staatsideologie eher die Möglichkeit, individuelles Handeln auf dem Boden einer fest formulierten Rechtslehre kritisierbar zu machen. Damit sollen allgemeinsprachlich formulierte Ansprüche („die Gesellschaft heute will mehr Freiheit“, „wir leben im Zeitalter der Globalisierung“, „aus sich heraus entwickelt der Iran eine Zivilgesellschaft“) leichter als falsche Vergegenständlichung und letztlich als Interessenverschleierung zurückgewiesen werden.

In diesem Zusammenhang wendet sich Yazdī ausdrücklich gegen Versuche, den Koran zur Beglaubigung des kritisierten Gesellschaftsbegriffs einzusetzen und unterzieht die in Frage kommenden koranischen Begriffe für größere Sozialformen einer Analyse. Von den Begriffen *nās/unās* (Menschen), *qarya* (Ansiedlung, Stadt), *qaum* und *umma* (Volk, Nation) im Koran könne trotz oberflächlicher sprachlicher Assoziationen kein einziger zur Begründung einer ontologischen Einheit von Gesellschaft dienen – selbst *qarya* nicht, das am ehesten eine funktionale (nicht wörtliche) Entsprechung zu dem im heutigen Persisch gängigen Begriff der Gesellschaft (*ḡāmeʿe*) darstelle. *Umma* könne z.B. in koranischer Bedeutung für jegliche Großgruppe mit unterschiedlich konstruierten gemeinsamen Merkmalen verwendet werden, dürfe jedoch nicht als objektiver Sachverhalt außerhalb der Wahrnehmung (durkheimsche soziale Tatsache), sondern nur als relatives Konstrukt verstanden werden. Dies impliziere, dass ein Individuum aus verschiedener Perspektive betrachtet z.B. zu unterschiedlichen *ummas* gehören könne.<sup>412</sup>

---

<sup>411</sup> Yazdī 1380: 42, 54.

<sup>412</sup> Yazdī 1380: 84-93. Begründend zitiert Yazdī dabei die Tatsache, dass im Koran (3: 113) die auf dem rechten Weg verbliebenen Christen wegen dieser Kennzeichen als *umma* bezeichnet

Die Vertreter einer soziologistischen Lesung des Korans stellen dem die Tatsache entgegen, dass bei dem im Koran häufigen Thema des Schicksals früherer Völker, auf den ersten Blick das Vergehen Einzelner zur Vernichtung eines ganzen Volkes geführt habe.<sup>413</sup> Yazdī meint, hier stets eine Form der Mitschuld erkennen zu können, welche sich nicht als bloßes Gefühl, als im islamischen Recht sündlos geltender Vorsatz ohne Ausführung äußere, sondern als eine Haltung, welche andere Individuen beeinflussend den Boden und das soziale Klima für ein Verbrechen bereite. Sei eine solche allgemeine Akzeptanz erst einmal erreicht, so machten sich alle Mitglieder der Vergemeinschaftung (über eine bloße stillschweigende Billigung hinaus) schuldig, wenn auch nur ein einziger letzten Endes zur Tat schreiten sollte. Ergänzend meint Yazdī, könne die Schuld der Gruppe auch in unterlassenem Einschreiten (*tark an-nahy*) gesehen werden.<sup>414</sup>

Auch den Einwand, der Koran erkenne mit dem Tadel der medinensischen Juden für die von ihren Vorfahren unter den Kindern Israels verübten Verbrechen einen angeblichen sich zeitlos in allen Individuen verkörpernden Volksgeist an, weist Yazdī mit den Belegen für die individuelle Schuldzuweisung aus dem Koran zurück. Vielmehr würden im Koran an diesen Stellen Gruppenzugehörigkeit und ein falscher Nationalstolz getadelt, welcher die Heldentaten der Vorväter heraushebe, ihre schlechten Seiten aber übersehe. Ähnlich habe man mit dem Hadith „*Die Gläubigen sind in ihrer Zuneigung untereinander wie ein Körper: wenn ein Glied von ihm leidet, so reagieren die anderen Teile mit Fieber und Schlaflosigkeit*“ umzugehen: als Metapher für die Stärkung des Zusammenhalts, nicht als Beleg für einen in den Individuen quasi inkarnierten Geist der Gesellschaft.<sup>415</sup>

---

werden, obwohl diese nirgends als Gruppe in Erscheinung träten. Gegen die Vergegenständlichung von *umma* als einheitlichen Organismus spräche auch die koranische Verwendung der Plural-Endung am Verb: z.B. *ummatun yahdūna* (7: 159).

<sup>413</sup> Aufschlussreich ist das Beispiel der zum Volke der Tamūd als göttliches Zeichen entsandten Kamelstute (91. Sure u.a.), welche von einer einzigen Person getötet wurde, worauf das gesamte Volk ausgelöscht wurde. Yazdī zitiert hierzu einen Beleg aus der in der Schia autoritativen Sammlung von Aussprüchen Imam Alis, der *Nahğ al-Balāğā*: „Wahrlich Einverständnis (*riḍā*) und Zorn bringen die Menschen zusammen. Es war zwar nur einer, der die Kamelstute tötete, doch Gott traf sie alle zusammen mit seiner Strafe, wie sie zuvor im Einverständnis zusammen gehalten hatten (*fa-ammahum Allāhu bi l-ʿaḍāb lammā ʿammūhū bi r-riḍā [...] fa qāla subḥānahū: fa ʿaḡarūhā fa aṣbahū nādīmīn*). Yazdī 1380: 98.

Zur islamrechtlichen Diskussion, dass Gefühle nur dann als Sünde zu werten seien, wenn sie über eine vorübergehende Empfindung hinaus im Bewusstsein fortgeführt und damit handlungsrelevant werden: Yazdī 1380: 104.

<sup>414</sup> Yazdī 1380: 98f, 103.

<sup>415</sup> Yazdī 1380: 106-09.

Was kann Gesellschaft<sup>416</sup> nach einer Dekonstruktion des kritisierten Gesellschaftsbegriffs nach Yazdī noch bedeuten? Allein die Konstruktion von gemeinsamen Aspekten zwischen den Mitgliedern einer Großgruppe. Als Gesellschaft (*ḡāme'e*) in diesem reduzierten Sinne könne daher jedwede Gruppe mit gemeinsamen Merkmalen (*ḡehat-e moštarakī*) bezeichnet werden, seien dies Rasse, Hautfarbe, Abstammung, Religion, Konfession, Nationalität, sozialer Rang (*waž'e eḡtemā'ī*, *pāyḡāh-e eḡtemā'ī*), gesellschaftliche Funktion (*vazīfe-ye eḡtemā'ī*), Herkunft (*mouled*), Wohnort (*maskan*, *mouṭen*) oder anderes. Alle Muslime könnten folglich als eine Gesellschaft (*ḡāme'e*) bezeichnet werden, auch wenn sie gleichzeitig mit Blick auf Kriterien der Rasse und Hautfarbe verschiedenen Gesellschaften zuzuordnen seien.<sup>417</sup>

Bei dieser sehr weit gehaltenen Definition geraten die Unterschiede von Gruppe, Großgruppe und Nationalgesellschaft ins Fließen. Offensichtlich geht es Yazdī bei dieser vordergründig wenig ideologiebehafteten – Fakten von Wertungen trennenden – Eingrenzung darum, die Konstitution einer einheitlichen islamischen Umma als jederzeit mögliche soziale Konstruktion und nicht als an politische Faktoren gebundene Utopie zu beschreiben. Dies wird gestützt von seiner Bemühung, die in der Soziologie als Kriterium der Gesellschaftsgenese hervorgehobene institutionelle Strukturierung (*paykarbandī-ye nehādī*), die sich in ihrer am stärksten homogenisierend und gruppenbildend wirksamen Form in einer gemeinsamen Regierung manifestiere, zu relativieren. Dies sei nur eine Entwicklung, die mit dem Rückgang der Religion in Europa eingeleitet worden sei, um allen Kriterien, die über das der gemeinsamen Politik im Nationalstaat hinausgingen, die Legitimation als gesellschaftskonstituierendes Moment absprechen zu können.

Yazdīs Auseinandersetzung um das reelle oder konstruierte Wesen von Gesellschaft hat tiefe Auswirkungen auf die Konstituierung einer Wissenschaft vom Sozialen. Gegen den comteschen Ansatz, die Soziologie an die Spitze der Wissenschaftspyramide zu stellen (*ḡāme'e-garā*), will er dem Primat des Individuums (*fard-garā*) zu seinem Recht verhelfen. Entsprechend rückt er auch den in der Soziologierezeption weitgehend der Vergessenheit anheim gefallenen

---

<sup>416</sup> Selbstverständlich kommt auch Yazdī nicht um die Verwendung dieses Begriffs herum, der bei ihm jedoch meist Gesellschaft im alltagssprachlichen Sinne als aggregatsähnliche Großgruppe mit gemeinsamem Bewusstsein bezeichnet.

<sup>417</sup> Yazdī 1380: 376.

Sozialpsychologen Tarde<sup>418</sup> mit seinem zentralen Erklärungsmuster der Nachahmung wieder ins Bewusstsein. Die Gefahr ist hier allerdings, dass die Soziologie ihre Unabhängigkeit einbüßt und zu einem Teil der Sozialpsychologie wird. Yazdī nimmt diesen Reduktionismus (*forūkahesh yā vāgešt-garāyī*) in Kauf, wenn es um die Ablehnung der verschiedenen Formen organistischer Gesellschaftsdenkens geht, denn „*alle sozialen Phänomene sind letztendlich auf psychologische zurückführbar*“ (*taḥvīl va erǧaʿ*). Grundlegender Forschungsgegenstand jeder wissenschaftlichen Untersuchung des Menschen und seiner Vergemeinschaftung müsse statt „Gesellschaft“ die menschliche Psyche (*rūḥ*) sein.<sup>419</sup>

Auffällig hierbei ist, dass Yazdī die westlichen Wissenschaftskategorien also nicht völlig negiert oder holistisch in einer neuen Wissenschaft zusammenfügen will, sondern dass er sich auf eine Seitenlinie des sozialen Denkens in der europäischen Tradition beruft. Beachtet werden muss jedoch, dass die Übernahme des islamisch geprägten Begriffs *rūḥ* (Geist, Psyche) bei ihm noch keinesfalls eine Anknüpfung an materialistisch geprägte Richtungen der Psychologie bedeutet.

---

<sup>418</sup> Gabriel Tarde (1843-1904), französischer Soziologe, Sozialpsychologe und Kriminologe. Bekannt durch sein Werk *Die Gesetze der Nachahmung* (Frankfurt a. M. 2003).

<sup>419</sup> Yazdī 1380: 55f, 66, 83f. Als Exkurs sei hier auf einen anderen – frühen – Versuch verwiesen, der unter Ablehnung des Gesellschaftsbegriffes trotzdem eine Dekonstruktion der gesamten Soziologie vermeidet: durch Betonung der Prozesshaftigkeit des sozialen Geschehens. Leopold v. Wiese definiert seine „Beziehungssoziologie“ folgendermaßen: „*Die theoretische Soziologie hat also ein nur ihr zukommendes Objekt: das Soziale. Wir sagen absichtlich nicht: die Gesellschaft. Es gibt kein Substantivum, das man Gesellschaft nennen könnte; es gibt nur ein zusammengesetztes Geschehnis, das also verbalen Charakter trägt, nämlich ein sich durch Zeit und Raum der Menschengruppe abspielendes Einwirken von Menschen auf Menschen, das wir gesellschaftliches oder soziales oder zwischenmenschliches Geschehnis nennen können. Da wir Menschen durch die Anschauung gewöhnt sind, die Welt gegenständlich zu erfassen, und da Beziehungen erst durch abstraktes Denken erkennbar werden, bildet zuvor die Sprache einen fingierten Gegenstand: Gesellschaft. (...) Eine Wissenschaft jedoch, die die Wirklichkeit dessen erfassen will, was sich zwischen den Menschen zuträgt, wird nicht an ihren Ausgangspunkt eine Fiktion stellen, die, als Realität gedeutet, sogleich irreführen muß.*“ Wiese 1931: 66.

### 3.3.4. Religion als Metainstitution

Zwar kann in der Islamischen Soziologie des Iran nicht von einem Konsens über den Umgang mit dem Begriff Gesellschaft gesprochen werden, das Misstrauen gegenüber einem Begriff jedoch, der von einer Realität eigenen Rechts ausgeht, ist in verschiedensten Zusammenhängen zu spüren.

Die gleiche Problematik taucht erneut in anderen Argumentationsstrukturen auf, die sich mit der Frage nach Religion als Metainstitution beschäftigen. Genauer geht es dabei um die Problematik, wie Religion im gesamtgesellschaftlichen Kontext zu verorten sei: Ist Religion eine Institution wie andere auch, neben Familie, Ökonomie, Wissenschaft usw., oder muss ihr – wegen ihres transzendenten Anspruchs – eine übergeordnete Rolle zugewiesen werden? In gewissem Sinne kann hier von einer veränderten Stoßrichtung mit dem gleichen Ziel gesprochen werden: Wenn Gesellschaft nicht mehr die oberste Kraft ist, kann sie also keine funktional sich ergänzenden und die Gesamtstruktur bewahrenden Teilsysteme hervorbringen.

So wird zwar in einem Leitartikel der Zeitschrift *Ma<sup>ʿ</sup>refat* einleitend ein formales Bekenntnis zur Bedeutung einer von außen auf Religion blickenden Religionssoziologie für ein Verständnis von Religion in heutiger Zeit abgegeben, diese Soziologie wird jedoch ihres eigentlichen Anspruchs entkleidet durch das Postulat:

Religion ist keiner anderen Institution unterstellt, sondern selbst etwas Überinstitutionelles (*farā-nehādī*), das Einfluss auf alle Institutionen ausübt. (...) die immense Wirkung von Religion im sozialen Feld zu leugnen, ist daher unwissenschaftlich!<sup>420</sup>

Ähnliches schreibt *Żamīrī* und begründet die metainstitutionelle Stellung der Religion mit ihrem eigenen Anspruch: Religion als nicht vom Menschen konzipiertes Lebensprogramm, das alle Lebensbereiche, die individuellen und kollektiven, kontrolliert und formt und selbst kein Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse ist.<sup>421</sup>

An anderer Stelle wird von diesem Leitsatz ausgehend die Behauptung aufgestellt, dass Religion zwar äußerlich als soziale Institution erscheine, jedoch aus soziologischer Sicht (so die Behauptung!) als Metainstitution gewertet werden

<sup>420</sup> *Dīn nehādī dar ‘arż-e sā’ire nehādhā-ye eġtemā’ī nīst*. *Ma<sup>ʿ</sup>refat* 20: 3.

<sup>421</sup> *Żamīrī* 1380: 55.

müsse, da Recht und Moral sich letztendlich immer auf Religion stützten. Ohne Religion erschienen diese wie eine Währung ohne Deckung.<sup>422</sup>

Statt auf Religion allgemein wird der Leitgedanke von der Metainstitution oft speziell auf den Fall des Iran angewandt: „Der Islam ist das reine und ursprüngliche Gewebe der iranischen Kultur“.<sup>423</sup> Oder: Religion kann und darf nicht untergeordnet sein, „da sich in der iranischen Geschichte kulturelle Reife und Entwicklung (*rošd va touse'e-ye farhangī*) und Erhöhung menschlicher Werte (*ta'ālī-ye arzešhā*), also die Reife und der Aufstieg des Menschen selbst stets im Lichte von Religion und religiösem Denken vollzogen.“<sup>424</sup> Aufschlussreich ist hierbei, dass die Unhinterfragbarkeit der Religion mit Verweis auf nicht näher konkretisierte Begriffe bekräftigt wird: Kultur und Entwicklung als westliche Konzepte werden in ihrer allgemeinen Fassung emotional aufgeladen und rufen zusammen mit „menschlichen Werten“ und „Reife“ positive Assoziationen hervor, welche eine Hinterfragung der Genese überflüssig erscheinen lassen. Allein mit der Konstatierung menschlicher Werte scheint die Legitimation von Religion bereits erfüllt.

Die metainstitutionelle Stellung der Religion bzw. des Islams erscheint auch bei Āyatollāh Beheštī's Begründungsversuch einer Islamisierung der Wissenschaften: „*Weil wir in einer islamischen Gesellschaft leben, wird unsere zugrunde gelegte Weltanschauung die islamische sein.*“<sup>425</sup> Soziologisch erscheint dies als ein Zirkelschluss, wenn man bedenkt, dass die Existenz einer islamischen Gesellschaft genau an das Vorhandensein der islamischen Weltanschauung geknüpft wird und Beheštī eben zu den Begründern und maßgeblichen Ideologen dieser Gesellschaft zählt. Sie zeigt aber, dass im Islamisierungsdiskurs letztlich nur eine unabhängige Variable, die der außergeschichtlichen und außerinstitutionell wirkenden Offenbarung, anerkannt wird.

Auch Yazdī versucht eine Verhältnisbestimmung von Religion zu den fünf von ihm anerkannten sozialen Institutionen (*nehād*) Familie, Wirtschaft, Bildung/Erziehung (*āmūzeš va parwareš*), Recht (*hoqūq*) und Staat (*hokūmat*). Eine Gleichsetzung von Religion mit anderen Institutionen sei nur durch die Wahl eines engen Religionsbegriffes, wie er sich in der europäischen Tradition der

<sup>422</sup> *Pūl be-dūn-e pošte-vāne*. Ma'refat 34: 3.

<sup>423</sup> *Eslām mo'allafe-ye ašīl va ašī-ye farhang-e īrānī-st*. Salīmī 1380: xv.

<sup>424</sup> Ma'refat 34: 3.

<sup>425</sup> Beheštī 1378: 69.

letzten Jahrhunderte spiegelt, plausibel. Wenn Religion als die sich in gottesdienstlichen Riten (*‘ebādāt*) äußernde Beziehung von Gott und Mensch verstanden würde, so könne ihr ein Teilsystem zur funktionalen Erfüllung genau dieses spirituellen Bedürfnisses zugestanden werden. Bei einer breiteren Definition von Religion wie im Falle des Islam, der Glaubenssätze, Moral und Gottesdienst mit dem Anspruch auf Durchsetzung eines eigenen Straf-, Völker-, und Zivilrechts verbindet, würde jedoch die Religion alle fünf Institutionen beherrschen wollen.<sup>426</sup>

An dieser Stelle soll auch auf Yazdīs Wertung des Zusammenspiels der fünf Institutionen hingewiesen werden: Der Ökonomie könne als Institution der Bedürfnisbefriedigung und Überlebenssicherung nur eine untergeordnete Rolle zukommen, da sie lediglich den Boden bereite für die letzten Ziele der spirituellen Vervollkommnung (*estekmāl-e rūhī va ma‘navī*) und Gotteserkenntnis. Jede gesellschaftliche Reform müsse daher mit Erziehung und Bildung beginnen, welche den Vorrang und den Primat (*avvalīyat, taqaddom va aṣālat*) vor allen anderen Institutionen habe – auch vor der Bemühung um wirtschaftliche Strukturveränderungen.<sup>427</sup> Deutlich ist hier der Akzent gegen sozialistische Gesellschaftsmodelle und das Vertrauen des Schriftgelehrten auf die Macht des gesprochenen Wortes, der Predigt und des moralischen Vorbilds zu vernehmen. Yazdīs Werk zeichnet sich ohnehin nicht durch kritische Intellektualität und durch gesellschaftlichen Utopismus (wie von Vertretern einer linksislamischen Befreiungstheologie vertreten) aus. In seinen am islamischen Rechtsdenken geschulten Deduktionen spiegelt sich das Bestreben einer logischen Ableitung aller sozialen Fragestellungen aus einfachen, der Offenbarung entnommenen Glaubensaussagen und veranschaulicht daher gut das zeitgenössische Selbstverständnis einer wichtigen Fraktion der iranischen Orthodoxie.

---

<sup>426</sup> Yazdī 1380: 309, 314f.

<sup>427</sup> Yazdī 1380: 315-119.

### 3.3.5. Kritik der Religionskritik

Die Auseinandersetzung mit religionssoziologischen Fragen ist eines der Hauptthemen innerhalb der iranischen Diskussion um eine Islamisierung der Soziologie. Religionssoziologie wird dabei fast durchweg als für ein zeitgemäßes Verständnis des Islams notwendige Wissenschaft dargestellt – zumindest Religionssoziologie in allgemeinsten Form als Beschreibung des Verhältnisses von institutionalisierter Religion und gesellschaftlicher Interaktion. Auffallend ist, dass eine pauschale Verurteilung als islamfremde Wissenschaft nicht auszumachen ist; die Kritik zielt auf Inhalte, nicht auf das Fach als solches.

Prinzipiell wird mit Respekt auf die großen Theoretiker und die wissenschaftlichen Leistungen der europäischen Begründer der Religionssoziologie verwiesen. Besonders in den ersten Heften der Zeitschrift *Ma'refat* ist ein religionssoziologischer Schwerpunkt auffällig. Die eigentliche Kritik richtet sich gegen religionsfeindliche Theorien, vor allem aus der Gründerzeit des späten 19. Jhs., wobei diese bisweilen so stark an die Fundamente religionssoziologischen Denkens rührt, dass es fraglich bleibt, was letzten Endes als mit islamischen Prinzipien vereinbar übrig bleibt. Dies ist mit Blick auf die Ergebnisse des letzten Kapitels wichtig, da Religionssoziologie vor dem Hintergrund des zur Zeit im Iran herrschenden orthodoxen Paradigmas keineswegs als Bindestrichsoziologie im westlichen Sinne und damit als Spezialgebiet einer allgemeinen Soziologie gesehen werden kann. Religionssoziologie bzw. allgemeine Religionswissenschaft aus iranisch-islamischem Blickwinkel ist vielmehr eine konstituierende und ideologische Grundlage, aus der alle anderen Bindestrichsoziologien abgeleitet werden sollen.

Breiten Raum nehmen daher Widerlegungsversuche religionssoziologischer Theorien ein, bei denen Religion nur als Produkt menschlichen Zusammenlebens gezeichnet wird. Erwartungsgemäß sind es besonders Ansätze, welche von soziologischen Gesetzmäßigkeiten ausgehend eine natürliche Entwicklungslinie von Religion über ihren Funktionszusammenhang in verschiedenen gesellschaftlichen Evolutionsstufen ausmachen wollen und Prognosen zukünftiger Entwicklung mit Sollurteilen verbinden.

In einem Beitrag von Charles Davis (*Religion and the Making of Society*, 1994), der als Übersetzung in *Ma'refat* quasi als warnendes Beispiel zusammen mit einer

längeren kritischen Einführung veröffentlicht wurde, zeigt sich der Fokus deutlich: Davis' Darstellung der Rolle der Religion in der Moderne und der Zurückdrängung der gesellschaftskonstituierenden Aspekte von Religion, welche für ihn eine geschichtliche Zwangsläufigkeit darstellt, fällt nicht weiter aus der üblichen religionssoziologischen Sicht heraus. Kritisch wendet dagegen *Ma'refat* ein, dass es für solche wertenden teleologischen Aussagen keine Belege gäbe, der Autor vielmehr in einer allgemeinen religionsfeindlichen Haltung nur westliche Klischeevorstellungen zur Religion reproduziere und diese in Form von Pseudo-Gesetzen (*šebh-e qānūn*) vorstelle, um die Religion ihrer gesellschaftsformenden Funktionen berauben zu können.<sup>428</sup>

Abgesehen von vereinzelten Versuchen, umfassendere Tendenzen der zeitgenössischen Religionssoziologie zu hinterfragen und auf vorherrschende Ideologien und Vorannahmen zu reduzieren, liegt das Hauptaugenmerk auf den klassischen Religionstheorien, die offensichtlich immer noch als Herausforderung betrachtet werden. Deren Auswahl und Darstellung spiegelt dabei getreulich den Aufbau einer durchschnittlichen westlichen Einführung in die (Religions-) Soziologie wider. Um einen Eindruck in die Art der geäußerten Kritik zu bekommen, soll im Folgenden die Rezeption der drei Klassiker Durkheim, Marx und Weber durch die iranisch-islamische Soziologie wiedergegeben werden.

### 3.3.5.1. Emile Durkheim

Ein erheblicher Teil der gegen Durkheim gerichteten Kritik nimmt innerwestliche Argumente wieder auf, bzw. filtert diese auf eine Weise, wie sie dem iranischen Anspruch auf Neuformulierung der gesellschaftlichen Rolle von Religion am wenigsten hinderlich ist.<sup>429</sup> Typisch hierfür ist die Anführung einer Kritik des Soziologen Raymond Aron durch 'Alizāde<sup>430</sup>. Was für eine Wissenschaft sei es, so Aron, die ihr eigenes Forschungsobjekt (die Religion) durch den Prozess der

<sup>428</sup> Davis 1381: 53ff.

<sup>429</sup> Ein Anzeichen dafür, welche Bedeutung die Auseinandersetzung mit dem Klassiker Durkheim noch immer hat, ist die Übersetzung eines längeren Auszugs aus Durkheims „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ in der Zeitschrift *Ma'refat*. Einleitend wird auf die „westliche materialistische“ Ausrichtung des Artikels Bezug genommen, dessen Veröffentlichung den Muslimen die Entstehung des atheistischen Denkens (*tafakkor-e elhādī*) und die „Anbetung der Gesellschaft anstelle Gottes“ (*parasteš-e ġāme'e be ġā-ye hodā*) verdeutlichen soll. Auf eine genaue Widerlegung von Einzelheiten verzichtet der Übersetzer jedoch (*Ma'refat* 45: 62-67).

<sup>430</sup> 'Abdorrezā 'Alizāde, Mitarbeiter an der Abteilung für Soziologie am *Forschungsinstitut Houza und Universität*.

Erforschung zerstöre? Genau dies aber habe Durkheim getan, als er in der Religion die Verehrung der Gesellschaft durch sich selbst, derer sich der Einzelne bei seiner gottesdienstlichen Handlung nicht bewusst sei, zu erkennen glaubte. Nach ʿAlizāde ist dies der verzweifelte Versuch Durkheims, im Zeitalter des Atheismus an die Stelle des Glaubens an Gott etwas Spürbares und Wissenschaftliches setzen zu wollen – ein Unterfangen, das heute nicht mehr ernst genommen werden könne.<sup>431</sup>

ʿAbbāsī bemängelt, dass Durkheims Religionsbegriff sich einseitig auf begrenztes Datenmaterial, das Fallbeispiel einiger australischer Stämme, stütze, welches sodann auf jegliche Religion übertragen worden sei. Da nur in einfachen Gesellschaften Religion die gesamte Sozialstruktur bestimme, hätte eine größere Auswahl an Religionen die Gleichsetzung von Religion und sozialer Gruppe widerlegt: vor allem in höher entwickelten Religionen, in denen eine Ausdifferenzierung von wirtschaftlichen und politischen Aktivitäten von der eigenen Gruppe stattgefunden habe. Durkheims Fehlschluss sei es demnach gewesen, von der mangelnden technischen Entwicklung der australischen Ureinwohner auf eine Ursprünglichkeit ihrer Religion geschlossen zu haben: „einfach“ (*sāde*) sei mit „grundlegend“ (*esāsī, bonyādī*) gleichgesetzt worden. Eine strenge Intragruppen-Moral sei jedoch in höher entwickelten Gesellschaften nicht zu finden. In Religionen solcher Gesellschaften fände sich eine Moral, die mit ihrem Imperativ die engen Gruppengrenzen überschreite: „Liebe nicht nur deinen Mitmenschen, sondern auch die Angehörigen anderer Religionen und sogar die Menschheit insgesamt.“<sup>432</sup>

Ein weiterer Beweis gegen die Ableitung von Religion aus der Gesellschaft sei nach ʿAbbāsī auch die zutiefst gesellschaftskritische Rolle der prophetischen Religionen: deren Stifter hätten sich meist genau gegen die Moral der eigenen Gruppe gewandt. Die moralischen Regeln dieser Religionen stimmten also keinesfalls immer mit den Regeln überein, welche sich die Gesellschaft zu ihrer eigenen Bewahrung, Integration, Entwicklung und Steigerung des Lebensstandards setze. Auch habe der Widerstand ihres jeweiligen Volkes die Propheten nicht schwach werden lassen, sondern sie vielmehr in ihrer Mission bestärkt. Dies zeige, dass sie ihre Kraft aus einer anderen Quelle als der

---

<sup>431</sup> ʿAlizāde 1375: 53.

<sup>432</sup> ʿAbbāsī 1382: 57, ʿAbbāsī 1381: 47.

Gesellschaft selbst geschöpft hätten.<sup>433</sup> Mit diesem Punkt begibt sich ʿAbbāsī zurück zu einer eher koranorientierten Argumentationsstruktur.

Auf den wertenden Charakter der von Durkheim herausgestellten Beziehung von Religion und Gesellschaft weist ʿAbbāsī mit der Frage hin, warum die Idee Gottes als unbewusste Wiederaufnahme der Idee der Gesellschaft im Individuum dargestellt würde. Es könne demnach auch umgekehrt argumentiert werden: Der Atheist (*molḥed*) spüre tief in sich die Idee Gottes, gäbe dieser aber Ausdruck durch das Symbol der Gesellschaft. Nach ʿAbbāsī zeige Durkheims Theorie nur, wie weitverbreitet der Gottesglaube in der Menschheit sei; selbst der Missbrauch dieser Idee weise lediglich auf einen tieferen Kern hin.<sup>434</sup>

An anderer Stelle beanstandet ʿAbbāsī das Soziologisierende an Durkheims Religionsdefinition: die Wirkung von Vernunft und Gefühlen sowie menschlicher Entfaltung auf das religiöse Leben würden ausgeblendet, genauso wie die Vorstellung, dass Religion zur Hebung der menschlichen Existenz beitragen könne. Gegen die Vernachlässigung des Individuums bei Durkheim setzt ʿAbbāsī kategorisch seine eigene Auffassung, mit der er das umstrittene Verhältnis von Gesellschaft und Individuum geklärt sehen will: Das Individuum trage bereits in sich alle wichtigen (moralischen) Anlagen, die Gesellschaft liefere dazu nur die Faktoren der positiven Entwicklung (*rošd*) oder des Niedergangs (*soqūt*).<sup>435</sup>

Ähnlich wie bei Yazdīs Versuch, die Würde des Menschen durch Negierung einer individuumskonstituierenden Funktion der Gesellschaft zu retten, erscheint auch bei ʿAbbāsī Gesellschaft lediglich als Potenzierung der Kräfte des Einzelnen. Was das Individuum nicht in sich trage, könne auch von der Gesellschaft nicht erzwungen werden. Wenn die einzelnen Individuen ihre Gesellschaft hervorbrächten, so bekämen die Menschen nur die Gesellschaft, die sie verdienten. Die moralische Verantwortung könne durch Rekurs auf Sozialisationsfaktoren nicht beseitigt werden.

Weitere Argumente übernimmt ʿAbbāsī lediglich aus der Durkheim-Kritik des Ethnologen Evans-Pritchard: Es gäbe keinen Hinweis darauf, dass der Totemismus die Quelle jeder Religion sei, die Einteilung in „heilig“ und „profan“

---

<sup>433</sup> ʿAbbāsī 1382: 57.

<sup>434</sup> ʿAbbāsī 1382: 58.

<sup>435</sup> ʿAbbāsī 1381: 47.

gelte nicht in allen Glaubenssystemen, der Klan sei bei den australischen Ureinwohnern keineswegs die wichtigste soziale Einheit u.a.<sup>436</sup>

Für Ya‘qūbī hat Durkheim die Grenzen der Soziologie und Religionswissenschaft hin zur philosophischen und theologischen Spekulation überschritten, mit seiner Theorie, das Totem sei eine metaphysische Symbolisierung der Gesellschaft und eine namenlose abstrakte (*bī nām va nā-mošaḥḥaše*) Kraft, statt sich alleine auf das Verhältnis von totemistischen Riten und Gesellschaft zu beschränken. Wie hätten sich, so fragt Ya‘qūbī, ausnahmslos alle Menschen der Vergangenheit von einem Blendwerk namens Religion täuschen lassen können, das sie selbst gewebt hätten? Eine solche Anmaßung resultiere aus der Einseitigkeit, alles Religiöse auf Soziales reduzieren zu wollen. Eine Parallele hierzu sei die einseitige Hervorhebung eines mit Religion verbundenen Aspektes bei anderen Religionstheoretikern wie Ökonomie (Marx), Sexualität (Freud) und Macht (Nietzsche).<sup>437</sup>

### 3.3.5.2. Karl Marx

In den gängigen iranischen Darstellungen der Klassiker der Religionssoziologie nimmt Marx’ Religionskritik gewöhnlich einen festen Platz ein. Wegen der offenen und pauschalen Ablehnung von Religion durch Marx erscheint der Umgang mit seinem Religionsbegriff meist einfacher und unkomplizierter als etwa die Auseinandersetzung mit dem schillernden Religionskonzept Durkheims.

Āqāyī wirft Marx eine verzerrte subjektive Wahrnehmung von Religion vor, die vor allem auf die einseitige Prägung des 19. Jhs. durch die Kirchenreligion seiner Zeit zurückzuführen sei. Marx habe diese als Maßstab genommen und seine negative Einschätzung auf alle Religionen übertragen, ohne im Einzelnen empirische Forschung zu diesen betrieben zu haben. Daher sei er zu dem einseitigen Schluss gekommen, Religion als Produkt der herrschenden Klassen beschreiben zu können. Für Āqāyī ist dies durch solche Gegenbeispiele zu widerlegen, bei denen in der Geschichte Unterschichten Träger von neuen religiösen Bewegungen gewesen seien. Außerdem stellt er die Frage, warum Religion auch von den nicht unterdrückten Schichten geglaubt und ernst

---

<sup>436</sup> ‘Abbāsī 1381: 47f.

<sup>437</sup> Ya‘qūbī 1379: 47f.

genommen würde, wenn diese angeblich die Religion lediglich instrumentalisierten.

In der Auseinandersetzung mit der marxistischen Religionskritik verweisen Autoren wie Āqāyī gewöhnlich auf die revolutionäre Rolle, wie sie manche Religionen, besonders der schiitische Islam bei der Infragestellung von ungerechten Herrschaftsstrukturen gespielt hätten. Nicht vergessen werden darf in diesem Zusammenhang, dass in den Jahren vor der iranischen Revolution islamische und linke Oppositionsgruppen teilweise Bündnisse eingingen und es auch zur Bildung von synkretistischen Bewegungen gekommen war. In den ersten Monaten und Jahren der Revolution stand die Abrechnung genau mit diesen Kräften im Zentrum der Auseinandersetzungen. Mit dem Sieg der Gelehrtenfraktion verloren marxistische Deutungen jedoch an Wirkung, weshalb eine relativ flüchtige Behandlung der marxistischen Religionssoziologie in moderneren Veröffentlichungen nicht verwundert. Im Allgemeinen fallen Argumentationsstrategien ins Auge, bei denen der Marxismus mit den Waffen der eigenen Begriffe geschlagen werden soll: also der Versuch, den schiitischen Islam als revolutionärer, volksnäher, stärker in der Geschichte verwurzelt, breitenwirksamer und erfahrener als das relativ moderne und vor allem von kleinen Intellektuellenkreisen getragene zeitlich begrenzte Projekt des Sozialismus darzustellen.

‘Abbāsī fügt noch einige weitere Argumente zur Diskussion um die Verschleierungsfunktion von Religion hinzu. Wieso werde, fragt er, besonders Religion so radikal wegen ihrer angeblichen Klassenideologie angegriffen und dies nicht auf andere Bereiche (z.B. Kunst) ausgeweitet? Da alles für ideologische Zwecke missbraucht werden könne, dürfe man Religion nur selektiv für bestimmte Interpretationen und Lesarten, welche für ungerechte Gesellschaftsverhältnisse eingesetzt würden, kritisieren. Trotzdem spreche für ‘Abbāsī das Vorbild der „himmlischen Religionen“<sup>438</sup> und ihr Eintreten gegen Unterdrückung (*zōlm*), zuzüglich der Tatsache, dass deren frühe Anhänger selber Unterdrückte und Entrechtete (*mahrūmān* und *mostaẓ‘afān*) gewesen seien, eine andere Sprache als wie von Marx dargestellt.<sup>439</sup>

---

<sup>438</sup> *Ādyān-e āsmānī*, d.h. offensichtlich die drei monotheistischen Offenbarungsreligionen.

<sup>439</sup> ‘Abbāsī 1382: 54.

Auffällig ist hierbei, dass gegen den apodiktischen Vorwurf der Verknüpfung von Religion mit Klasseninteressen ein genauso wenig differenziertes Gegenbild gestellt wird, statt stärker zwischen religiösem Anspruch mit ihren Idealen und der Wirklichkeit mit ihrer Instrumentalisierung von Religion zu unterscheiden. Auch ist die Vereinnahmung anderer monotheistischer Religionen als „Bundesgenossen“ gegen den Atheismus eine im iranischen Kontext der Islamisierung typische Argumentationsfigur. Je allgemeiner Religion an sich in Frage gestellt wird, desto allgemeiner wird mit dem positiven Gehalt jeder Religion oder zumindest der „himmlischen Religionen“ geantwortet und werden alle interreligiösen Unterschiede ausgeklammert.

### 3.3.5.3. Max Weber

Für Baḥtīārī sind die Religionsstudien Max Webers für die Muslime lediglich in ihrer Eigenschaft als Darstellung des westlichen Denkens relevant, basiert doch nach ihm Webers Bild von Religion auf atheistischen Grundlagen, die inkompatibel mit der „göttlichen Weltsicht“ (*ḡehānbīnī-ye elāhī*) seien.<sup>440</sup> Dies steht im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Weberrezeption in der muslimischen Welt, die anhand der Protestantismusthese eine Nutzbarmachung der Religion für die Rationalisierung der eigenen Lebens- und Arbeitswelt anstreben.

Besonders kritisiert Baḥtīārī die webersche Darstellung der Entwicklung des Monotheismus, welche von einer Übertragung der sozialstrukturellen und politischen Verhältnisse im Alten Orient auf die transzendente Ebene des Eingottglaubens ausgeht. Sämtliche Entstehungstheorien von Religion sind für Baḥtīārī schlicht Hypothesen und in Ermangelung von Dokumenten und historischen Belegen unbeweisbar. Ein moderner Soziologe könne diese Theorien als unwissenschaftliche „Vermutungen und Einbildungen“ (*tavahhomāt* und *ḥadsīyāt*) getrost außer Acht lassen. Besonders gilt dies für die im 19. Jh. weitverbreitete Auffassung von der Ursprünglichkeit des Polytheismus, aus welcher heraus der Monotheismus entstanden sei. Dagegen könnten, so Baḥtīārī, die Muslime ohne Weiteres das gegensätzliche Bild von der (im Koran bestätigten) Ursprünglichkeit des Tauḥīd setzen, welcher durch negative soziale Einflüsse degeneriert sei. Da dies jedoch mit den vorgefassten Meinungen der

---

<sup>440</sup> Baḥtīārī 1378: 45.

gängigen Evolutionsschemata kollidiere, würde diese an sich genauso begründbare Theorie in der wissenschaftlichen Gemeinschaft auf Ablehnung stoßen.<sup>441</sup>

Baḥtīārīs Argument zeigt das Grundmuster der auf Weltanschauungsgebundenheit abzielenden Form von Islamisierung: Nicht so sehr ein konfrontatives Überzeugen der Gegenseite steht im Vordergrund, sondern schlicht der Versuch, eigene und fremde Theorien als auf Glauben und unbegründbaren Vorannahmen basierend zu entkräften. Webers historische Versiertheit wird ausdrücklich anerkannt und die Kritik lediglich auf falsche Schlussfolgerungen fokussiert. Für die starke Prägung der Denkstruktur Webers durch Evolutionsschemata (*tarḥ-e takāmōlī*), welche „angeblich primitivere Formen von Religion“ (*aškāl-e be zāher ebtedāʿī*) nur in ferneren und komplexere Formen (*pičīdetar*) in näheren Geschichtsepochen verorten könnten, wird interessanterweise Parsons' Darstellung der weberschen Religionssoziologie herangezogen. Baḥtīārīs Schlusswort zeigt, dass das Urteil der gegenwärtigen Forschergemeinschaft doch nicht als so irrelevant eingeschätzt wird, wie es bei einer unabhängigen Islamischen Soziologie zu erwarten wäre: Er betont, dass die ehemals „Aufsehen erregenden Evolutionsansätze“ heutzutage keine Anhänger in nennenswertem Maße mehr hätten. Um die Theorie der Gegenseite zu demontieren, reicht also der Verweis auf den eigenen Glauben nicht aus.

Letztlich wird ähnlich wie in jeder modernen sozialwissenschaftlichen Debatte mit einem behaupteten Konsens der *scientific community* mehr Überredungs- als Überzeugungsarbeit geleistet. Ausgeblendet bleibt, dass eine solche Annahme eines entscheidungsfähigen Konsens immer erst nach einer – letzten Endes willkürlichen – Einschränkung und Ausgrenzung der urteilsberechtigten Mitglieder erfolgt („Ernst zu nehmende Wissenschaftler befürworten heute ...“, „keine wichtige Richtung folgt heute noch dieser Theorie...“).

Die Prinzipien der verstehenden Soziologie werden zwar gewöhnlich mit Anerkennung referiert, die Praxis der europäischen Feldforschung trifft jedoch auf systematische Vorbehalte. So wird die Ausrichtung der (ausländischen *und* inländischen!) Religionssoziologie scharf abgelehnt, da die Forscher gewöhnlich keinen wirklichen Zugang zu Gruppen der religiösen Praxis hätten. Ihre Theorien

---

<sup>441</sup> Baḥtīārī 1378: 47, 49.

gerieten daher realitätsfern und zu sehr in Abhängigkeit von studierten Texten. Als Beispiel werden in *Ma<sup>ᶜ</sup>refat* die schiitischen Zeremonien zum Tag von ‘Āšūrā’ genannt. Auch wer nie an einer solchen Feier unter religiösen (*dīndār*) Leuten teilgenommen habe, glaube, darüber Überlegungen anstellen zu können. Religion, so weiter, sei nicht nur eine Reihe von Begriffen, sondern eine Einheit aus Wissen und religiösem Handeln (*‘elm* und *‘amal*) oder eine Tatsache der Herzensüberzeugung (*‘onṣur-e īmān-e qalbī*), die sich in entsprechendem Verhalten (*bāvar-e ḥaqīqī va raftār-e ‘amalī*) äußere. Nur in dieser Form habe Religion auch die Kraft, Gesellschaft und Geschichte zu verändern.<sup>442</sup>

Die Anspielungen dieser Aussagen liegen auf der Hand: Gerade die speziell schiitischen Trauerriten sind nicht nur beliebter Angriffspunkt von Gegnern der Schia unter anderen muslimischen Gruppen und Nichtmuslimen (mit polemischen Stichworten, wie Rückständigkeit, Fanatismus, Blutrünstigkeit), sondern gleichzeitig auch ein beliebter Anlass für sozialpsychologische Betrachtungen zu Fragen von Schuld und Verdrängung eigenen Versagens durch das Individuum in der Gesellschaft und für Theorien, welche das Weiterleben eines vorislamisch-persischen Gemeinschaftsgefühls in der Schia diagnostizieren wollen.

Alle diese Erklärungsansätze haben gemeinsam, dass sie die spontan geäußerten Motivationen der betroffenen Gruppe zu ihrem Handeln nicht einbeziehen oder lediglich als Hintergrund für andere latenzorientierte Erklärungen verwenden. Für die Anhänger der islamischen Revolution stellen gerade die ‘Āšūrā’-Riten eine wichtige Säule des eigenen Selbstverständnisses dar. Die Erinnerung an die vorrevolutionären Kundgebungen, die häufig an religiösen Feiertagen ihren Anfang nahmen und die sich damals vollziehende Neuinterpretation schiitischer Symbole sind Eckpunkte der politisierten Schia, anhand derer der Vorrang der eigenen Islamdeutung vor quietistischen Konkurrenzmodellen begründet wird. Wenn der Erfolg der Revolution die Wahrheit, Überlegenheit und Rechtmäßigkeit des eigenen Gesellschaftsmodells begründet, so begründet er auch die Rechtmäßigkeit der eigenen revolutionären Methode. Diese stellt eine Verknüpfung dar aus Überlieferungen der gescheiterten Imame, der regelmäßigen Auffrischung der heilsgeschichtlichen Ereignisse in einer speziellen Erinnerungskultur, ihren Institutionen (*Hosaynīya*, Feiertage), ihren Vertretern (der schiitische Klerus) und ihren opferbereiten Teilnehmern.

---

<sup>442</sup> *Ma<sup>ᶜ</sup>refat* 56: 3.

Eine Kritik an der revolutionären Deutung dieser Tradition durch neue Sinnvermittler aus den Sozialwissenschaften stellt damit einen präzisen Angriff auf das eigene Selbstverständnis und dessen Institutionalisierung dar. In der Zeitschrift *Ma<sup>ʿ</sup>refat* wird daher in zahlreichen Artikeln eine Korrektur des <sup>ʿ</sup>Āšūrā<sup>ʿ</sup>-Bilder angestrengt, um etwas von der „positiven Ausstrahlung“ und dem Gemeinschaftsgefühl zu vermitteln, das dem neutralen Beobachter abhanden gekommen sei. Gleichzeitig vermitteln alle Versuche der Darstellung der eigenen Gefühlswelt, dass genau eine solche Darstellung scheitern muss und dass nach der Vorstellung einer schiitisch-islamischen Soziologie wahres Verstehen nicht ohne glaubensmäßige Anteilnahme möglich sei. Diese Darstellungen dienen der Grenzziehung zwischen zwei ungleichen Parteien, der beobachteten und der beobachtenden und senden die Botschaft: „Soziologische Theorien mögen bei allem Respekt ihren Platz haben, am Ende bleiben wir Iraner und Muslime mit einem eigenen Kern, einem unerreichbaren Refugium, an das kein Forscher auch nicht mit der ausgefeiltesten Hermeneutik vordringt, wenn er nicht auf unserer Seite steht.“

### 3.3.6. Herrschaft der Rechtsgelehrten

Eng verbunden mit der Vorstellung von Religion als Metainstitution, welche die Gesellschaft und alle ihre Teilsysteme überspannt und integrieren soll, ist der Machtanspruch der Rechtsgelehrten, der in *Ma<sup>ʿ</sup>refat* immer wieder mit mehr oder weniger soziologischen Argumenten verteidigt wird. So habe nach Fūlādī jede Religion Bedarf nach einer Gruppe (*ferqe va daste va gorūhī*) von Experten, die offen als Schicht (*ṣenf*) oder Klasse (*ṭabaqe*) bezeichnet werden könnten und die verhindern, dass die Auslegung in die Hände von Unwissenden falle.<sup>443</sup>

Solche offen die Führungsrolle der Gelehrten beanspruchenden Begriffe sind eines der deutlichsten Kennzeichen der schiitisch geprägten Islamischen Soziologie im Gegensatz zu anderen Strömungen und spiegeln sehr deutlich den herrschenden Religionsbegriff, welcher Religion in erster Linie als System komplexen Wissens und als gesellschaftsstabilisierende jedoch gleichzeitig sensible<sup>444</sup> und jederzeit vom Verfall bedrohte (*ḥaṭar-e enḥerāf*) Rechtsordnung

<sup>443</sup> Fūlādī 1376: 57f.

<sup>444</sup> *Dorri nāb neyāzmand-e ḥafāzat*, wörtl. „reine und schutzbedürftige Perle“.

statt als unmittelbar individuelle Lehre der Sinnsuche begreift. Fülādī bemüht sich, die Gelehrtenkultur des Iran in ihrer heutigen Form als logische Folge der Geschichte und der sich verstärkenden Angriffe der Religionsfeinde und ihrer Zweifel sowie als Konsequenz aus gewachsenen Bedürfnissen nach zeitgemäßen Interpretationen zu beschreiben. Auch in der Entstehungszeit des Islam habe es Leute gegeben, die – obwohl sie auch andere Berufe (*šoġl*) gehabt hätten – „genau die Funktionen der heutigen Geistlichkeit erfüllten“. Zum Beweis einer Kontinuität der eigenen Institution wird genau dieser soziologisch interessante Punkt, die Frage nach der Erwerbsstruktur und dem Entstehen einer religiösen Klasse, auffällig rasch übergangen und die Rechtmäßigkeit der Ausdifferenzierung eines eigenen Berufsfeldes und Standes begründet:

Da das Wissen um die Religion ein Spezialbereich (*taḥaṣṣoṣī*) wie jeder andere ist, kann er mit keinem anderen Beruf vereinbart werden (*bā hič šoġl-e diġari qābil-e ġam<sup>c</sup> nist*). Hat jemand aus der Geistlichkeit (*rūḥānīyat*) einen anderen Beruf, so wird seine Arbeitsleistung (*bāzdeh-e kāraš*) leiden und er wird nicht fähig sein, die Religion so zu studieren, wie es ihr zukommt.<sup>445</sup>

Interessant in diesem Zusammenhang ist es, dass bedeutende linksislamische Vertreter – besonders Ali Schariati (1933-77) – immer wieder das Vorhandensein eines Klerus als Hindernis für die Rückkehr zu einer befreienden und ursprünglichen Lesung des schiitischen Islams angeprangert hatten. In einer solchen antiautoritären Interpretation wird die Botschaft der Religion als in ihrem theologischen Gehalt so unkompliziert beschrieben, dass sich die Bildung eines dafür zuständigen Expertentums erübrigt.

Parallel zu Veränderungen des theologischen Zuständigkeitsbereichs in der westlichen Welt bemüht sich auch Fülādī, eine Funktionserweiterung des schiitischen Geistlichen (*rūḥānī*) zu formulieren: Heute habe dieser in der islamischen Gesellschaft neben der traditionellen Rechtsfindung (*eġtehād*) und dem Richteramt (*qažāʾ*) auch die Aufgaben der Ausarbeitung des islamischen Wirtschaftssystems (*tadvīn-e eqteṣād-e eslāmī*), der Herstellung von Kontakten zu anderen islamischen Ländern auf islamischer Grundlage und die Pflicht der fortwährenden Recherche und Reflexion in den Wissenschaften der Religion und benachbarten Disziplinen. All dies müsse er leisten, „um die Dilemmata und Probleme der modernen Gesellschaften aufzudecken und Lösungen auf der

---

<sup>445</sup> Fülādī 1376: 58.

Grundlage der religiösen Vorschriften vorzustellen“, denn dies gehöre zu den unabdingbaren Funktionen der Geistlichkeit heute.<sup>446</sup>

Bezeichnend ist hier die Verlagerung von klassischen Betätigungsfeldern des Intellektuellen auf den Geistlichen und die starke Soziologisierung seiner Aufgaben in gesellschaftlichen Funktionszusammenhängen. Dies steht in Einklang mit dem Hauptanliegen Fülādīs, der sich in seinem Artikel<sup>447</sup> für einen Abbau des im Iran andauernden Konflikts zwischen säkular eingestellten Intellektuellen und traditionalistischen Religionsgelehrten einsetzt. Wie sehr die vorrevolutionäre – wenig hinterfragte – Rolle des Mollahs, der in erster Linie für die korrekte Durchführung von Ritualen (Gebet und Übergangsriten) zuständig war –, ins Wanken gekommen ist, zeigen nicht nur die Versuche des Vordringens in die Sphäre der gesellschaftlichen Selbstdeutung, sondern auch die Bemühung um Relativierung der formalen Kennzeichen des Gelehrtenstandes. „Keine besonderen Privilegien der Geistlichkeit“ lautet eine Kapitelüberschrift bei Fülādī, in dem er unter Berufung auf Āyatollāh Moṭahharī die von der Gesellschaft stillschweigend anerkannte Andersartigkeit des religiösen Standes relativiert. Vor allem die im Iran typische Kleiderordnung der Gelehrten wird dabei lediglich auf etwaige religiöse Vorschriften (statt auf soziale Konventionen und ihre Funktion) zurückgeführt und bleibt damit dem theoretischen Bücherwissen verhaftet. Für die Wahrnehmung einer gesellschaftlich genauso wirksam verankerten informellen Normativstruktur bleibt der Blick jedoch verschlossen. Ebenso wird die interessante Frage nur gestreift, warum die Moscheebesucher lediglich einen Mollah als Gebetsleiter akzeptieren wollen, obwohl für die islamische Rechtsgültigkeit der Riten dessen Anwesenheit keine Voraussetzung ist. Offensichtlich soll in dieser Frage die Soziologie nicht weiter vordringen, da sie das Zustandekommen des Sozialprestiges der religiösen Klasse erklären, jedoch zusammen mit ihrer Erklärung dieses gleichzeitig dekonstruieren und untergraben könnte. Gerade anhand sensibler machttheoretischer Fragen dieser Art kann der Zuständigkeitsbereich einer rein soziologischen Erklärung im Rahmen einer Islamischen Soziologie diagnostiziert werden.

---

<sup>446</sup> Fülādī 1376: 58.

<sup>447</sup> *Mofasssiran-e dīnī dar ḡāme'e: rūḡānīyān va roušānfekrān* („Die Exegeten der Religion in der Gesellschaft: Geistlichkeit und Intellektuelle“).

### 3.4. Schwerpunktthemen und Praxisfelder

#### 3.4.1. Aufgaben einer Islamischen Soziologie

In diesem Zusammenhang ist eine Aufstellung der Ziele einer Islamischen Soziologie durch das *Büro zur Kooperation von Houza und Universität* interessant, die zwar große Überschneidungen mit anderen ähnlichen Entwürfen aufweist, jedoch vor dem Hintergrund des letzten Kapitels besonders die angesprochenen Grenzen möglicher soziologischer Erklärungen verdeutlicht:

- a) Erkenntnis der in der Gesellschaft und den sozialen Phänomenen herrschenden Gesetzmäßigkeiten, welche die „Gewohnheiten Gottes“ (*sonnathā-ye ḥodāvand*) im sozialen Leben repräsentieren;
- b) Erkenntnis der Faktoren des Niedergangs und Verfalls von Gesellschaften, um Schutzmaßnahmen ergreifen zu können;
- c) Pathologie (*āsīb-šenāsī*) der islamischen Gesellschaft, insbesondere in den Punkten „Glaubensschwäche“ und „Erschütterung der religiösen Werte“;
- d) Erkenntnis der Mechanismen des sozialen Wandels und Möglichkeiten der Beeinflussung zur Erreichung der göttlichen Ziele und Verwirklichung der idealen islamischen Gesellschaft;
- e) Genaue Erkenntnis der sozialen Dimension des Menschen zur Vervollständigung der islamischen Anthropologie (*ensān-šenāsī*);
- f) Ausbildung leistungsfähiger Fachkräfte für soziale Angelegenheiten, welche rationale Entscheidungen zur spirituellen Führung (*hedāyat-e ma‘navī*) und materiellen Entwicklung (*touse‘e māddī*) der Gesellschaft fällen können;
- g) Entwicklung der Fähigkeit zur Voraussage zukünftiger sozialer Ereignisse und sozialer Krisen;
- h) Erkenntnis der Schwachpunkte und Bedürfnisse der Gesellschaft und der Faktoren sozialer Phänomene für eine realistische Gesellschaftsplanung;
- i) eine genaue Einschätzung der Auswirkungen sozio-ökonomischer Entwicklungen und ihrer Wechselwirkung mit Werten und Glaubensvorstellungen in verschiedenen Gesellschaften der Dritten Welt, besonders der islamischen Welt zur Schaffung einer mit den Besonderheiten der islamischen Kultur verträglichen Entwicklungspolitik.<sup>448</sup>

---

<sup>448</sup> ‘Erāqī 1373: 27f.

Diese Skizzierung der Aufgabenfelder einer Islamischen Soziologie geht von mehreren Vorannahmen aus: Religion erscheint (in Ursprung und Lehre) als unabhängige Variable innerhalb der gesellschaftlichen Interaktion, als in seiner Essenz von sozialen Faktoren unabhängiges Metasystem. Die Umma als Antwort auf diesen transzendenten und außergesellschaftlichen Anspruch besitzt einen zentralen Erhaltungs- und Förderungswert. Somit kann ihr Aufstieg und Niedergang nicht von ihrer „erlebnishaften Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen“ – um eine religionswissenschaftliche Formulierung Menschings zu verwenden – getrennt werden.<sup>449</sup>

Auf der anderen Seite fehlen Theorien größerer Reichweite, welche den Begriff der islamischen Gesellschaft auf der Leiter der Begriffshierarchie relativieren könnten. Nirgendwo ist ein Anklang zu finden an Konzepte, die an das „Entlarven“, „Entzaubern“, „Dekonstruieren“ und „Aufdecken latenter (Macht-) Strukturen“ von kritischen Soziologien erinnern. Gesellschaft erscheint nicht als unverständliches Gebilde, dessen „wahre“ Beschaffenheit seinen dem Alltagswissen verhafteten Akteuren verborgen bleibt; die Distanz zwischen Alltags- und wissenschaftlicher Deutung der Gesellschaft erscheint gering. Wissenschaftlicher Umgang mit Gesellschaft ist damit in erster Linie auf die Produktion von anwendungsbezogenem Expertenwissen zur Etablierung religiöser Maßstäbe beschränkt. In den Worten von Rağabzāde soll Soziologie die Analyse der sozialen Bedingungen bewirken, welche das Individuum in seinem Verhalten vom Text der Religion abweichen lassen.<sup>450</sup>

### 3.4.2. Werte und Strukturfunktionalismus

Wenn die Umma die Antwort auf den göttlichen Willen in Bezug auf das menschliche Handeln darstellt, wenn Mittel und Ziele zu festen vorgegebenen Größen werden, um ein bestimmtes Menschenbild zu verbreiten und der neuen Wissenschaft vom Sozialen gleichwohl nicht die Aufgabe zukommen soll, der Genese des Wissens und Bewusstseins des Einzelnen auf den Grund zu gehen, dann bietet sich der Islamischen Soziologie ein Gesellschaftsbild an, dass von Seiten der Mainstream-Soziologie noch am deutlichsten im Struktur-

---

<sup>449</sup> Zit. nach Hock 2002: 16.

<sup>450</sup> Mīzgard (1376a): 21.

funktionalismus anklingt: das Bild einer Gesellschaft, die sich ihrer und der Überlegenheit ihrer Werte bewusst ist und daraus Ziele und Mission ableitet. Diese Wahlverwandtschaft zwischen iranischer Islamischer Soziologie und Strukturfunktionalismus wird auch nicht dadurch getrübt, dass diese Theorien untrennbar mit der Wissenschaftskultur der USA, der größten Herausforderung für die Islamische Republik, verbunden sind. Auch wenn die transzendente Begründung der eigenen Werte im jeweiligen Weltbild verschieden ist, der Wille zur unhinterfragten Bewahrung lässt diese Frage in den Hintergrund treten.

Als gutes Beispiel hierfür dient der Artikel *Gründe für die Nichtbeachtung von Werten* in *Ma<sup>c</sup>refat*.<sup>451</sup> Dessen erster Satz gibt bereits die soziologische Richtung vor:

Zweifellos ist Sicherheit (*amnīyat*) das grundlegendste Ziel, das die Menschheit zum sozialen Leben gedrängt hat. Die Verwirklichung dieses menschlichen Bedürfnisses (*hāste*; Anforderung) ist gebunden an die Errichtung einer Gesellschaft, diese wiederum ist abhängig vom Vorhandensein einer Kultur und diese von Werten. Daher kann man sagen, dass die Gesellschaft ihre Existenz den in ihr vorherrschenden Werten verdankt.

Diese Aussage über die Bedeutung von Werten ist wiederum selbst eine Wertsetzung, nach der etwa Sicherheit und Integration wichtiger seien als Freiheit und Selbstverwirklichung. Die Geringschätzung traditioneller, in der Gesellschaft verankerter religiöser Werte produziert nach Marīḡī nur materielle Instabilität und Chaos (*eḡtelāl*) und setzt die spirituellen Güter und die Vervollkommnung des Menschen (*šo<sup>ʿ</sup>ūn-e ma<sup>c</sup>navī va kamālāt-e ensānī*) der Gefahr aus. Die Stoßrichtung dieses Arguments ist erkennbar die klassische Selbstbegründung der Islamischen Republik und zielt gegen die unter dem früheren Regime durchgeführten radikal und von oben verordneten Modernisierungsmaßnahmen, bei denen traditionelle Werte als hinderlich betrachtet wurden.

Für Marīḡī ist es demnach die vordringliche Aufgabe eines islamischen Soziologen, herauszufinden, warum es zu Normverstößen durch Einzelne kommt und Individuen die gesellschaftliche Ordnung in Frage stellen. Die andere Seite der Wertediskussion, wie die grundlegenden Werte der Gesellschaft entstanden sind und warum diese sich nicht ändern dürfen, bzw. wer die Definitionsmacht über die Modifikation von Werten besitzt, wird dabei nicht angesprochen.

Ganz auf der Linie dieses den Begriff der Gesellschaft stark abstrakt fassenden Artikels liegt, dass nicht der Koran als erster Zeuge genannt wird, sondern

---

<sup>451</sup> Šamsollāh Marīḡī (1382): „Elal-e nā-dīde-gereftan-e arzešhā.“ In: *Ma<sup>c</sup>refat* 72: 9-24.

Aristoteles mit seiner Sicht des Menschen als von Natur aus auf Gemeinschaft angelegtes Wesen, sowie der mittelalterliche Philosoph Fārābī<sup>452</sup> mit einem in ähnliche Richtung zielenden Zitat. Erst danach wird die islamische Argumentation bemüht, bei der bezeichnenderweise von der „Gesellschaft“, nicht von der Umma, die Rede ist:

Eine Fülle an Vorschriften und Regeln im Islam und den islamischen Wissenschaften ist für den Schutz und das Wohl der Gesellschaft (*ḡāme'e*) gekommen, da die Gesellschaft der Ort der Erziehung/Bildung (*parvareš*) des Menschen und seiner Vervollkommnung ist.<sup>453</sup>

Gesellschaft erscheint damit als ein an sich vom Islam unbedingt geförderter Wert, was in genügend allgemein gehaltener Form als Selbstverständlichkeit erscheinen könnte, jedoch bei einer Kontrastierung mit anderen Gesellschaftsbildern (Gesellschaft als Konflikt, Gesellschaft als Prüfung, Gesellschaft als Unterdrückung menschlicher Anlagen) seinen weltanschaulichen Gehalt verrät. Durch die Ersetzung von „Umma“ durch „Gesellschaft“ wird durch Anlehnung an formalsoziologische Konzeptionen eine Allgemeingültigkeit der Aussage angestrebt, welche in den Hintergrund treten lässt, dass der Islam in der Lesart der Islamischen Revolution nicht jede Gesellschaft, sondern nur die unter göttlicher Leitung stehende Umma als Wert ansieht. Nicht das Zusammenleben allein und eine natürlich angelegte Vergemeinschaftung bringen die Erfüllung der menschlichen Bestimmung, sondern die Nutzung dieses Modus zur Formung des Einzelnen im Hinblick auf die göttlichen Ziele. Ein Denken in formalsoziologischen Begriffen und die Arbeit mit abstrakten Kategorien (Gesellschaft, Wert, Entwicklung, Institution) nivelliert das Islamische einer Islamischen Soziologie, das gerade durch die Grundannahme des Besonderen in Form einer historischen Formation (der Umma) und ihrer Geschichte gekennzeichnet ist. Eine Lesung der auf *spezifisch* handelnde Subjekte und Vergemeinschaftungen (Propheten, ungehorsame Völker u.a.) wertenden Bezug nehmenden koranischen Offenbarung mit dem Begriffsinstrumentarium der auf *allgemeine* Strukturen und Funktionen abzielenden parsonschen Soziologie bringt unweigerlich die Widersprüche einer solchen Form von Islamischer Soziologie zum Vorschein.

---

<sup>452</sup> Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī, geboren ca. 870 in Transoxanien, gestorben um 950 in Damaskus. Verfasste Kommentare zu den Werken Aristoteles'.

<sup>453</sup> Marīḡī 1382: 9f.

Während oben die Abhängigkeit der Gesellschaft von Werten betont wurde, verschwindet im Verlauf des Artikels allerdings diese Hierarchisierung wieder durch die von Marīḡī gewählte Definition von „Kultur“: *„Kultur (farhang) bezeichnet die Formen des Lebens (šīvehā-ye zendegī), welche die Individuen einer Gesellschaft erlernen, welche ihnen gemeinsam sind und von Generation zu Generation weitergegeben werden.“*<sup>454</sup> Gesellschaft erscheint hier wieder als konstituierender und nicht weiter erklärungsbedürftiger Begriff. Gleichzeitig wird die große Schwäche der westlichen Soziologie deutlich, welche in der Frage der Grenzen einer Gesellschaft keinen Konsens zustande gebracht hat. Das Problem der Grenzen einer spezifischen Gesellschaft wird meist entweder durch Verwendung zu abstrakter Definitionen ausgeklammert oder es werden stillschweigend die herrschenden Nationalstaaten als gesellschaftskonstituierend vorausgesetzt.<sup>455</sup> Mithilfe dieser Übernahme stellt sich die von Marīḡī vorgestellte Problematik als einfacher Zirkelschluss dar, der ungefähr so zusammengefasst werden kann: Wir haben eine spezifische Kultur, weil wir eine klar abgegrenzte Gesellschaft sind. Diese Kultur bringt gleichzeitig unsere Gesellschaft hervor und hält sie aufrecht. Die Kultur wird von Werten hervorgebracht, damit baut unsere Gesellschaft auf diesen Werten auf. Da in unserer Gesellschaft die iranisch-islamischen Werte anerkannt sind, müssen wir diese stärken. Wer diese verändern will, stellt sich gegen die iranische Gesellschaft. Die eigentlich wichtigen Werte sind die, welche von Generation zu Generation weitergegeben werden. Am ehesten können die islamischen Werte eine solche Kontinuität beanspruchen usw.

Auf der anderen Seite finden sich bei Marīḡī jedoch auch stärker mit dem umfassenden und außerweltlichen Offenbarungsanspruch argumentierende Begründungen. Auf der Suche nach geeigneten Werten klammert er solche aus, welche ihre Quelle in der Individualität, den Ansichten und dem Gefühl des

---

<sup>454</sup> Marīḡī 1382: 10.

<sup>455</sup> Ein ähnliches Beispiel findet sich im Artikel „Erziehung und Gesellschaft“ von Žamīrī. Aus der Fülle vorhandener westlicher Definitionen greift er folgende heraus: *„In ihrer weitesten Bedeutung bezeichnet „Gesellschaft“ die Gesamtheit sozialer Beziehungen zwischen Menschen. Auch kann jede Menge von Menschen beiderlei Geschlechts und unterschiedlicher Altersstufen, die sich durch die Kontinuität von Institutionen und einer mehr oder weniger spezifischen Kultur als eine Gruppe zusammengefunden haben, Gesellschaft genannt werden.“* Žamīrī 1380: 49. Eine solche Definition enthält nichts islamspezifisches, vermittelt Wissenschaftlichkeit und wird von einer entsprechend vorgeprägten Leserschaft in der gewünschten Weise verstanden. Fragen, wie es zur legitimen Genese einer Gesellschaft kommt, beispielsweise bei einer nationalen Minderheit, die sich durch Formulierung eines partikularen Bewusstseins und Übernahme, Implantierung oder Regenerierung einer hinreichend „spezifischen Kultur“ als eigene Gesellschaft konstruieren will, werden dadurch nicht beantwortet. Jeder Status quo ist mit diesem äußerst flexiblen Gesellschaftsbegriff zu legitimieren.

Einzelnen haben, da diese nur instabile Gesellschaften hervorbrächten. Die vom Mehrheitswillen der Individuen getragenen sozialen Werte seien nicht repräsentativ, da sie in Wirklichkeit nur von herrschenden, über Macht und Sozialprestige verfügenden Gruppen konstruiert und gefördert würden. Lediglich die Werte der Offenbarung, welche ihrerseits vor Entstellung bewahrt und richtig sozialisiert werden müssten, wiesen genügend Universalität (*šomūlīyat*) auf, um die menschlichen Interessenkonflikte zu transzendieren und wirkliche gesellschaftliche Stabilität hervorzubringen. Zu den Kennzeichen dieser durch Religion begründeten Werte<sup>456</sup> zählen nach Marīḡī:

- a) Stabilität und Kontinuität (*tabāt va davām*)
- b) Aktualität, die durch schöpferische Rechtsentwicklung (*eḡtehād*), welche der Autor als besonderes Charakteristikum des schiitischen Rechts hervorhebt, gewährleistet wird
- c) Heiligkeit und Transzendenz (*qadāsat*)
- d) Förderung von Gruppenintegration und Solidarität (*enseḡām-baḡšī*): Sie verbinden die divergierenden Gruppen, weil Gott ihre wahren Bedürfnisse unabhängig von Zeit und Raum kennt. In nur auf Arbeitsteilung gründenden Gesellschaften jedoch arbeiten die Menschen ohne Brüderlichkeit lediglich wie Zahnräder (*čarḡ-e dandehā*) im sozialen Gefüge zusammen.
- e) Absolutheit (*moṭlaq būdan*) und umfassende Gültigkeit, was eine universale Verwurzelung mancher (mit der Offenbarung in Einklang stehender) Werte in allen Gesellschaften durch die (gottgegebene) Vernunft nicht ausschließt.<sup>457</sup>

Eine kritische und zugleich soziologisch durchdachte Analyse von Yaʿqūbī zeigt in diesem Zusammenhang, wie die abstrakten Prämissen für den spezifischen Fall Iran ohne auffällige Polemik nutzbar gemacht werden können: Unter dem Titel „Abweichendes Verhalten und soziale Problem im Iran“<sup>458</sup> untersucht er den Wandel von Werten. Die anfänglich von der Revolution in religiösem

<sup>456</sup> Der persische Begriff *arzešhā-ye dīnī* bedeutet schlicht „religiöse Werte“. Aus dem Kontext ersichtlich sind hier jedoch solche gemeinschaftsbezogenen Werte gemeint, die im Gegensatz zu „sozialen Werten“ eine transzendente Quelle haben; ihr inhaltlicher Bezug zu gemeinhin unter „Religion“ subsumierten Riten steht dabei nicht im Vordergrund.

<sup>457</sup> Marīḡī 1382: 12-15.

<sup>458</sup> Yaʿqūbī 1381: „Enḡerāfāt va masāʿel-e eḡtemāʿī-ye īrān.“ Maʿrefat 56: 59-69.

Überschwang gebrachten Werte und Veränderungen gibt er an als: Bescheidenheit (*tavāzoʿ*), Einmütigkeit (*yakrangī*), Nivellierung äußerlicher Unterschiede zwischen Reich und Arm und Ächtung von zurschaustellendem Verhalten (*ʿadam-e tafāhor*). Das in den ersten Jahren übliche rasche Eingreifen der Revolutionswächter bei Verstößen gegen die islamische Moral wertet er als prinzipiell positiv, scheut sich jedoch nicht, stellenweise „Unmäßigkeit“ (*hāriḡ az ḥadd-e eʿtedāl*) einzuräumen.

Über diese Werte, so Yaʿqūbī, hätten sich jedoch mit dem Rückgang des revolutionären Elans schrittweise neue materialistische Werte gelagert, welche zu einer stärker wahrgenommenen Ungleichheit und Ungerechtigkeit führten. Während die Mittelschichten mit einiger Anstrengung (und kleineren Formen von Betrug) die neuen Erwartungen erfüllen könnten, biete sich den benachteiligten Schichten – und damit der Mehrheit der Bevölkerung – auf Grund der herrschenden Arbeitslosigkeit potentiell kaum ein anderer Ausweg als durch abweichendes und kriminelles Verhalten dem sozialen Druck der materialistischen Werte nachzugeben. Der entbrannte Konkurrenzkampf führe sogar dazu, dass sich in Qom, dem Zentrum der schiitischen Gelehrtenschaft, Glücksspiel an öffentlichen Plätzen ausgebreitet habe. Abweichendes Verhalten würde damit schrittweise zur Norm (*hanḡār*) und vielerorts verliere die Bevölkerung jedes Vertrauen in die Sicherheitskräfte, welche durch geringe Löhne bedingt selbst besonders anfällig für Korruption seien.<sup>459</sup>

Was die Lage besonders für den Iran prekär mache, so Yaʿqūbī, sei, dass hier traditionell vor allem religiös begriffene „innere Kontrollmechanismen“ abweichendes Verhalten verhindert hätten. Im Westen sei jedoch der Fall völlig anders gelagert, auch wenn materialistische Werte dort besonders verbreitet seien. Entscheidend sei, dass die westlichen Gesellschaften auf Grund ihrer Werte über andere Kontrollmechanismen, eine starke Bürokratie nach außen und eine von frühester Kindheit an erfolgreiche Sozialisation nach innen verfügten, weshalb abweichendes Verhalten dort besser verarbeitet und abgefedert werden könne. Im Falle einer gesellschaftlichen Anomie (*dar šarāyeṭ-e ḡayr-e ʿādī*), wie derzeit im Iran, müsse sich daher eine Veränderung im Wertegerüst besonders einschneidend auswirken, da die äußeren Kontrollmechanismen versagten, offizielle

---

<sup>459</sup> Yaʿqūbī 1381: 67-69.

Institutionen selbst in Mitleidenschaft gezogen seien und genügend Schlupflöcher für die Ausübung abweichenden Verhaltens böten.

Was die offene Kritik Ya‘qūbīs relativiert und seinen Beitrag auf die Linie von *Ma‘refat* bringt, ist sein Lösungsvorschlag. Er favorisiert nicht eine Umstrukturierung der Gesellschaft und ihrer Formen sozialer Kontrolle entlang den Erfordernissen der neuen materiellen Werte, sondern ruft die Inhaber der politischen Macht dazu auf, die spirituellen Werte (*arzešhā-ye ma‘navī*) nicht weiter zu demontieren und sich um Mechanismen zu bemühen, die eine Verringerung des Abstandes zwischen den sozialen Schichten und eine Entkrampfung des Kampfes um Sozialprestige bewirken.

### 3.4.3. Soziale Kontrolle, Sozialisation und abweichendes Verhalten

Eine Nutzbarmachung der strukturfunktionalistischen Gesellschaftsbeschreibung durch die Islamische Soziologie bietet sich in erster Linie wegen der positiven Einstufung von Religion als gesellschaftlichem Stabilisator an. Zahlreich sind daher die direkten Übernahmen aus der US-amerikanischen Literatur dieser Schule. So werden die gesellschaftsrelevanten Funktionen von Religion folgendermaßen zusammengefasst:

- a) Religion bietet dem Menschen Schutz (*hemāyat*) und Trost (*tasallī*) und unterstützt ihn damit bei der Erreichung gesetzter Ziele.
- b) Religion schenkt emotionale Sicherheit (*amnīyat-e ‘ātefi*) und Identität (*hovīyat*) durch Riten und Zeremonien (*āyīnhā va marāsim*) und einen festen Bezugspunkt (*noqṭe-ye ettekā-ye sābetī*) inmitten von widerstreitenden Ansichten; Religion stützt damit die soziale Ordnung.
- c) Religion sanktifiziert (*taqaddos*) Normen und stellt damit die Gruppenziele über die Ziele des Einzelnen.
- d) Religion stellt gleichzeitig Kritikmaßstäbe der momentanen sozialen Erscheinungen zur Verfügung.
- e) Religion hilft dem Menschen bei der Selbsterkenntnis.<sup>460</sup>

Salīmī<sup>461</sup> nutzt eine ausführliche Besprechung des bereits erwähnten Buches *Religion, Deviance and Social Control* (Stark 1996), um die eigene Sicht der

<sup>460</sup> Zāmīrī 1380: 56.

<sup>461</sup> Alī Salīmī, Mitarbeiter des Forschungsinstitut *Ḥouza und Universität*.

positiven Funktionalität von Religion durch ähnliche amerikanische Ansätze zu stützen. Stark kritisiert darin, dass die herkömmliche Religionssoziologie die Rolle der Religion bei der Eindämmung sozialer Probleme (Drogen, Alkohol) systematisch übersehen habe. Wenn auch manche Schulen eine prinzipielle Förderung sozialer Konformität durch Religion anerkannt hätten, so sei dieses Postulat doch kaum in praktische Sozialforschung umgesetzt worden.<sup>462</sup>

Für diese Art von Argumentation, für die sich eine Fülle von Beispielen in der iranischen Literatur liefern lässt, ist charakteristisch, dass der wissenschaftliche Religionsbegriff, welcher die Frage nach wahrer und falscher Religion ausklammert, unhinterfragt übernommen wird: Nicht die Frage, *welche* Form von Religion förderlich für gesellschaftliche Stabilität ist und wie sich der (schiitische) Islam hierin von anderen Religionen unterscheidet, ist forschungsleitend – wie man es vom Anspruch einer Islamischen Soziologie her erwarten könnte –, sondern das Denken in den Kategorien der religionssoziologischen Auseinandersetzungen des 19. Jhs.: Ist Religion insgesamt gut, wahr, nutzbringend und fortschrittlich oder trifft das Gegenteil zu: Religion ist eine Illusion, rückschrittlich und spaltet die Menschheit.

Ausgehend von diesem strukturfunktionalistischen Religionsbegriff sind Ausführungen über das Verhältnis von Religion und sozialer Kontrolle entsprechend zahlreich.<sup>463</sup> So beschreibt Kāve in formalen Begriffspaaren ausführlich soziale Kontrolle (Kontrolle in Primär- und Sekundärgruppen, innere/äußere, individuelle/gruppenbezogene, direkte/indirekte, erzwungene/überzeugende Kontrolle usw.) und abweichendes Verhalten (*enḩerāf*; bewusste/unbewusste, positive/negative Devianz usw.). Die genauen Begriffsverästelungen

---

<sup>462</sup> Salīmī 1379: 180, 188ff.

<sup>463</sup> Eine direkte Übernahme aus einer westlichen Einführung in die Soziologie stellt ein Artikel von Jonathan H. Turner über Sozialisation dar und fügt sich damit reibungslos in das Konzept der Zeitschrift *Maʿrefat*, der es um die Erhaltung der momentanen iranischen Gesellschaftsordnung vor neuen Revolutionen geht. Sozialisation wird bei Turner als die unabdingbare Voraussetzung für die Erkenntnis von Werten und für Denken und Sprechen des Individuums definiert, ohne die eine Vervollkommnung der menschlichen Persönlichkeit unmöglich sei (*ṣaḩṣīyat-e ensānī-ye mā be kamāl namīrasad*). Ebenso „belegen die wissenschaftlichen Ergebnisse, dass der Mensch durch Vergesellschaftung, das Lernen und die Aneignung von Vorschriften, Werten und gesellschaftlichen Normen zu einem sozialen Wesen wird und eine menschliche Persönlichkeit erhält.“ *Maʿrefat* 30: 50. Ob diese in ihrer allgemeinen Form zweifellos zutreffenden Aussagen letztlich bewusstseinsbildend wirken und ungeplante Auswirkungen auf die Plausibilität an den Glauben an eine vollständig außerhalb der Gesellschaft stehende transzendente Quelle der Rechtleitung haben und somit die Grundlagen der eigenen Gesellschaftsordnung langfristig untergraben könnten, scheint für die Herausgeber von *Maʿrefat* nicht zur Debatte zu stehen; der Artikel wurde als unkommentierte Übersetzung abgedruckt.

können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die für eine Islamische Soziologie entscheidende Frage nach der Herkunft der Normen nicht auf eigenständige Weise beantwortet wird. Als Quelle der Normen käme bei einer solchen Betrachtung nur die Gesellschaft in Betracht. Wird diese als sinnstiftender Begriff angenommen, so wird plausibel, dass auch bestimmte Formen der sozialen Devianz indirekt gesellschaftlichen Zusammenhalt und Stabilität fördern können. Entsprechend erscheint Religion in diesem Artikel als nützliches Bündel von (jenseits- und diesseitsbezogenen) Sanktionsandrohungen.<sup>464</sup>

Jedoch findet sich in einem anderen, eher den islamischen Aspekt von Sozialisation betonenden Artikel von Kāve<sup>465</sup> ein konkreteres Bild. Soziale Kontrolle wird dort zwar ebenfalls formalsoziologisch als lebenswichtiger Prozess beschrieben, der Zielverwirklichung und Integration der Gesellschaft bewirke, durch einen Vergleich mit dem islamischen Weltbild hingegen überwindet Kāve diese abstrakten Kategorien. So ist nach Kāve der Bereich des handlungsleitenden Sozialen im Islam größer, da er neben der durch die Sinne erfassbaren materiellen Welt auch eine nichtmaterielle Welt und das Handeln in Bezug auf diese als real anerkenne. Die islamischen Dimensionen des Sozialen (*qalamrouhā-ye eġtemā'ī-ye ġehān az naẓar-e eslām*) können demnach folgendermaßen gegliedert werden:

- a) Nahbereich (*qalamrav-e rūdarrū*), wo durch persönliche Interaktion die Pflicht zum Gebieten des Guten und Verwehren des Schlechten stattfindet (*amr bi l-ma'rūf va nahy 'an al-munkar*);
- b) Handlungsbereich der Zeitgenossen (*qalamrou-e mo'āṣerīn*);
- c) Handlungsbereich gegenüber den Vorfahren (*qalamrou-e aslāf*; besonders Propheten, Imame, Vorbilder), denn auch diese üben mittels Kultur, überlieferter Texte und Sitten (*rosūm*) Einfluss auf die jetzige Generation aus;
- d) Nichtmaterieller Bereich (*qalamrou-e ġayr-e māddī*): auch die Welt der Engel und Satane sowie der Glaube an Gott, der sieht, herrscht und abrechnet und das Bedürfnis nach seinem Wohlgefallen sind für die muslimische Interaktion unsichtbare, aber handlungsprägende Faktoren.<sup>466</sup>

---

<sup>464</sup> Kāve 1376: 45f, 48f.

<sup>465</sup> „Pīšfarzihā va oṣūl-e kollī-ye naẓārat-e eġtemā'ī.“ Kāve 1378: 56-60.

<sup>466</sup> Kāve 1378: 56, 58f.

Für Kāve folgt daraus, dass soziale Kontrolle in einer Gesellschaft, die im Bewusstsein Gottes handelt, mehr sein muss als ein passiver Prozess der Konditionierung von Verhalten. Die Fixierung auf den reinen Mehrheitswillen der Gesellschaft ohne göttliche Leitung müsse daher überwunden werden, da die gesellschaftlichen Normen allein kein wahres Glück (*sa'ādat*) gewährleisten könnten. Soziale Gerechtigkeit (*'adālat-e eġtemā'i*), die aus der Praktizierung der göttlichen Anweisungen resultiert, ist selbst nur eine Vorstufe zur Erreichung des wahren Glücks, der Annäherung an Gott. In Kaves Worten:

Soziale Kontrolle übersteigt im Islam – im Gegensatz zu nichtreligiösen Gesellschaften – ihren dünnen und sterilen Zustand (*hālat-e hošk va bī-mohtavā-ye hod*). (...) Das Ziel von sozialer Kontrolle in der islamischen Gesellschaft kann daher nur sein, dass man sich für Reform und Veränderung von solchen Gesetzen, Vorschriften und Normen (*hanġār*) einsetzt, die dem wahren Glück des Menschen widersprechen und sich gleichzeitig für die (...) Förderung (*tarġīb*) passender Normen stark macht.<sup>467</sup>

Kāves Darstellung ist ein gutes Beispiel für die Grenzziehung zwischen sozialem Denken und eigentlicher Soziologie. Dort, wo Kāve stehen bleibt und ein gesellschaftliches Ideal unter Verwendung von soziologischen Begriffen zeichnet, könnte eine Umsetzung des Konzepts von islamischer sozialer Kontrolle in praktische Sozialforschung beginnen: Welche Teilbereiche von muslimischen Gesellschaften funktionieren nach den angeführten Prämissen? Wie sehr ist das Gefühl der Eingebundenheit in einen heiligen Kosmos noch handlungsleitend (bzw. ritualisiert)? In welchen Milieus gibt es teilsäkularisierte Vorstellungen von sozialer Kontrolle? Solche Forschungsfelder werden jedoch in der Islamischen Soziologie kaum angesprochen, da die Ersetzung des westlichen Menschenbilds mit seinem umfassenden Erklärungsanspruch durch ein konkurrierendes Menschenbild, das islamische, die Hauptmotivation für soziologische Theoriebildung zu sein scheint.

Bei Marīġī finden sich jedoch auch Hinweise auf ein Unbehagen gegenüber dem Sozialisationskonzept des Strukturfunktionalismus. Abweichendes Verhalten sei nicht nur durch Störungen in der Sozialisation des Einzelnen zu erklären. Wenn der „gottgegebene Wille des Individuums und die Freiheit der Handlungswahl“ nicht genügend beachtet würden, so komme es zu einer verkürzten deterministischen Soziologie und Geringschätzung der menschlichen Persönlichkeit. Bei einer Anwendung dieser Theorie auf die Erklärung von abweichendem Verhalten würde der Mensch zu einem „von physischen,

---

<sup>467</sup> Kāve 1378: 60.

psychologischen und sozialen Faktoren determinierten Wesen, das keine andere Wahl als die Verübung von Verbrechen hat; die Notwendigkeit von Bestrafung und Beaufsichtigung wird sich damit erübrigen.“<sup>468</sup>

Das Misstrauen gegenüber einem Bild vom Menschen, das dessen Verhalten hauptsächlich durch sozialstrukturelle Kräfte erklärt, wird hier deutlich gespeist von der Angst, dass auf diese Weise Moral, Strafe und Sühne unbegründbar würden. Um die zentrale Autorität von moralischem Handeln und demnach die Autorität von Ermahnungen und Vorbildern zu retten, wird dieses wichtige Muster soziologischer Erklärung aus der westlichen Soziologie nicht rezipiert.

Anschaulich treffen hier zwei widerstreitende Vorannahmen über den Menschen aufeinander: Aus Sicht einer soziologisch geprägten Denkweise könnte Marīḡīs Argument als Zirkelschluss zurückgewiesen werden, da es auf einer Setzung beruht, nach der der freie Wille für die Zurechnungs- und Schuldfähigkeit des Individuums unabdingbar seien, um die Grundlagen des herrschenden Strafrechts und die Macht der „Funktionäre für Religion und Gewissen“ nicht anzutasten. Aus Sicht dieser und ähnlicher islamischer Ansätze stellt natürlich die Absolutsetzung sozialer Faktoren den Versuch dar, Strafrecht durch Resozialisierung zu ersetzen, um damit einer neuen Klasse von „Funktionären für Gesellschaft und abweichendes Verhalten“ den Weg zu bahnen.

Das Thema Strafrecht und die (maßgeblich von Durkheim propagierte) Vorstellung, entwickelte Gesellschaften zeichneten sich durch die Ablösung eines vergeltenden Strafrechts (*ḡazā-ye tanbīhī*) zugunsten von Maßnahmen der Wiedergutmachung und Resozialisierung (*ḡazā-ye tarmīmī*) aus, rührt besonders empfindlich an die Grundlagen der Islamischen Republik.<sup>469</sup> Durkheims Theorie war dabei ein wichtiger Meilenstein des Paradigmenumschwungs, der im Westen Religion durch Gesellschaft ablöste: moralistische Erklärungen von Verbrechen wurden durch funktionalistische Theorien der Devianz ersetzt und die Klasse der Religionsgelehrten bekam Konkurrenz von den Trägern des gesellschaftlichen Denkens.

Marīḡī versucht einerseits, den zentralen Ansatz Durkheims zum Wandel der Rechtsvorstellungen dadurch zu kompromittieren, dass er ihn als empirisch haltlos

---

<sup>468</sup> Marīḡī 1382: 17.

<sup>469</sup> Marīḡī 1380: 84.

zurückweist: Keinesfalls seien auf Abschreckung beruhende Strafrechtssysteme auf (vormoderne) Gesellschaften mit „mechanischer Solidarität“ beschränkt. In den heute zweifellos durch die durkheimsche „organische Solidarität“ (*hambastegī-ye andāmvar*) gekennzeichneten modernen Gesellschaften sei Resozialisierung mitnichten der einzige Umgang mit Verbrechen. Auf der anderen Seite verweist Marīḡī auch auf tiefere Unterschiede bei der Bewertung des Verhältnisses von Freiheit und sozialer Determination. Demnach sei es nur konsequent, wenn im Westen, wo der Blick stärker auf den sozialen Hintergrund eines Verbrechens (*ḡanbe-ye zamīnesāzī-ye ertekāb-e ḡorm*) fixiert sei, Verbrecher eher als Krankheit im sozialen Organismus der Gesellschaft gewertet und daher durch resozialisierende Maßnahmen behandelt würden. Ausgehend von der eigenen – schiitisch-islamischen – Betonung von Schuldfähigkeit, wo alle anderen Faktoren nur als wegbereitend für die freie Willensentscheidung (*zamīnesāz-e gozīneš va eḡteyār-e ādamī*) des Handelnden begriffen würden, komme eine Zurückdrängung schwerer Strafe jedoch nicht in Frage, ohne dem eigenen Bild vom Menschen untreu zu werden. Marīḡī zitiert dazu Belege aus dem Koran, in denen die Schuldigen am Jüngsten Tage mit ihrem eigenen Unterdrücktsein argumentieren und ihre eigene Schwäche als Vorwand benutzen wollen.<sup>470</sup>

#### 3.4.4. Familien- und Geschlechtersoziologie

Die Rolle von Frau und Familie gehört sicherlich zu den Fragestellungen, über die seit der Modernisierung der islamischen Gesellschaften die meisten Texte – unterschiedlichster Qualität – verfasst wurden. Die verschiedenen Positionen von traditionell bis modernistisch eingestellten Strömungen sind ebenfalls zur Genüge in einschlägigen Publikationen behandelt worden. Wenn im Folgenden ähnliche Themen aufgegriffen werden, so nur solche, die für eine Betrachtung im Rahmen der Islamischen Soziologie aufschlussreich sind, also sich im Feld des gängigen soziologischen Begriffsinstrumentariums bewegen und auf soziologische Theorien Bezug nehmen. Nicht eine detaillierte Studie zur islamischen Gesetzgebung steht im Vordergrund, sondern die generelle Argumentationslinie, mit der islamische Soziologen auf Positionen der westlichen Soziologie reagieren.

---

<sup>470</sup> Koran 4: 97. Marīḡī 1380: 84, 1382: 24.

Eine von Polemik freie Kontrastierung feministischer und islamischer Familientheorien durch eine gründliche und ernsthafte Aufarbeitung einflussreicher Arbeiten liefert Bostān<sup>471</sup> in einer der jüngsten Ausgaben von *Houza und Universität*<sup>472</sup>. Ohne den Begriff der Funktion für die Darstellung der Institution Familie direkt zu kritisieren, geschieht die Herausstellung seines ideologischen Gehalts, indem auf die Verknüpfung von Funktionen und zugrundeliegenden Werten verwiesen wird.

Die bekannten Unterschiede in der Beurteilung von Sozialisation, Mutterschaft, Reproduktion, Geschlechterrollen, Verhaltensmustern, emotionalen Bedürfnissen, ökonomischen Funktionen und religiöser Primärerziehung führt Bostān auf verschiedene Vorstellungen von Gerechtigkeit/Unterdrückung, Gleichheit/Diskriminierung (*tabʿīd*) und Freiheit/Abhängigkeit zurück. So stünden sich bei der Diskussion um die natürliche Reproduktion zwei grundverschiedene Beurteilungen gegenüber: Fortschreibung von Ungleichheitsverhältnissen (radikaler Feminismus) oder Natürlichkeit. Anders formuliert prallen der moderne feministische Freiheitsbegriff und die islamische Betonung von Mutterschaft aufeinander. Bostān führt hierzu islamische Textbelege an, die den Eigenwert der Mutterrolle durch spirituelle Freiheit (*āzāde maʿnavī*) und wahre Höherentwicklung (*erteqāʾ va taʿālī-ye ḥaqīqī*) belegen sollen. Radikale feministische Positionen (z.B. Shulamith Firestone, Ann Oakley), welche in der Mutterschaft nur eine strukturelle Benachteiligung der Frau erkennen können und daher eine Befreiung der Frau durch technische Veränderung der Reproduktionsbeziehung favorisieren,<sup>473</sup> stellen für Bostān nur die Reduktion der natürlichen Fortpflanzung auf ihren biologischen Aspekt dar. Letztendlich beraubten diese die Frau eines nur ihr gewährten göttlichen Vorzugs.<sup>474</sup>

Deutlich zeigt sich hier, wie die jüngere Literatur zur Islamischen Soziologie hauptsächlich argumentiert: Nicht so sehr eine von Polemik begleitete Widerlegung des Gegners ist wichtig, sondern die Zurückweisung des Allerklärungsanspruchs westlicher Soziologie. Durch Reduktion jeder Debatte auf

<sup>471</sup> Mitglied des Wissenschaftsrates am *Forschungsinstitut Houza und Universität*.

<sup>472</sup> Ḥosayn Bostān: „Kārkardhā-ye ḥānevade az manzar-e eslām va faminism.“ („Funktionen der Familie aus Sicht des Islams und des Feminismus.“). In: HD 35: 4-34.

<sup>473</sup> „Der Kern der Unterdrückung der Frau ist ihre Rolle als Gebälerin und Erzieherin der Kinder.“ Firestone 1975: 71. Sie fordert entsprechend: „Die Befreiung der Frauen von der Tyrannei der Fortpflanzung durch jedes nur mögliche Mittel; Verlagerung der Kindererziehung auf die gesamte Gesellschaft (...).“ Ebd. 191.

<sup>474</sup> Bostān 1382: 4-7.

dezionistische Wertentscheidungen und eine nur im Glauben plausibel zu machende Verortung in Weltanschauungen wird grundlegendes Misstrauen gegenüber der Beweiskraft soziologischer Erklärungen erzeugt. Auf eine Überzeugung des „Gegners“ sind die Texte offensichtlich kaum angelegt, eher ist Adressat dieser Überlegungen die eigene Gruppe, welche in ihrem Recht auf umfassende und sinnhafte Konstruktion der Welt durch die eigenen religiösen Schriften gestärkt werden soll.

Den feministischen Diskurs der sozialen Konstruktion der Mutterrolle kontert Bostān damit, dass er die feministische Kritik einer bestimmten, auf den Westen beschränkten Problemlage zuordnet. Eine jahrhundertelange einseitige Reduzierung der Frau auf ihre Mutterrolle habe demnach den Feminismus zu einer generellen Infragestellung sämtlicher natürlicher Geschlechterrollen geführt. Hier versucht Bostān den Erklärungsanspruch der *allgemein* angelegten Sozialwissenschaften durch einen *speziell* argumentierenden historischen Rekurs zu entkräften, um so eine Anwendung der feministischen Kritik auf die eigene Gesellschaft zu blockieren: Die spezielle Konstellation der Mutterrolle in Europa verlange eine genauso spezielle Erklärung, die jedoch nicht auf andere Gesellschaften (der muslimischen Welt) übertragen werden könne.

Derselben Logik bedienen sich übrigens an anderer Stelle erwähnte islamische Soziologen, denen es um die Zurückweisung der Universalität europäischer Religionssoziologie geht: was durch den historischen Konflikt zwischen dem Machtanspruch der Kirche und der Gesellschaft in Europa an säkularen (religionsfeindlichen) Gegenwissenschaften entwickelt wurde, sei auf Europa beschränkt. Angestrebt wird Plausibilität also dadurch, dass nicht sämtliche Befunde der europäischen Wissenschaft abgelehnt werden, sondern dass lediglich eine feine (gleichzeitig um so grundlegendere) – Modifikation der Übertragbarkeit und Universalisierbarkeit dieser Befunde eingefordert wird.

Um die Kulturspezifität der feministischen Einwände zu untermauern, verweist Bostān auf die verbreitete Inanspruchnahme von Ammen zur Entlastung der Mutter im frühen Islam und die entsprechenden detaillierten Anweisungen der Scharia (v. a. die Institution der Milchgeschwisterschaft) dazu. Die Verwendung des Begriffs Patriarchat (*pedarsālārī*) im Zusammenhang mit unterschiedlich sozialisierten Geschlechterrollen lehnt er ab und verweist auf die mangelnde

Eingrenzbarkeit des Begriffs, der in den verschiedenen Disziplinen und Schulen auf höchst unterschiedliche Art gebraucht würde. In traditionellen wissenschaftlichen Definitionen könnten lediglich Begriffselemente wie Patrilokalität (*pedarmakānī*), Patrilinearität (*pedarnasabī*), Alleinherrschaft des Mannes und eine behauptete Höherwertigkeit des Mannes (*bartarī-ye mard*) erfasst werden. Radikale Feministinnen hätten dagegen zur Diskreditierung und Zurückweisung dieser Institution eine Ausweitung dieses Begriffs bis in den privatesten Bereich der sexuellen Beziehungen vorgenommen und gleichzeitig die Religion insgesamt als Instrument der Konstruktion einer patriarchalischen Kultur dargestellt.<sup>475</sup>

Ob der Islam insgesamt und ausschließlich patriarchalisch sei, könne nach Bostān daher nicht mit ja oder nein beantwortet werden, sondern müsse für einzelne Fragen unterschiedlich angegangen werden: Eine generelle Bevorzugung des Mannes weist er zurück. Auch wenn er eine „äußerliche Höherstellung“ (*tafavvoq-e zāherī*) des Mannes in manchen Bereichen zugesteht, versucht er zwischen Ungleichheit der Rechte und Ungerechtigkeit zu trennen. Für andere Probleme, wie Patrilokalität, Patrilinearität u.a., verweist er auf deren unterschiedliche Interpretierbarkeit durch das islamische Recht. Die eigentlich religionsrechtliche Seite wird hier zwar mit einigen Belegen grob abgedeckt, jedoch – wie meist in der Darstellung von Praxisfeldern der Islamischen Soziologie – keine detaillierte Lösung für umstrittene Fragen angestrebt. Im Vordergrund steht die Frage, ob Normen und Werte aus der Offenbarung oder der gesellschaftlichen Empirie geschöpft werden sollen, nicht jedoch die Zuordnung zu verschiedenen Rechtspositionen. Diese bewegen sich bei Bostān durchaus im Rahmen der geläufigen innerislamischen Diskussion und können als modernistisch beeinflusster skripturalistischer Ansatz eingestuft werden.

Wie unterscheidet sich nun der Lösungsansatz Islamischer Soziologie von dem der (feministischen) Soziologie? Zwar sind die Ausführungen Bostāns eher theoriekontrastiv angelegt, jedoch wird auch knapp die Anwendung der islamischen Normen problematisiert. Die Antworten bewegen sich im Bereich moralischer Empfehlungen und divergieren damit entschieden von den im Text selbst referierten Positionen westlicher Soziologie: Während die feministische Soziologie auf makrogesellschaftlicher Ebene ansetzt, indem sie nach den

---

<sup>475</sup> Bostān 1382: 12, 29f.

sozialen Umständen sucht, welche das Handeln prägen und demnach verändert werden müssen (Deprivation, Prestige, Gleichheit), entgegnet die Islamische Soziologie mit dem Konzept des Vorbilds, der jenseitigen Belohnung und der Ermahnung zu Verzicht, Liebe und Geduld. Die Gegenseite würde hier mit dem Vorwurf der Verschleierung ungleicher (patriarchalischer) Machtverhältnisse und latenter Funktionen kontern. Die Islamische Soziologie steht dabei vor einem Dilemma: Entwickelt sie entsprechende Theoriemodelle, läuft sie Gefahr, den eigenen Grundannahmen von Offenbarung und Streben nach göttlichem Wohlgefallen, von der Welt als Ort der Prüfung und Vorbereitung auf das eigentliche Leben und dem Primat der Moral untreu zu werden. Übergeht sie jedoch die Latenzproblematik, muss sie sich den Vorwurf der unsoziologischen Argumentation gefallen lassen.

Bostān ist sich dabei vollständig des paradigmatischen Unterschieds zwischen den beiden Erklärungsmustern bewusst. Nach Anführung längerer islamischer Textbelege und historischer Ereignisse, in denen der Frau aufgrund ihrer Entbehrungen moralischer Trost zugesprochen wird, schließt er:

Zweifellos lassen solche Aussagen in den religiösen Texten, die nicht wenige sind, keinen Raum mehr für das Gefühl der Entfremdung bei Frauen und Müttern; jedoch unter der Bedingung, dass die Frau sich in die Sphäre des Glaubens begibt (*vāred-e qalamrou-e imān šode bāšād*). Wo dies nicht geschieht, so wird [dem Gegner] das Etikett der patriarchalischen Ideologie (*barčasb-e ide' olōžī-ye pedarsālāne*) zur Zurückweisung all dieser Vorstellungen ausreichen.<sup>476</sup>

Im Vordergrund stehen in der vorhandenen Literaturlauswahl nicht umfassende Studien zur Familiensoziologie, sondern die selektive Behandlung einzelner besonders dringlich gewerteter sozialer Probleme, anhand derer die Autoren den Nutzen einer funktionalistischen soziologischen Betrachtung herauszustellen bemüht sind.

Typisch hierfür ist der Artikel *Das Phänomen der Scheidung: eine soziologische Untersuchung* von Šāhrūdī. Um eine ideologische Ablehnung des Individualismus zu begründen, setzt er die Scheidungsrate in direkten Zusammenhang mit den der jeweiligen Gesellschaft zugrundeliegenden Werten. Wo diese nutzenorientiert (*sūd-garāyi*), instrumentalistisch (*negāh-e abzāri be hame čiz*), hedonistisch und auf sofortige Bedürfnisbefriedigung (*lazzatgūyihā-ye ānī*) gerichtet seien, werde entsprechend die soziale Institution der Ehe, welche einen Reflex der

---

<sup>476</sup> Bostān 1382: 25f.

zugrundeliegenden Werte (*mon'akes konande-ye arzešhā*) darstellt, äußerst instabil sein. Auch bemüht sich Šāhrūdī um eine Aufwertung des im Iran an Einfluss verlierenden Typus der Großfamilie gegenüber dem der Kernfamilie mit funktionalistischen Argumenten. Jene besitze auf Grund der vertikalen Machtverteilung größere Stabilität; Entscheidungen würden von älteren und wissenderen Personen getroffen. Bei der modernen Kleinfamilie schwächen die Trennung von Wohn- und Arbeitsplatz sowie der abnehmende Kontakt mit den Älteren den Zusammenhalt und bewirkten höhere Scheidungsraten. Gleichwohl leugnet Šāhrūdī nicht die Schwächen des traditionellen Familientyps: unbegründete Einmischungen älterer Respektspersonen, was ebenfalls den Zusammenbruch der Kernfamilie bewirken könne, sowie das Problem der Zwangsehen.<sup>477</sup>

Die Schwächen der einseitig auf Wertewandel gründenden Erklärungen unter Ausschaltung von Strukturproblemen liegen hier auf der Hand. Wird der Zusammenhang von ökonomischer Modernisierung, der damit einhergehenden Ausdifferenzierung von Arbeits- und Wohnbereich und damit der Verlust der ökonomischen Funktion der (ländlichen) Großfamilie übersehen, so bleiben allein moralische Kategorien zur Beschreibung übrig: seien dies die Zunahme des Konsums von Alkohol, Drogen oder die pessimistisch eingeschätzten Massenmedien mit ihrer Verbreitung individualistischer Ideale. Solche Kategorien können eine emotionale Ablehnung von Modernisierung und sozialromantische Reflexe und damit den Ruf nach stärkerer Einflussnahme der Geistlichkeit begründen, jedoch wenig kausalerklärendes Potential liefern.

Insgesamt zeigt sich an Šāhrūdīs Aufsatz deutlich die für *Ma'refat* übliche Verknüpfung von konservativ strukturfunktionalistischen Konzepten mit religiösen Werten, unter Ablehnung islamisch-revolutionärer Denkweisen. Charakteristisch hierfür ist die islamrechtliche Debatte nach der Frage der (sozialen, kulturellen u.a.) Ebenbürtigkeit (*kofuvv*) von Ehepartnern. Nicht die frührevolutionäre Propagierung eines egalitären, alle Teilgruppen der Umma einschmelzenden Islambildes steht hierbei im Vordergrund, sondern die Aufzählung wichtiger Faktoren für die Stabilität von Ehen im nationalen Kontext. Ähnlich ist auch die für den islamisch-modernistischen Kurs kennzeichnende implizite Ablehnung der Mehrehe einzuordnen: zwar sei diese religionsrechtlich

---

<sup>477</sup> Šāhrūdī 1380: 87f.

nicht zu verbieten, doch die sozialen Umstände heutzutage seien es, die zu einer Entstellung der eigentlichen frühislamischen Motive der Polygamie führten und damit die Einehe als heutiges Modell nahe legten.<sup>478</sup>

### 3.4.5. Jugendsoziologie

Die Auseinandersetzung mit jugendsoziologischen Problemstellungen ist für den Iran eine besondere Herausforderung, da hier die Frage nach dem Überleben der islamischen Revolution ihre besondere Brisanz erhält. Entsprechend spiegelt sich im größten Teil der außerhalb und innerhalb des Irans hierzu veröffentlichten Arbeiten die eigene ideologische Einschätzung zur aktuellen Situation: Auf der einen Seite regimekritische Studien, die ein völliges Scheitern der revolutionären Sozialisierung der iranischen Jugend und deren beispiellose Abkehr von den Formen institutionalisierter schiitischer Religiosität belegen sollen<sup>479</sup> und auf der Gegenseite offiziöse Verlautbarungen, die das Problem herunterspielen, indem sie es auf wenige Schichten beschränkt sehen wollen oder es bisweilen ganz leugnen.<sup>480</sup>

Einen Versuch, sich der Thematik mit Begriffen der westlichen Jugendsoziologie zu nähern, stellt Nargesī „Jugend und Jugendkultur: eine soziologische Studie“ dar. In dessen ersten Sätzen *„Jugend (ğavānī) ist eine natürliche Phase, die jede Person durchmacht (...). Die Soziologen messen daher der Jugend große Bedeutung bei“*<sup>481</sup> wird bereits eine Abkehr vom rein islamrechtlichen Denken geliefert, das traditionell keine Lebensphase zwischen Kindheit und Erwachsensein kennt. Durch diese harmlos klingende Vorannahme bleibt auch ausgeblendet, dass es sich bei dem modernen Jugendbegriff keinesfalls um eine anthropologische, unumstrittene Tatsache handelt, sondern um eine soziale Konstruktion, die mit dem Aufkommen der modernen Industriegesellschaft erklärbar wird. Mit der Übernahme der modernen gemeinsoziologischen Perspektive und dem direkten Verweis auf „die Soziologen“ wird jedoch argumentativ nicht wenig erreicht: Die Bezugnahme auf den Erklärungsanspruch der Wissenschaft lässt die Problematik der im Iran überall wahrgenommenen

---

<sup>478</sup> Šāhrūdī 1380: 93.

<sup>479</sup> Vgl. Shirali 2004: 227-38

<sup>480</sup> So führt auch Nargesī eigens Statistiken an, um die These der Ablehnung islamischer Normen unter iranischen Jugendlichen zu widerlegen. Nargesī 1382: 34.

<sup>481</sup> Nargesī 1382: 25.

mangelnden Integration der Jugendlichen als eingrenzbar erscheinen: Was eingrenzbar ist und über eine sozialwissenschaftliche Bezeichnung verfügt, erscheint damit berechenbar und erzeugt im Voraus Vertrauen auf die im Artikel zu erwartenden Lösungsvorschläge. Was eine natürliche Phase ist, das kann bei Zugrundelegung einer minimalen soziologischen Vorprägung des Lesers von diesem nicht als „pathologisch“ und außerhalb des natürlichen gesellschaftlichen Funktionsrahmens gesehen werden. Der Konfliktcharakter des Jugendproblems wird weiter mit einem bekannten Argumentationsmuster entschärft: Durch eine längere Vorstellung und Diskussion verschiedener formalsoziologischer Begriffe (Kultur, Subkultur, *social markers*, Übergangsriten) in den einleitenden Seiten wird der Blick weggelenkt von der Emotionalität moralisch wertender Kategorien und der Boden für die „gelassenene Distanz“ des empirisch-sozialwissenschaftlichen Blicks bereitet.

Der eigentliche Nutzen dieses didaktischen Perspektivenwechsels – vom überlieferten Predigtstil zur sozialwissenschaftlichen Objektivierung – entfaltet sich schrittweise im Verlauf des Textes. Nach der Abstrahierung leitet der Autor über zu einer Kritik der Jugendkultur im Westen. Diese verdanke ihre Existenz letztlich kommerziellen Beweggründen und würde geschickt von kapitalistischen Kreisen ausgebeutet und vermarktet werden. Unter Berufung auf einen westlichen Soziologen ist jetzt auch eine Zurückweisung der speziellen Ausformung einer Jugendkultur, mit ihrer Tendenz zum Kult der Jugend, möglich: diese künstliche Jugendkultur suggeriere, dass es von allen Jugendlichen gewünschte (und damit für alle verbindliche) Formen der Freizeitgestaltung und des Konsumierens gebe.<sup>482</sup>

An dieser Stelle führt Nargesī das Konzept einer alternativen revolutionären iranischen Jugendkultur, den Hizbullāhīs (*ğavānān-e hezbollahī*), ein. Diese meist traditionellen Familien entstammenden Jugendlichen, welche sich mit dem Sieg der Revolution formierten und sich vor allem im iranisch-irakischen Krieg oder als irreguläre Ordnungshüter gegen Oppositionelle einen Namen machten, verfügen seitdem in Form der paramilitärischen Basīğ-Kräfte (Volksmobilisierungsarmee) über eine eigene Organisation.<sup>483</sup>

---

<sup>482</sup> Nargesī 1382: 28, 31.

<sup>483</sup> Mit der schiitischen Organisation der Hizbullāh (Partei Gottes) im Libanon teilen sie den Namen und vergleichbare Ziele, jedoch keine offiziellen institutionellen Verbindungen.

Für Nargesī zeichnet sich diese Jugendkultur durch folgende Kennzeichen aus: Äußeres (einfache Kleidung<sup>484</sup> in unauffälligen Farben, bewusster Verzicht auf westliche Statussymbole, kurze Haare), gruppenspezifische Sprache, Respekt gegenüber Eltern, engagierte Teilnahme an schiitischen Riten und islamischen Festen, eigene Veranstaltungen. Dies legitimiert für Nargesī die Bezeichnung einer eigenen, positiv konnotierten speziellen Subkultur (*horde farhang-e hāṣṣ*), welche er als moralische Alternative zu den verwestlichten Jugendsubkulturen betrachtet. Damit erreicht er nach der betont wissenschaftlichen Einführung vorgeblich neutraler soziologischer Begriffe letztendlich eine Legitimierung der eigenen Gesellschaftsordnung: Was über einen eigenen Begriff verfügt („Subkultur“) und dem Funktionszusammenhang der Gesamtgesellschaft zugute kommt („konservative Werte“), ist damit sowohl ideologisch als auch soziologisch legitimiert und muss gefördert werden. Die Verquickung von empirischer Wissenschaft mit klarer weltanschaulichen Botschaft an den Leser ist hier besonders anschaulich.

#### 3.4.6. Entwicklungssoziologie

Fragen der Entwicklungspolitik und der Ursachen des technischen und kulturellen Rückstandes der eigenen Gesellschaft spielen in der iranischen Literatur erwartungsgemäß eine wichtige Rolle. Dabei wird der Begriff und die Notwendigkeit von Entwicklung meist unhinterfragt übernommen, jedoch seine Einbindung in ein umfassenderes Entwicklungskonzept für die islamische Gesellschaft gefordert. In einer Artikelsammlung, herausgegeben von der „Vertretung der religiösen Führung an der Beheštī-Universität“, wird die westliche Vorstellung von Entwicklung als unzureichend, weil auf einem unvollständigen materialistischen Weltbild basierend, zurückgewiesen. Nach einem solchen Konzept seien nur Variablen, wie Einkommen, wirtschaftliche Daten, Wohlstand und Lebenserwartung, relevant. Gleichzeitig fehlten Moral, Selbsterziehung (*tahdīb-e nafs*), Entwicklung und Formung des Menschen (*ensān-*

---

<sup>484</sup> Im Unterschied zu islamischen Bewegungen anderer (vor allem arabischer) Länder ist diese weder traditionell noch „orientalisch“ und wird auch keineswegs als Rückgriff auf die frühislamische Tradition ausgegeben.

*sāzī*) und alle weiteren menschlichen Dimensionen, die von einem islamischen Entwicklungskonzept miteinbezogen werden müssten.<sup>485</sup>

Für Zohre Fannī bedeutet eine Islamisierung der entwicklungspolitischen Werte, dass alle einzelnen Elemente unter ein Oberziel subsumiert werden: Alles, was die Annäherung des Menschen an Gott direkt und indirekt erleichtere (*tashīl-e taqarrob ela-llāh*), müsse als Ziel der islamischen Gesellschaft aufgefasst werden. Damit würden materielle Komponenten keineswegs unbedeutend; betont wird die Ausgeglichenheit materieller und spiritueller Elemente. Fannī kommt sogar zu dem Schluss, dass zwischen der Vervollkommnung (*takāmol*) wahrer Religion und dem Fortschritt (*pīšraft*) und der Höherentwicklung des materiellen Lebens (*taraqqī-ye zendegī-ye mādī*) stets eine direkte Beziehung bestanden habe. Neben materiellen Grundbedürfnissen des Menschen, seien es immer auch religiöse Lehren gewesen, welche die größte Wirkung auf wissenschaftlichen, technischen und künstlerischen Fortschritt ausgeübt hätten.<sup>486</sup>

Zu einem differenzierteren Ergebnis kommt in der gleichen Publikation Sayyed Afqah.<sup>487</sup> Ausgehend von der Vorstellung einer idealen islamischen Gesellschaft als Entwicklungsstrategie, müsse man sich im klaren sein, dass der gleiche Erfolg wie in einer säkularen materialistischen Gesellschaft nicht zu erwarten sei. Dies unter der Voraussetzung, dass sich eine religiöse Gesellschaft auch tatsächlich eigenständige – das Diesseits deutlich transzendierende – Ziele gesetzt hat.<sup>488</sup>

Ġafūrī<sup>489</sup> zieht als einer der wenigen die Konsequenz aus der massiven Ausweitung des westlichen Begriffs und schlägt eine Ersetzung von „Entwicklung“ durch „Vervollkommnung“ (*kamāl*) vor. Dies stimme nach ihm eher mit dem islamischen Weltbild überein, da „jede individuelle Tat von einem höheren und spirituellen Ziel überragt würde.“ Ġafūrī merkt jedoch an, dass seine Vorschläge im Rahmen eines weltweiten Paradigmenwechsels zu sehen seien, welcher den älteren „Atomismus“ (*negareš-e ġoz-garāyāne*) der Humanwissenschaften durch einen Holismus (*koll-garāyī*) ablöse.<sup>490</sup> Die Betonung der kulturellen Dimensionen von Entwicklungspolitik geschieht bei Ġafūrī unter

<sup>485</sup> Eslām va touse‘e 1382: 7f.

<sup>486</sup> Fannī 1382: 21f.

<sup>487</sup> Fakultät für Volkswirtschaft an der Universität Šahīd-e Čamrān (Teheran).

<sup>488</sup> Afqah 1382: 90.

<sup>489</sup> Fakultät für Volkswirtschaft an der Universität Šahīd-e Beheštī (Teheran),.

<sup>490</sup> Ġafūrī 1382: 59ff.

anderem mit für die iranische Indigenisierung typischen Belegen: Neben primärislamischen Quellen werden auch Zitate aus dem (persischsprachigen) *Maṣnavī* von Ġalāloddīn Rūmī eingearbeitet, um eine Anbindung an ein spirituelles Entwicklungskonzept<sup>491</sup> zu erreichen und die Rückkopplung von Unterentwicklung, mangelndem Selbstbewusstsein und schwach ausgebildeter kultureller Identität, kritikloser Ausrichtung auf entwickelte Gesellschaften und damit erneut verstärkte Unterentwicklung zu durchbrechen.

Zur Darstellung der unterschiedlichen Entwicklungsbilder von Islam und Materialismus entwirft Bonyāneyān eine Gegenüberstellung des islamischen und des westlichen Entwicklungsmodells. Die zu deckenden Grundbedürfnisse des ausgewogenen islamischen Modelles teilt er dabei in sechs Hauptgruppen, welche er mit für die iranische Literatur typischen philosophisch-mystischen Formulierungen versieht:

- a) Materielle und körperliche Bedürfnisse: über die Sinne erfassbare Grundgüter (*nīāzhā-ye māddī va ġesmī: ḥayre-e ḥessī*)
- b) Anlagen der Tugend: vernunftmäßige Grundgüter (*garāyeš be fażīlathā: ḥayr-e ‘aqlī*)
- c) Bedürfnis nach Wissen und Wahrheitssuche (*neyāz be ‘elm va ḥaqīqat-ṭalabī*)
- d) Bedürfnis nach [göttlich-spirituelle] Liebe und Anbetung (*‘ešq va parasteš*)
- e) Innovation und schöpferische Tätigkeit (*neyāz be ḥallāqīyat va nou-āvarī*)
- f) Ästhetische Neigungen (*ġamāl va zībāyī*).

Eine Graphik für das aktuelle unausgewogene Entwicklungsmodell nimmt die erwähnten sechs Hauptgruppen auf und veranschaulicht im Kontrast dazu die s. E. verzerrte Form und Überbetonung mancher Bedürfnisse zu Ungunsten anderer im materialistischen Konzept.<sup>492</sup>

Ein aktueller Text aus *Houza und Universität* zeigt deutlich, wie sehr sich die Islamisierungsbemühungen gerade im entwicklungssoziologischen Bereich auf

<sup>491</sup> An dieser Stelle z.B. zitiert er Rūmīs bekannte Gedicht: „*Siehe, ich starb als Stein und stand als Pflanze auf, starb als Pflanz’ und nahm dann als Tier den Lauf, starb als Tier und ward ein Mensch. Was fürcht’ ich dann, da durch Sterben ich nicht minder werden kann?*“ Ġafūrī 1382: 60. Übersetzung nach Schimmel (Rumi 1994: 103).

<sup>492</sup> Bonyāneyān 1382: 136f.

umfassende Verschiebungen im herrschenden Theoriediskurs beziehen und sich teilweise sehr bewusst an diese anlehnen. M. ʿAnbarī verfasste hierzu einen fundierten Abriss unter dem Titel *Das Ende der Entwicklungstheorie und die kulturelle Wende*<sup>493</sup>. Kultur (ebenso auch Natur) wird bei diesen Post-Development-Theorien als unhinterfragte Konstante in den Mittelpunkt der Entwicklungsdebatten gestellt und die materiell-wirtschaftlichen Erfordernisse darauf abgestimmt. Das bei diesem Artikel für die Islamisierung nutzbar gemachte Grundargument ist die Behauptung, dass weltweit das Scheitern einseitig materialistischer kultur- (und natur-)zerstörender Modernisierungstheorien eingestanden würde. Statt dessen breiteten sich Modelle aus, bei denen der Mensch zum Zentrum aller Angelegenheiten erklärt und das Hauptaugenmerk auf dessen Erziehung gelegt würde. Mit einer Reihe von Begriffspaaren will ʿAnbarī das Paradigmatische an diesem Prozess verdeutlichen. Auf Seiten der klassischen westlichen Entwicklungstheorie fänden sich: Manipulation der Natur, quantitativer Zugang und Technikorientierung. Auf Seiten der Post-Development-Verfechter: Veränderung des Menschen, qualitativer Zugang und kulturelle Ausrichtung. Ebenso würden offizielle staatliche Gruppen als Agierende von Netzwerken abgelöst sowie die rein ökonomische Klassenstruktur der Beteiligten durch differenzierte Stratifikationen (nach Alter, Geschlecht und Religion) ersetzt.<sup>494</sup>

Zu bemerken bleibt, dass dieser Artikel eines iranischen Entwicklungssoziologen ein typisches Beispiel für den apologetischen Zugang zur Indigenisierung darstellt: Kronzeugen der Beweisführung sind nicht islamische Texte, sondern in erste Linie westliche Theorien (bzw. der hier innerhalb der *scientific community* konstatierte Paradigmenwechsel), mit denen eine oberflächliche Anbindung an das eigene Projekt der iranischen Islamisierung erreicht werden soll. Gemeinsamer Bezugspunkt für die äußerst schwache Verknüpfung des Post-Development-Anliegens mit der eigenen indigenen Kritik an westlicher Bevormundung und wertezerstörender Modernisierung ist der Begriff der eigenen Kultur bzw. der Menschlichkeit. Bei dieser einseitigen Rezeption internationaler Theorieentwicklungen werden jedoch auch Denkansätze inkorporiert, die aufs Äußerste mit der offiziellen staatlichen Linie des Irans divergieren: die Betonung

<sup>493</sup> „Andīše-ye pasā-touse ʿe-garāyāʿī va gašte farhangī.“ In: HD 35: 53-84.

<sup>494</sup> ʿAnbarī 1382: 79.

von zivilgesellschaftlichen Elementen, Netzwerken, der Abbau des Staates, die Aufweichung der herrschenden Macht- und Klassenstruktur u.a. Inwieweit ʿAnbarī mit diesem Text absichtlich über die offizielle Ideologie hinausgreift bzw. die Kritik an klassischen Entwicklungsmustern eigentlich auf das eigene Gesellschaftsmodell angewandt sehen will, kann hier nicht entschieden werden, sollte jedoch bei diesem und anderen Artikeln als Interpretationsmöglichkeit nicht ausgeschlossen werden.

### 3.4.7. Macht und Institutionen

Welch weitreichende Auswirkungen das Islamisierungsparadigma auf einfachste soziologische Grundbegriffe haben kann, verdeutlicht der Aufsatz von M. Eskandarī<sup>495</sup> *Anatomie des Machtbegriffs*. Macht definiert dieser als ein Instrument, soziale Werte der Gesellschaft wie Entwicklung, Freiheit, Sicherheit, Einheit und Solidarität (*hambastegī*), zu bewahren und Unrecht und Verirrung zu verhindern. Gegen konkurrierende Definitionen, welche Macht als in sich ungerecht, weil auf der Ungleichheit menschlicher Chancen beruhend, ansehen, bemüht sich Eskandarī um Formulierung einer islamischen Definition, die konsequent den sozialen Rahmen verlässt und den Bezugspunkt des Legitimen außerhalb der Gesellschaft sucht. Folglich wendet er sich gegen die Verknüpfung von Institutionen und Legitimität, wie er sie als Kennzeichen der westlichen Soziologie sieht: „Jede Institution besitzt Legitimität (*ḥaqqānīyat*)“.<sup>496</sup> Für Eskandarī zielen solche Definitionen gegen eine revolutionäre Lesart des Islams, da sie jede Revolution der Legitimität beraubten und die Institutionen der eigenen Gesellschaft der Kritik entzögen. Letztendlich würde damit auch das Werk der Propheten und anderer Sozialreformer verurteilt. Desweiteren dekonstruiere eine Setzung wie „Alle Legitimität findet sich in Institutionen“ (Duverger) jegliche Vorstellung von Wahrheit. Wahrheit wäre damit an die Entstehung von Institutionen gebunden, wohingegen Wahr und Falsch schon als vorher existent betrachtet werden müssten.<sup>497</sup>

Den Unterschied zwischen einem theistischen Weltbild und dem damit verbundenen transzendenten Wahrheitsbegriff auf der einen Seite und einer

---

<sup>495</sup> Moḥammad Ḥosayn Eskandarī, Mitarbeiter des *Forschungsinstituts Houza und Universität*.

<sup>496</sup> Eskandarī 1381: 40, 48f.

<sup>497</sup> Eskandarī 1381: 48f. 50f.

soziologistischen Betrachtungsweise, für welche die Gesellschaft die Quelle der Legitimität und der Wahrheit ist, auf der anderen Seite, macht die von Eskandarī dargestellte Kontroverse auf kaum überbrückbare Weise deutlich.

Folgerichtig sieht Eskandarī keine andere Möglichkeit, als den Begriff der Macht auf das Außergesellschaftliche auszuweiten: Macht ist stets limitiert, außer bei Gott als dem Ursprung aller Macht. Jedes natürliche Objekt, jedes Werkzeug und genauso jede soziale Institution seien zur Erfüllung eines bestimmten Ziels oder Befriedigung eines Bedürfnisses vorhanden und üben damit Einfluss auf ihre jeweilige Umgebung aus. In höchster Vollkommenheit sei Macht nur im Besitz Gottes, der den Menschen in unterschiedlichem Maß mit ihr ausstatte und dafür die Ziele festlege. Macht sei ein durch Gott dem Menschen anvertrautes Gut, ein Mittel und kein Selbstzweck: zur Sicherung des Lebens, des Besitzes und der Ehre der Bürger, zur Vervollkommnung der menschlichen Seele und des Handelns, zum Schutz der Religion und der Anbetung Gottes und der Aufrechterhaltung der (islamischen) Gesellschaft.<sup>498</sup> Durch diese Ausweitung des Machtbegriffs und Anknüpfung an die göttlichen Eigenschaften wird das Problem der Legitimation von Macht gelöst oder vielmehr die Blickrichtung verschoben und an das holistische Konzept des Tauḥīd angeschlossen: Nicht mehr die Anerkennung durch soziale Subjekte steht im Vordergrund, sondern die Ausrichtung auf den göttlichen Willen. Der soziologische Begriff der Macht verliert damit seine Eigenständigkeit, genauso wie andere soziologische Konzepte und selbst die Grenzen der Wissenschaften, welche systematisch durch theologische Fragestellungen überformt werden.

---

<sup>498</sup> Eskandarī 1381: 52, 55, 58f.

### 3.5. Stellung zur **Mainstream-Soziologie**

#### 3.5.1. **Intersubjektivität oder Primat des Glaubens?**

Für eine Einordnung der iranischen Islamischen Soziologie bezüglich ihrer Eigenständigkeit bietet sich die Suche nach intersubjektiven Argumentationsmustern als Kriterium an. Gemeint ist damit: Je eher ein Autor versucht, seinen Ansatz auf intersubjektive Weise zu verdeutlichen, desto eher entfernt sich die Islamische Soziologie von einem ihrer Grundprämissen – der Bezugnahme auf eine nur im Glauben erfahrbare Quelle. Zur Verdeutlichung sollen im folgenden Abschnitt einige besonders bezeichnende Beispiele angeführt werden.

So bemüht sich der religiöse Gelehrte Taqīzāde Dāvārī, die Legitimation der islamischen Revolution um außerislamische Argumente zu erweitern. Die Botschaft dieser Revolution habe demnach einen allgemeinen und humanen Aspekt, der sich an sämtliche Völker der Welt richte. Dieser umfasse die Werte der Freiheit, der Unabhängigkeit und den Aufbau einer Republik auf spirituellen Grundlagen (*mabnā-ye maʿnavīyat*) und höheren menschlichen – islamischen – Werten. Auch an Nationen, die an keine Religion glaubten, so Dāvārī, ergehe so zumindest die Botschaft: „Lebt in Freiheit!“ (*āzādāne zendegī konīd*).<sup>499</sup>

Deutlich folgt Dāvārī damit einer auf der Intersubjektivität des modernen Religionsverständnisses aufbauenden Logik: Die islamische Gesellschaftsvorstellung gilt hier nur für diejenigen, die sich ihr aus dem Glauben heraus verschrieben haben. Einen vernunftmäßigen Ausgleich mit denjenigen zu finden, die nicht das gleiche Weltbild teilen, ist trotzdem möglich, und zwar auf Basis allgemeiner Wertmaßstäbe. Damit ist eine Trennung in grundlegend menschliche und speziell glaubensbedingte Werte vollzogen. Ein solches Denkmodell – vorausgesetzt, dass es mehr als vorgeschobene Propaganda beinhaltet<sup>500</sup> – bedeutet eine Abkehr vom islamischen Herrschaftsanspruch aus der Frühzeit der Islamischen Republik und den Verzicht auf Revolutionsexport und kann je nach Sichtweise als Symptom der Normalisierung oder als Krise des Systems interpretiert werden.

---

<sup>499</sup> Mīzgard 1376b: 19.

<sup>500</sup> Einen Hinweis auf den Ernst der Überzeugung kann der Kontext der Aussage liefern: Die Zeitschrift *Maʿrefat* ist keine typische auf Außendarstellung des Irans zielende Publikation. Daneben handelt es sich bei dem Text um eine Diskussionsrunde (*mīzgard*) zum Thema „Säkulare oder religiöse Gesellschaft?“ unter Beteiligung regimetreuer Vertreter.

Ein weiterer Indikator für die angestrebte Intersubjektivität ist ein hohes Maß an vorgeblich „neutralen“ sozialwissenschaftlichen Begriffen, welche den Offenbarungsdiskurs überschreiten. So funktioniert z. B. der Kulturbegriff, wenn er nach westlichem Vorbild „als Gesamtheit der materiellen und geistigen Errungenschaften in der Geschichte der Menschheit“ definiert wird. Eine solche jenseits der religiösen Bewertungen von Gut und Böse angesiedelte Definition steht meist nicht allein. In einem Text von Šāhedīn<sup>501</sup> findet sich diese eingebettet in ein Gewebe von Begriffen wie „Kulturimperialismus“, „Kulturaustausch“ (*tabādol-e farhangī*), „Verjüngung der Kenntnisse und des Kulturlebens der Menschheit“, „wahres Glück“ (*sa‘ādat-e vāqe‘ī*), „menschliche/humane Gesellschaft“ (*ḡāme‘e-ye ensānī*) u.a. All diese Reizwörter sollen dabei die Argumentation bestärken, dass ein Kulturaustausch (*tabādol*) natürlich und wünschenswert, die von den USA eingesetzte „Kulturattacke“ (*tahāḡom-e farhangī*) bzw. ihr Kulturimperialismus jedoch „nichts als eine Waffe seien, um eine Nation zu versklaven“<sup>502</sup>.

Intersubjektiv ist an diesem Vorgehen, dass eine religiöse Bewertung von guten (gottgewollten) bzw. negativen (gegen den Willen Gottes verstößenden) Werten ausgeblendet wird und auf einer metareligiösen Ebene nach formalen Prinzipien des Umgangs mit dem Fremden gesucht wird. Angestrebt wird ein allgemeines Prinzip, ein kategorischer Imperativ, der für alle Beteiligten einsichtig ist und gewissermaßen blind (um mit Rawls zu sprechen: „hinter dem Schleier des Nichtwissens“)<sup>503</sup> im Voraus unterschrieben werden kann. Nach Šāhedīn wäre dies die Unterscheidung zwischen einem abzulehnenden Kulturimperialismus (niemand möchte seiner kulturellen Eigenständigkeit beraubt werden) und einem positiv bewerteten Kulturaustausch, der dem freien Aushandeln der Beteiligten unterliegt.

---

<sup>501</sup> Ḥamīd Ḡāvedānī Šāhedīn: „Dar-āmādī bar šenāht-e ab‘ād-e tahāḡom-e farhangī va naḥve-ye moqābele bā ān.“ („Einführung in die Dimensionen des Kulturimperialismus und Methoden zum Umgang mit diesem“). In: HD 35: 85-109. Der Autor ist im iranischen Wissenschaftsministerium tätig.

<sup>502</sup> Nach Khamenei. Šāhedīn 1382: 85f, 91.

<sup>503</sup> In der hypothetischen Situation des Nichtwissens vor dem Zustandekommen einer Gesellschaftsordnung planen die Teilnehmer möglichst faire formale Ordnungsprinzipien. Da sie nicht wissen, welche soziale Stellung und welche individuellen Fähigkeiten ihnen (nach Aufhebung des „veil of ignorance“) tatsächlich zukommen werden, werden sie sich im „Urzustand“ vor allem um Einhaltung von Freiheiten, Mobilität und Chancengleichheit in der idealen Gesellschaft (weniger aber um Vertragsfreiheit) bemühen. Rawls 1998: 159ff.

Gegen diese aus dem liberalen Menschenbild resultierende Auffassung heben sich aktivistisch gestaltete Ansätze der Islamischen Soziologie durch ein anderes Begriffsinstrumentarium ab: Statt Austausch von allgemein menschlichen Werten herrscht hier der Gedanke der „Risāla“, der göttlichen Botschaft oder des prophetischen Auftrags, der ungeachtet des Widerstands anderer Gruppen von der auserwählten Umma durchzusetzen ist. Die menschliche Geschichte dreht sich dort um die Achse von *ḥaqq* (Wahres) und *bāṭil* (Nichtiges), nicht um das Ziel einer kulturellen Höherentwicklung<sup>504</sup> auf der Grundlage von Toleranz, Verständnis und der intersubjektiven Einnahme des gegnerischen Standpunktes.

Zwischen diesen verschiedenen Denkmodellen fällt weiterhin der Unterschied in der Einstufung von formalen Prinzipien auf. Auf der einen Seite eine abstrakte Argumentation, auf der anderen die Betrachtung des Einzelfalls, die im konkreten sozialen Fall nicht ohne eine Wertung über die Kategorien der Eigen- und der Fremdgruppe auskommt.

Ähnlich geartet wie die Verortung im Kultur- und Zivilisationsbegriff wirkt die Bemühung um eine Verlagerung der Islamisierungsbestrebungen auf eine umfassendere Ebene, wo jenseits einer speziellen Religion die Auseinandersetzung von Religion und „Weltlichkeit“ thematisiert wird.<sup>505</sup> Auch finden sich zahlreiche Belege für eine Koalition mit anderen Religionen, um die eigene Position zu sichern. Dabei wird in abstrakter Begriffswahl die Nützlichkeit der „göttlichen Religionen“<sup>506</sup> (*adyān-e elāhī*) für das „menschliche soziale Leben“ (*zendegī-ye eḡtemāʿī-ye bašar*) und die „gesellschaftliche Moral“ (*aḥlāq-e eḡtemāʿī*) hervorgehoben: Diese hätten wertvolle Lehren gebracht, welche die kulturelle Höherentwicklung und Reife der menschlichen Kultur (*rošd va taʿālī-ye farhang-e bašar*) bewirkt hätten, auch wenn sie im Laufe der Zeit von ihren

<sup>504</sup> Vergleichbar läuft auch die in verschiedenen Formen häufig angewandte Argumentation über „Ungeschriebene Forschungsprämissen“, so der Titel eines Artikels von Qoddūsī (1375). Durch Einsatz des modernen Zivilisationsbegriffs und die Annahme von verschiedenen weltbildbegründenden Zivilisationen, deren Kontakt untereinander als befruchtend bezeichnet wird, kann sowohl der wissenschaftliche Allgemeingültigkeitsanspruch des Westens relativiert, als auch die eigene Forschungsmethode begründet werden.

<sup>505</sup> Z.B. der Leitartikel in HD 22: 4-9.

<sup>506</sup> Diese Einteilung der Religionen in solche, die auf göttlichen Ursprung zurückgehen (offensichtlich Judentum, Christentum, Islam) und solche, die keine Offenbarung in ihrem Zentrum haben, stellt gegenüber dem traditionellen (schiiitisch und sunnitischen) islamischen Religionsverständnis eine semantische Verschiebung dar. Bei der Begriffswahl von „Schriftbesitzern“ (*aḥl al-kitāb*), welche sich von den offenbarungslosen Polytheisten (*mušrikūn, mulḥidūn*) abheben, wird mitgedacht, dass es sich bei den christlich-jüdischen Schriften um Verfälschungen handelt. Die stellenweise in der iranischen Literatur verwendete Neuprägung der „göttlichen Religionen“ klammert dieses Problem jedoch aus.

religiösen Quellen getrennt zu gewöhnlichen Bräuchen und sozialen Normen mutiert seien.<sup>507</sup>

### 3.5.2. Soziologie als Glaubensstütze

#### 3.5.2.1. Soziologisierung des islamischen Rechts

Von einem soziologisierenden Einfluss kann gesprochen werden, wenn Islamisierungsbefürworter die Beschäftigung mit der westlichen Soziologie als unbedingte Voraussetzung für ein „zeitgemäßes“ Verständnis des Islams und eine Neugestaltung der islamischen Gemeinschaft postulieren. Statt nur als eine nützliche Hilfswissenschaft zu fungieren, wird Soziologie somit zu einem Instrument, von dem man sich eine Analyse der Probleme der eigenen Gesellschaft auf wissenschaftlich exakte Weise, dem individuellen Zugriff mit seinen unberechenbaren Neigungen und irrationalen Einstellungen enthoben, erhofft. Ein Leitartikel von *Ḥouza und Universität* auf dieser Linie fragt dementsprechend, wie denn Erkenntnis und Aufzeigen der sozialen Vorschriften des Islams (*aḥkām-e eḡtemāʿī-ye eslām*) möglich seien, ohne den Beistand der Soziologie und Religionssoziologie zu suchen.<sup>508</sup>

Ein evidentestes Beispiel für Soziologisierung liefert Hażerī<sup>509</sup>, der in einem Artikel über die Beziehung von islamischem Recht zur Soziologie dafür plädiert, bei der Einschätzung eines Rechtsurteils die auf die Rechtsgelehrten wirkenden sozialen Faktoren stärker zu berücksichtigen, um deren Entscheidungen besser verstehen zu können. Der Rechtsgelehrte (*faqīh*) selbst müsse die sozialen Mechanismen, deren Einfluss er unterliegt, wahrnehmen, um sich so ein höheres Maß an Selbstreflexion (*ḥodāgāhī*) sichern zu können. Zur Unterstützung dieser wissenssoziologischen Herangehensweise führt er die unterschiedlichen Rechtsurteile Khomeinis an, welche durch die veränderte soziale Lage vor und nach der Revolution zu begründen seien. Bei der Betrachtung der schrittweisen Herabsendung (*nozūl-e tadriḡī*) der koranischen Vorschriften, welche sich auf verschiedene soziale Kontexte bezogen haben, denkt Hażerī eine Übertragung dieser Methode auf die heutige Situation an:

---

<sup>507</sup> cErāqī 1373: 212f.

<sup>508</sup> HD 3: 5.

<sup>509</sup> cAlī Moḥammad Hażerī, Professor an der Universität *Tarbīyat-e Modarres* (Teheran).

Wenn wir ein solches Prinzip für die Herabsendung der Scharia akzeptieren, so stellt sich die Frage, ob das gleiche nicht auch für die Verkündung der Botschaft der Scharia (*eb-lāg-e payām-e šarī'at*) an Gesellschaften und Individuen in einem anderen Zeitalter Gültigkeit besitzt. Anders ausgedrückt: Wenn wir die Aufmerksamkeit auf das Ausmaß der kulturellen Kluft (*fāṣele-ye farhang*) zwischen den Gesellschaften und den Vorschriften der Scharia richten, könnten wir dann nicht mit denjenigen Vorschriften beginnen, die eine geringere Distanz zur herrschenden Kultur aufweisen, um mit der Zeit zu den endgültigen Vorschriften überzugehen? (...) Das gleiche Prinzip ist auch für die Frage nach einem unterschiedlichen Verpflichtungsgrad gegenüber den religionsrechtlichen Vorschriften von Individuen und sozialen Schichten<sup>510</sup> innerhalb der islamischen Gemeinschaft von Bedeutung.<sup>511</sup>

Diese äußerst vorsichtig gehaltene Formulierung macht deutlich, wie innerhalb der nicht in Frage gestellten iranischen religiösen Grundordnung Soziologisierung als Instrument für eine Modernisierung eingesetzt werden kann. Durch Einführung eines Kulturbegriffs, der Kultur als weitgehend fest strukturierte Tatsache eigenen Rechts beschreibt, sowie durch die im traditionellen Recht eigentlich irrelevante Wahrnehmung von schicht- und subkulturspezifischen<sup>512</sup> Unterschieden kommt es zu einem umfassenden Perspektivenwechsel: Statt dass die Gesellschaft sich dem religiösen Primat unterwirft, wird schrittweise der religiöse Blick auf die gesellschaftlichen Tatsachen modifiziert – auch wenn immer noch vom Ziel der vollständigen Islamisierung gesprochen wird.

Die Rolle der Soziologie ist für Hažerī deutlich mehr als die einer Hilfswissenschaft, welche analytisch sauber getrennt den Rechtsbereich des Islams unangetastet lassen würde. Bei der soziologischen Perspektive auf Rechtsfragen schneidet er Fragen an, die mit dem sozialen und kulturellen Wandel aufs Engste verknüpft sind. Um die seiner Meinung nach unterschätzte Auswirkung von kulturellen Normen auf Scharia-Urteile zu veranschaulichen, verweist er auf die Deutungsproblematik im Verlauf von kulturellem Wandel. Waren bestimmte Kleidungsstücke (z. B. Jeans) bei ihrem erstmaligen Auftauchen in einer islamischen Gesellschaft noch ein Zeichen von Verwestlichung und dekadenter Nachahmung, so verloren sie mit zunehmender Verbreitung ihre symbolische Aussagekraft. Das Problematische für die Rechtssprechung ist die Übergangszeit von einem alten zu einem neuen kulturellen Wert bzw. einer Tradition: Der Schnittpunkt, an dem sich die alte Bedeutung (Ablehnung eines fremden Objekts und entsprechendes Verbot durch die *'Olamā'*) und die neue Zuschreibung (indifferente Tolerierung) die Waage

<sup>510</sup> *Dar moured-e emkān-e tamāyoz-e takālīf-e šar'īye afrād va aqšār-e eḡtemā'ī.*

<sup>511</sup> Hažerī 1375: 9f.

<sup>512</sup> Subkulturen (*horde farhanghā*) bezieht Hažerī an anderer Stelle ebenfalls mit ein.

halten. Was ist mit den „Opfern“, so fragt er, welche auf dem Weg der Neuformulierung zu beklagen sind?<sup>513</sup>

Dass Hažerī keine dogmatische Entscheidung für diese Frage fällt, liegt auf der Linie seines Artikels: Die traditionelle Selbstsicherheit des Rechtsurteils, die durch eine unhinterfragte Verankerung in der eigenen Kultur, Subkultur und Schicht vorstrukturiert wird, soll durch eine Einbeziehung der sozialen Wirklichkeit und ihrer Kräfte beseitigt und durch eine neue Sicherheit auf einer höheren Ebene der Differenzierung und Selbstreflexion ersetzt werden, um so die Zerrüttung in Zeiten des raschen sozialen und kulturellen Wandels zu kompensieren. Was dabei unberücksichtigt bleibt, ist die stillschweigend einsetzende Verschiebung im Bereich der bewusstseinsbildenden Begriffe: Die Dichotomie moralisch gut vs. böse wird überlagert durch die Unterscheidung von kulturell anerkannt vs. nicht anerkannt.<sup>514</sup>

### 3.5.2.2. Die Plausibilität des soziologischen Blicks

Im Bereich der soziologischen Praxisfelder liefert die iranische Literatur zahlreiche Beispiele, wie eine unreflektierte Nutzbarmachung westlicher soziologischer Konzepte für eine Verteidigung der eigenen Anliegen eingesetzt wird. Ein Artikel zur Soziologie der schiitischen Wallfahrten (*zeyārat*) soll dieses Muster im Folgenden verdeutlichen. *Zeyārat* bezeichnet dabei nicht die allgemeine islamische Pilgerreise nach Mekka (*ḥağğ*), sondern die der Zwölfer-Schia eigenen Wallfahrten zu den Gräbern der Imame, ihrer Verwandten und Nachkommen, verbunden mit eigenständigen Riten, welche für den sunnitischen Islam und einige modernistische Bewegungen im Iran einen der Hauptkritikpunkte an der Schia darstellen.

Dāvarī bemüht sich um Etablierung eines eigenen soziologischen Forschungszweiges, der sich speziell mit dem Thema der *Zeyārat* beschäftigt und ruft dazu auf, die Untersuchung des Pilgerwesens in größerem Rahmen unter

---

<sup>513</sup> Hažerī 1375: 12.

<sup>514</sup> Dass eine solche Soziologisierung von anderen als Angriff auf die Religion gewertet wird, zeigt eine ausführliche Kritik zu diesem Artikel (HD 10: 81-93). Mit weitgehend traditionellen Argumenten verteidigt darin Ġaravī (Leiter der Abteilung für Psychologie am *Forschungsinstitut Houza und Universität* und Dozent an der Houza Qom) die Verlässlichkeit der schiitisch-islamischen Quellen, die moralische Integrität der Rechtsgelehrten und will sie als von äußeren Faktoren unbeeinflusst sehen.

Bezugnahme auf die Sozialstruktur zu untersuchen. Mithilfe eines funktionalistischen Ansatzes beschreibt er ungefähr ein Dutzend Gruppen, welche direkt im Pilgerwesen engagiert seien oder zumindest davon profitierten. Diese Gruppen bzw. ihre Aufgabenfelder seien folgende:

- a) Pilger
- b) Zuständige für Reiseorganisation und Transportmöglichkeiten
- c) Zuständige für Instandsetzung und Bau der Anlagen
- d) Infrastruktur (Licht, Heizung, Reinigung)
- e) Reiseführer, Hilfe für Ortsunkundige, Entgegennahme der Weihegaben (*noḍūrāt*)
- f) Zubereitung, Lieferung oder kostenlose Verteilung von Nahrungsmitteln
- g) Unterkünfte in Hotels oder Zelten
- h) Organisation von Parkmöglichkeiten
- i) Druck von Koran-Ausgaben und Wallfahrtsliteratur
- j) Produktion und Verkauf von Souveniren und rituellen Utensilien (schiitische Gebetsplättchen [*mohr*], Gebetsketten [*tasbīh*], traditionelles Parfüm)
- k) Versorgung von Kranken
- l) Freizeitgestaltung, Ausstellungen, Museen.<sup>515</sup>

Diese Einteilung erscheint wie eine streng neutrale Deskription, entfaltet aber ihre Wertung durch die spezifische Rezeptionseinstellung des (vorausgesetzten) iranischen Lesers. Um die modernistische Kritik am Aberglauben des Wallfahrtswesens abzufedern, soll eine „neutrale“ Darstellung der umfassenden Sozialstruktur der beteiligten Gruppen und die Heraushebung der Wallfahrt als Wirtschaftsfaktor zu einer insgesamt positiven Deutung des Phänomens beitragen. Ein Phänomen, das es wert ist, Gegenstand einer eigenen Bindestrichsoziologie zu werden, erscheint damit bereits befreit von dem Vorwurf des reaktionären Aberglaubens. Indem sich Dāvārī dem Gegenstand mittels des neutralen Instrumentariums der Feldforschungspraxis nähert, erfolgt eine Aufwertung der umstrittenen Riten. Etwas von der Weihe der sozialwissenschaftlichen Sachlichkeit fällt damit auf die Volkskultur ab und legitimiert die neue

---

<sup>515</sup> Dāvārī 1380: 60f.

Bewertung: vom verpönten inoffiziellen Aberglauben zum anerkannten Glaubenselement und Medium der sozialen Integration. Dieses Beispiel zeigt, wie eine neutrale Beschreibung in einem bestimmten Umfeld als positive Parteinahme intendiert und verstanden werden kann.

Relativiert wird die wissenschaftliche Werturteilsfreiheit der sozialstrukturellen Einbettung des Phänomens jedoch dadurch, dass Dāvarīs Liste – und jede vergleichbare Liste – immer nur eine Auswahl der beteiligten Funktionsgruppen liefern kann: Es fehlen daher alle in Frage kommenden negativ besetzten Gruppen, welche „parasitär“ (auch bereits eine Wertung!) vom Phänomen der Pilgerfahrt leben: Wahrsager, Horoskopverkäufer, Zauberkünstler, Bettlersyndikate, korrupte Beamte und Geistliche, Diebe, Wucherer, Prostituierte und Bauspekulanten. Eine Deskription dieser Gruppen würde die umfassende sozialstrukturelle Vernetzung in den Pilgerzentren deutlich machen, jedoch das Phänomen gleichzeitig in anderem Licht erscheinen lassen.

In *Maʿrefat* finden sich immer wieder Texte, bei denen sozialwissenschaftliches Vokabular auf niedrigem fachsprachlichen Niveau als Legitimierungsausweis der schiitischen Tradition bemüht wird. So nimmt sich Marīḡī des zentralen Begründungsereignisses der Schia, nämlich der von diesen als unrechtmäßig beschriebenen Wahl des ersten Kalifen, an und erweitert die traditionelle Argumentation um einen soziologisierenden Ansatz. Mit einer Theorie des Wertewandels, nach welcher die alten vorislamischen Stammeswerte und Sozialformen der *Ġāhiliya* in der Frühzeit des Islams nach Etablierung der Kalifenherrschaft sofort wieder eingesickert seien, versucht er einsichtig zu machen, warum die nach schiitischer Sicht eindeutige Quellenlage (Bestimmung Alis zum ersten Herrscher bei Ġadīr Ḥomm) missachtet und ʿAlī übergegangen worden sei. Wissenschaftlichkeit wird dabei erzeugt durch unverfängliche Thesen: Kultur als der Kernbestandteil jeder Gesellschaft; Kultur als Gesamtheit von Glaubensvorstellungen, Sitten, Bräuchen, Denkweisen und Werten; sozialer Wandel als Resultat eines Kultur- und insbesondere Werte- und Denkwandels; Werte als tiefe Glaubensüberzeugungen mit Relevanz für eine soziale Gruppe usw.<sup>516</sup> Durch die umfassende Erklärungskraft eines einfach angelegten Kulturkonzepts soll plausibel gemacht werden, wie es in der Kalifatsfrage zu der Diskrepanz zwischen vorgeblich eindeutigen *nuṣūṣ* (Textbeweisen) und einer

---

<sup>516</sup> Marīḡī 1381: 16f.: 20.

konträren geschichtlichen Wirklichkeit mit einem Quasi-Konsens der Urgemeinde kommen konnte. Die nach schiitischer Sicht irrige Entscheidung wird damit auf soziale und kulturelle Einflüsse der vorislamischen *Ġāhiliya* zurückgeführt, statt, wie im traditionellen moralischen Diskurs, auf rein individuelle und persönliche Beweggründe der Beteiligten, wodurch die Argumentationskraft gestärkt werden kann, ohne die beteiligten Prophetengefährten tatsächlich für unschuldig erklären zu müssen.

### 3.5.2.3. Statistik und Vertrauen

Ein weiteres Kennzeichen einer Formung des Bewusstseins durch das sozialwissenschaftliche Weltbild ist der Einsatz von Statistiken zur Plausibilitätserzeugung. Statistiken vermitteln in diesem Sinne mehr eine normative Sicht auf gesellschaftliche Veränderungen statt allein neutrale Fakten wiederzugeben. Der Wettstreit um das Deutungsmonopol der iranischen Entwicklung und um die Beantwortung der Frage nach Scheitern oder Erfolg der Islamisierung seit der Revolution wird deswegen bevorzugt auf dem Gebiet statistischer Daten ausgetragen.

*Der Niedergang von religiöser Praxis und geistigen Werten im Iran: Schein oder Wirklichkeit?*<sup>517</sup> nennt sich daher eine Metaanalyse (*farā-tahlīl*) von vierzehn Untersuchungen zum Rückgang der Religiosität im Iran, besonders unter der Jugend. Für M. Ṭālebān ist der Eindruck eines solchen Niedergangs ein reines *common-sense*-Urteil und nicht wissenschaftlich gestützt. Die Umfrageergebnisse deuteten eher auf positive Belege der religiösen Praxis hin; zumindest sei die Lage nicht als desolat zu bezeichnen. Entstanden sei der Eindruck eines Niedergangs durch den Mythos vom „goldenen Zeitalter“ (*‘aṣr-e ṭalāyī*), den ersten Jahren der islamischen Revolution. Indem viele gutgläubige Anhänger der revolutionären Werte die Vorstellung eines Niedergangs übernahmen, erreiche die antirevolutionäre Propaganda der politischen Konkurrenz ihr Ziel: Die Schaffung eines pessimistischen gesellschaftlichen Klimas.<sup>518</sup>

Ṭālebān zeigt damit deutlich, wie sehr er seine Arbeit über die Macht der Zahlen als Parteinahme für ein bestimmtes gesellschaftliches Ideal begreift. Gleichzeitig

<sup>517</sup> Moḥammad Reżā Ṭālebān: „Ofūl-e dīndari va ma‘navīyat dar īrān: tavahhom yā vāqe‘īyat?“ In: HD 35: 35-52.

<sup>518</sup> *Fazā-ye hākīm bar ḡāme‘e rā tīre va tār mī angārand*. Ṭālebān 1382: 42, 49.

verweist dies auf Tendenzen hin zu einem positivistischen Religionsverständnis, bei dem die Erfassung von äußeren Merkmalen religiöser Praxis den Vorzug erhält vor anderen Indikatoren, welche die gefühlsmäßige Bindung an Religion oder charismatische Verkörperungen derselben darstellen könnten. Indem der Verfasser die von Euphorie geprägte Frühzeit der Revolution zu entmythologisieren versucht, kann er auf der einen Seite die Zurückweisung der These des Niedergangs begründen. Andererseits scheint ihm gleichwohl die Berechtigung des *common-sense*-Urteils bewusst zu sein, wenn er mit der Feststellung schließt, dass zwar nicht die Religion an sich, wohl aber die offizielle „islamrechtliche und revolutionäre Lesart“ (*qerāʾat-e ḥāṣṣ-e feqhī enqelābī*) in der Krise sei.<sup>519</sup>

### 3.5.3. Das Verhältnis zur *scientific community*

Bei einer Bestimmung des Verhältnisses der iranischen islamischen Soziologen zur internationalen Wissenschaftsgemeinschaft dürfte eine Beschränkung auf direkte ablehnende oder befürwortende Aussagen von geringem Wert sein. Indikatoren für eine tiefere Verbundenheit mit dem weltweiten Forschungsstand vs. einer dezidierten Abgrenzung müssen auf indirekte Weise der Argumentationsstruktur des Materials entnommen werden.

Charakteristisch für viele Texte der iranischen Islamischen Soziologie (und anderer Indigenisierungsansätze) ist die paradoxe Begründung für die erstrebte Eigenständigkeit mithilfe westlicher Theorien. Besonders zweckmäßig hierfür erweist sich das häufig zitierte Konzept der Paradigmenwechsel aus Kuhns „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ und andere Ansätze, welche die Sinnhaftigkeit der unterschiedlichen Kulturen und ihre Rolle bei der Wissenschaftskonstituierung unterstreichen. Ḥoḡḡat ol-Eslām Raḡabī äußert sich dazu folgendermaßen:

Der Einfluss des kulturellen Bereichs und der jeweils herrschenden Werte auf Wissenschaftler und Theoriebildung gilt als akzeptierte Tatsache. Heutzutage werden wissenschaftliche – und besonders humanwissenschaftliche – Theorien nicht mehr ohne Berücksichtigung der sozialen und historischen Verortung (*ḥāstgāh*) und der Umgebung, in der eine bestimmte Wissenschaft Gestalt annimmt, rezipiert und analysiert. Die Debatte in der iranischen Gesellschaft über Islamisierung oder Indigenisierung von Wissenschaft ist an die Akzeptanz eben dieser Vorannahme gebunden und ist begleitet von einem

---

<sup>519</sup> Ṭālebān 1382: 50.

wert-, kultur- und geschichtsbezogenen Ansatz, der die Analyse von Wissenschaften und deren Wirken in Gesellschaften bestimmt.<sup>520</sup>

Die Legitimation der eigenen Unabhängigkeit wird hier primär aus einer veränderten Sensibilität in der Forschungspraxis der *scientific community* hergeleitet, nicht jedoch aus dem umfassenden Regelungsanspruch des eigenen Religionsverständnisses. Dies ist ein Beleg für eine tiefere (bisweilen durch anderslautende schärfere Formulierungen und Schlagwörter übertönte) Bindung der Islamisierungsinstitutionen an das außerislamische akademische Umfeld und das Funktionieren nach dessen Muster.

Die neueren Ausgaben von *Houza und Universität* geben auch Hinweise auf eine stärkere Entideologisierung und Versachlichung der Islamisierungsdebatte. So äußert M. Malekeyān Positionen, die eine Islamisierbarkeit der Wissenschaften von Grund auf in Frage stellen, ohne dass seine Aussagen durch einen Redaktionskommentar ausdrücklich angegriffen oder ausgeschlossen würden. Malekeyān ist überdies Dozent für Philosophie und Kalām am *Forschungsinstitut Houza und Universität*. Nach seiner Ansicht kann eine Islamisierung aus den religiösen Texten des Islams und anderer Religionen heraus nicht bewiesen werden, eine islamisierte Soziologie oder Psychologie sei daher schlicht unmöglich. Eine solchermaßen islamisierte Wissenschaft würde nach ihm niemandem nützen und für Nichtmuslime sowieso keine Beweiskraft besitzen. Das einzige, was Malekeyān wissenschaftlich gelten lässt, ist die indirekte Inspiration (*elhām*) durch Aussagen der heiligen Texte. So dürfe sich der Wissenschaftler durchaus religiös inspirieren lassen und könne hiervon ausgehend eine neue Theorie in einer bestimmten Disziplin erstellen. Sodann müsse diese jedoch mit den „anerkannten und befolgten Methoden“ (*be madad-e šīve-ye mottaba‘ va maqbūl-e ‘elmī*) des jeweiligen Faches überprüft und für deren Vertreter einsichtig (*ma‘qūl*) gemacht werden, „Eine religiöse Wissenschaft (*‘elm-e dīnī*) entstehe jedoch damit keineswegs“, lautet dazu Malekeyāns Urteil.<sup>521</sup>

Die Anerkennung jeder Leistung durch Wissenschaftler, welche sich außerhalb des nur im Glauben erfahrbaren Paradigmas verorten, wird somit unverzichtbar und eine genuine Wissenschaftsislamisierung unmöglich gemacht, wie es der Autor selbst offen vertritt. Ein genauere Beschäftigung mit seinen Ausführungen

<sup>520</sup> Raġabī in: Eslāmī-šodan 1378: 67f.

<sup>521</sup> Malekeyān 1379: 11f.

macht jedoch deutlich, dass Malekeyāns Argumentation keinesfalls naiv das Selbstbild der westlichen (Sozial-)Wissenschaft widerspiegelt, sondern programmatische Forderungen der Islamisierung mit anderer Terminologie wieder auftauchen. So wendet sich Malekeyān entschieden gegen Tendenzen des Szientismus (*‘elm-zadegī*), der nach ihm die Nichtbeachtung der Grenzen des Wissens bedeutet. In einem solchen Falle entstehe aus Wissenschaft (*‘elm*) eine Weltanschauung, mit deren Hilfe man glaubt, alles lösen und „den Schlüssel für jedes Problem“ gefunden zu haben. Ein wahrer Wissenschaftler sei sich jedoch bewusst, dass außerhalb eines engen Bereichs Wissenschaft weder ablehnend noch befürwortend (*nafyan va ešbātan*) eingreifen dürfe. Wer diese Grenzen überschreite, „der konstruiert eine wissenschaftliche Weltanschauung (*ḡehānbīni-ye ‘elmī*) und opfert sich zu Füßen dieses selbstgeschaffenen Götzen“, kritisiert er und stellt die Frage: „Und ist denn Götzendienst etwas anderes als die Nichtbeachtung der Grenzen alles beschränkten Seins?“<sup>522</sup>

Die Auseinandersetzung mit der bewusstseinsverändernden Funktion der modernen Wissenschaften wird hier mit anderen Mitteln betrieben. Nicht die Wissenschaften hätten die moderne Krise gebracht, sondern der Szientismus, der diese Wissenschaften überhöht habe. Malekeyāns Bekenntnis zu der Beurteilungs- und Richtfunktion der *scientific community* ist damit nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen Seite fordert er durch eine Neubestimmung der Grenzen von Wissenschaft auch eine neue Ausrichtung der mit ihr verbundenen Wissenschaftsgemeinschaft.

Aufschlussreich für eine Bewertung des Verhältnisses der iranischen Islamischen Soziologie zur *scientific community* sind einige Stellen, an denen Forderungen erhoben werden, welche die Islamische Soziologie über den engen Rahmen einer anwendungsbezogenen Hilfswissenschaft zur Lösung sozialer Probleme einer islamischen Gesellschaft hinaus tragen wollen. In einer 1996 durchgeführten Konferenz von *Houza und Universität* zur „Philosophie der Sozialwissenschaften“ wird von den im Iran entwickelten Ansätzen erwartet, international eine neue Methodologie für die momentane epistemologische Krise (*boḡrān-e ma‘refat-e mo‘āšer*) beizusteuern. Durch mangelnde akademische Darstellungsmöglichkeiten (*be ‘ellat-e ‘adam-e tabyīn-e akademīk*) seien jedoch Theorien dieser Art weltweit

<sup>522</sup> *Va ḡod dar pāy-e īn bot-e ḡodsāḡte qorbānī mī šavad. (...) ke bot parasū čīzī nīst ḡoz ‘adam-e tafāḡon be maḡdūdiyat-e moḡūd-e maḡdūd.* Malekeyān 137 9: 14.

unbekannt geblieben. Selbstkritisch wird eingestanden, dass die meisten iranischen Veröffentlichungen nicht kompatibel mit dem jüngsten wissenschaftlichen Standard seien und nur auf bereits vor Jahren geäußerte „Zweifel“ Antworten lieferten.<sup>523</sup>

Die von *Houza und Universität* herausgegebene Grundlagenschrift „Prinzipien der Soziologie“ geht auf die Krise der (westlichen) Soziologie etwas näher ein und konstatiert, dass der materialistische und empirizistische Blick die Auffindung von sozialen Gesetzmäßigkeiten unmöglich gemacht und die Soziologie in eine Sackgasse geführt habe. Der stillschweigende Verzicht auf die Suche nach diesen sozialen Gesetzmäßigkeiten könne durch die gottbezogene Weltanschauung (*ḡehānbīnī-ye elāhī*) der Offenbarung korrigiert werden und der Soziologie von neuem zu Idealismus verhelfen.<sup>524</sup> Was die Islamische Soziologie der internationalen Wissenschaft ebenfalls anzubieten habe, sei die Hilfe bei einer kritischen Revision des eigenen Fachs. Als Konsequenz aus der Verstrickung der westlichen Soziologie in das eigene Weltbild könne diese – auch bei gutem Willen – keinen neutralen (*bī-ṭarafāne*) Standpunkt mehr einnehmen, insbesondere, weil das Bewusstsein für die historischen Umstände der Etablierung und Entwicklung der Soziologie stark verschüttet sei. Nichtwestliche Soziologen, besonders in der islamischen Welt, verfügten daher über besondere Vorteile für eine Aufarbeitung (*bāznagarī*) und Einschätzung (*arzyābī*) der importierten Soziologie: Eine fehlende akademische Prägung durch die institutionalisierten Maßstäbe im Westen sowie abweichende Auffassungen in Weltsicht (*bīneš*), Kultur und Ontologie (*hastī-šenāsī*) zwischen den jeweiligen Gesellschaften.<sup>525</sup>

---

<sup>523</sup> Vortrag von M. Moṣṭafāzāde zu „Sozialwissenschaften, Theoretiker und methodologische Krise in der Islamischen Republik Iran“. Nach Dehābādī 1375: 88.

<sup>524</sup> Erāqī 1373: 53f.

<sup>525</sup> Erāqī 1373: 11.

### 3.5.4. Abhängigkeit vom internationalen Diskurs

Zum Abschluss dieser Fallstudie soll ein letzter Indikator zur Einordnung der spezifisch iranischen Bemühungen um eine Islamische Soziologie Erwähnung finden. Die Wirklichkeit des Anspruches auf Etablierung einer unabhängigen Wissenschaft lässt sich an dem Maß der verwendeten westlichen Literatur ablesen. Aufschlussreich ist dabei gerade die unkommentierte Übersetzung und Veröffentlichung außerislamischer Literatur in Form von Artikeln, die einen festen Bestandteil in den untersuchten Publikationen ausmachen. Dies macht deutlich, wie sehr die iranische Islamisierung auf den Theorieimport aus dem Westen angewiesen ist und mit der eigenen Ideenproduktion nur schwer nachkommt. Sicherlich ist dies auch die Folge aus dem Spezifikum des iranischen Falls, mit dem sich dieser von den anderen untersuchten Ländern abhebt: Gemeint ist die Tatsache, dass Islamisierung im Iran ein von oben eingeleitetes Projekt zur Konterung des westlichen Einflusses und Bewahrung der revolutionären Unabhängigkeit bedeutet. Die Erfahrungen der malaysischen IIIUM haben dagegen einen anderen Hintergrund. Eine bereits existierende Bestrebung zur Islamisierung, initiiert von im Westen ausgebildeten muslimischen Intellektuellen wurde dort nach einer Phase des politikunabhängigen Diskurses in den 1970er und 80er Jahren (al-Fārūqī u.a. *International Institute of Islamic Thought*) auf eine Modelluniversität übertragen.

Im Iran erzeugte die rasche Umgestaltung des Herrschaftsapparats und der strategischen Ausrichtung der Regierung einen plötzlichen Bedarf an „Islamisierung“. Unter Zeitdruck mussten daher vorzeigefähige Institutionen geschaffen werden, die nicht immer das Postulat der qualitativen Unabhängigkeit der Ideenproduktion erfüllen konnten. Viele Übersetzungen in *Houza und Universität* oder *Ma<sup>ʿ</sup>refat* stellen daher westliches Material zur Verfügung, das lediglich an der Oberfläche mit dem Anspruch der Indigenisierung vereinbar ist.

*Es gibt also keinen klar formulierbaren Unterschied zwischen Mythen und wissenschaftlichen Theorien. Die Wissenschaft ist eine der vielen Lebensformen, die die Menschen entwickelt haben, und nicht unbedingt die beste. Sie ist laut, frech, teuer und fällt auf. (P. Feyerabend).<sup>526</sup>*

#### **4. Islamisierung der Soziologie in der arabischen Welt (Fallstudie III)**

Für die folgende Fallstudie über Ansätze einer Islamischen Soziologie in der arabischen Welt wurde eine andere Vorgehensweise als für die beiden vorangegangenen gewählt. Statt einer themenzentrierten Diskussion wurde eine Auswahl wichtiger Schriften vorgenommen, welche – wie meist bereits aus dem Titel ersichtlich – um die Begründung einer Islamischen Soziologie kreisen. Durch Darstellung des Spektrums wird ein Vergleich der Gemeinsamkeiten ermöglicht und deutlich, wie stark sich die Fragestellungen und als relevant eingestuften Themen ähneln, von den islamischen Soziologen jedoch manchmal auf völlig gegensätzliche Art angegangen werden.

Um die Unterschiede zwischen den verschiedenen Autoren herauszuheben, wurden die Ansätze durch Bildung von drei Gruppen strukturiert, welche das Spektrum der Islamisierung von einer einfachen Haltung der Apologetik bis hin zu einer stärker antiwestlichen Abgrenzungsstrategie erfassen sollen. Begründet werden kann diese Vorgehensweise damit, dass in der arabischen Welt schon seit den 1970er Jahren zahlreiche Monographien unterschiedlichster Qualität erschienen sind, welche den Begriff „Islamische Soziologie“ (*‘ilm al-iğtimā‘ al-islāmī*) als Selbstverständlichkeit verwenden. Es mussten also nicht – wie häufig in der iranischen und stärker noch in der Literatur der *Internationalen Islamischen Universität Malaysia* – die eigentlich zentralen Argumente aus allgemeinen Artikeln zum Verhältnis von Religion und Wissenschaft ausfindig gemacht werden. Eine Kontrastierung der einzelnen arabischen Werke erscheint also auf Grund des Vorhandenseins eines speziellen Genres naheliegend.

Gleichwohl kann von dieser zeitlich sehr früh einsetzenden Abgrenzung einer eigenständigen Soziologie in der arabischen Welt nicht auf eine qualitative Vorreiterrolle geschlossen werden. Die eigentliche Schwierigkeit bei der

---

<sup>526</sup> Feyerabend 1983: 385.

Behandlung dieses Schrifttums liegt darin, auf den ersten Blick um ein einziges Anliegen kreisende Schriften in eigentlich indigenisierende und andere implizit die westliche Tradition wiederaufnehmende Ansätze zu trennen. Die Bezeichnung „Islamische Soziologie“ wird hier äußerst vielschichtig gebraucht. Offensichtlich ist das Bewusstsein für das Spezifische des „soziologischen Blicks“ nicht immer deutlich ausgeprägt, was nicht verwundert, wenn die Herkunft einiger Autoren aus einem islamrechtlichen oder journalistischen Milieu in Betracht gezogen wird. Wo das Bewusstsein dafür fehlt, dass Soziologie eine der Schlüsselwissenschaften der westlichen Moderne und Kennzeichen einer Gesellschaft ist, die sich in ihrem Selbstverständnis weitgehend von transzendenten Begründungsmustern gelöst hat, wird Soziologie oft allzu leicht mit einem methodologisch weitgehend unreflektierten Nachdenken über soziale Probleme gleichgesetzt.

Charakteristisch für dieses verkürzte Verständnis von Soziologie ist auch das unter ausgebildeten arabischen Soziologen praktisch konsenshaft rezipierte Bild von Ibn Ḥaldūn als Vater der modernen empirischen Sozialwissenschaft und die Absage an eine kritische Hinterfragung dieses Anspruchs. Ähnliches geschieht bei der Vereinnahmung mittelalterlicher Theologen oder Reisebeschreibungen in eine Vorgeschichte der Soziologie, allein auf Grund von oberflächlichen Gemeinsamkeiten (Suche nach einer gerechten Gesellschaft, Bräuche fremder Völker, Moralerziehung).

Auffällig im Gegensatz zu den vorhergegangenen Länderstudien ist die in der arabischen Islamisierungsliteratur stärker zu Tage tretende Beschäftigung mit den islamischen Quellentexten und ein routinierterer Umgang mit der Tradition des islamischen Rechts (*fiqh*). Gleichzeitig zieht sich durch die verschiedenen Typen von islamisierter Soziologie eine relativ einheitliche Gesellschaftsvision, die auf den stärker anwendungsbezogenen – gegenüber einem rein erkenntnisorientierten – Charakter dieser Wissenschaft verweist.

Die folgende Einteilung in drei Typen soll den steigenden Grad der Loslösung von westlichen Denkmodellen verdeutlichen: von positivistisch und apologetisch geprägten Modellen (*Typ 1*) über solche der konfrontativen Abgrenzung (*Typ 2*) bis hin zu Bemühungen, Soziologie weitgehend durch eine an sozialen Institutionen ausgerichtete (und teils modernistisch reformierte) Wiederaufnahme des islamischen Rechts zu begreifen (*Typ 3*).

Unabhängigkeit von westlichen Begriffen und Abgrenzungsbestrebungen als zentrales Anliegen einer Indigenisierungsbewegung sind zweifellos äußerst schwer zu messende Größen, die nicht ohne ständige Anbindung an die Originaltexte verstanden werden können. Dass es genügend Mischformen zwischen den einzelnen Vertretern und ebenso widersprüchliche Vermengungen unterschiedlicher Tendenzen in ein und demselben Werk gibt, liegt auf der Hand.

Aus der Einteilung in drei Typen geht hervor, wie unterschiedlich die jeweiligen Autoren die angestrebte Reichweite der Islamisierung konzipieren: Wird vor allem bei früheren Werken noch der Anspruch auf Durchsetzung der gesellschaftsrelevanten islamischen Gebote mithilfe von westlichen, „anerkannten“ Forschungsmethoden als problemlos gesehen, so stellen Autoren mit einem umfassenderen Islamisierungsbegriff höhere Ansprüche auch an die Methoden der Erkenntnisgewinnung. Mit zunehmender Sensibilität für „ideologische Reinheit“ verflacht allerdings weitgehend die Produktion konkreter Lösungsansätze. Statt eine alternative, über die klassische Rechtsfindung hinausgehende Methodologie vorzustellen, wird vor allem auf die Weltbildgebundenheit der europäischen Soziologie verwiesen. Die Schaffung eigener genuiner Ansätze wird damit auf die Zukunft vertagt, in der Hoffnung, eine islamische Gesellschaft würde auch unausweichlich ein eigenes Wissenssystem hervorbringen. Diese Verschiebung auf außerakademische Kräfte der Veränderung geht einher mit dem propagierten Misstrauen gegenüber zu großer Wissenschaftsgläubigkeit. Damit schwimmt unmerklich ein ursprüngliches Motiv der Islamisierung: die systematische Erstellung neuer Curricula und neuen Lehrmaterials, deren Schwierigkeiten vielleicht bei Vertretern des ersten Typs im szientistischen Vertrauen auf die Macht von Planung naiv übersehen wurden.

#### 4.1. Apologetik und „islamischer Positivismus“ (Typ 1)

Ein erstes, vor allem in den frühen Schriften zur Islamischen Soziologie auftretendes Muster von Islamisierung kann idealtypisch durch das Merkmal „Apologetik“ beschrieben werden. Gleichwohl ist dies nur die einseitige Steigerung eines besonders herausragenden Kennzeichens; andere Argumentationsstrukturen sind hier bereits angelegt, werden jedoch bei den folgenden Typen deutlicher in Erscheinung treten.

Bei der Bildung dieses Typs der apologetischen Islamisierung steht die vom jeweiligen Autor postulierte Kongruenz islamischer mit westlicher Soziologie im Vordergrund. Behauptungen, hinter den westlichen Sozialwissenschaften eine kaschierte Weltanschauung und damit eine Unvereinbarkeit mit islamischen Prinzipien festzustellen, erscheinen hier kaum. Übereinstimmung und damit die implizite Tendenz, eine en-bloc-Übernahme westlicher Forschungsmethoden und Inhalte zu legitimieren, sind demnach die vorherrschenden Züge der im Folgenden aufgeführten Autoren. Besonders häufig und an zentraler Stelle rekurren diese auf Klassiker des frühen islamischen Denkens mit Formulierungen wie „*bereits x (al-Bīrūnī, Ibn Ḥaldūn...) hat dies erkannt / diese Prinzipien angewandt / eine solche Wissenschaft entwickelt*“, um eine Akzeptanz der eigenen Wissenschaftstradition zu begründen.

##### 4.1.1. Ṣalāḥ al-Fawwāl:

###### “Geschichte der soziologischen Theorie“

Al-Fawwāl<sup>527</sup> geht bei den einleitenden Thesen seiner Soziologiebegründung nicht direkt von einer islamischen Weltanschauung, koranischen Geboten und theologischen Erfordernissen aus, sondern konstatiert den raschen sozialen Wandel und die kulturellen und ideologischen Widersprüche, welche die eigene Gesellschaft – ausdrücklich in ihrem arabischen und islamischen Charakter – bedrohen. Sein Aufruf richtet sich konsequent auf die Schaffung einer „arabischen und islamischen Soziologie“ (*‘ilm iğtimā‘ ‘arabī wa islāmī*), da eine analytisch saubere Trennung zwischen dem Arabischen und Islamischen nicht möglich sei –

<sup>527</sup> Ṣalāḥ Muṣṭafā al-Fawwāl: *At-tārīḥ an-naẓarī li-‘ilm al-iğtimā‘: al-muqaddima li-‘ilm al-iğtimā‘ al-‘arabī wa l-islāmī*. Kairo 1982.

Weitere Veröffentlichungen von al-Fawwāl behandeln entwicklungssoziologische Probleme der arabischen Welt, Feldforschungen zu Nomadentum und zeitgenössische soziologische Theorie.

eine Sichtweise die von anderen, stärker theologisch-islamrechtlich argumentierenden Autoren sorgfältig vermieden wird.<sup>528</sup>

Entsprechend steht bei al-Fawwāl der Begriff des (kulturellen, geistesgeschichtlichen) „Erbes“ (*turāt*) im Vordergrund. Die Aufarbeitung der das soziale Denken betreffenden Werke der islamischen *und* arabischen Tradition „durch eine sorgfältige und aufrichtige soziologische Lesung“ soll demnach den Schlüssel zur Lösung der eigenen Gesellschaftskrise liefern, ohne sich jedoch dem „weltweiten sozialwissenschaftlichen Fortschritt“ zu versperren.<sup>529</sup> Eine Herausarbeitung der Authentizität (*aṣāla*) dieses Denkens belegt für al-Fawwāl, dass es diese Tradition war, welche über das islamische Spanien die europäische Geistesgeschichte und damit die Bildung der westlichen Soziologie maßgeblich mitbewirkte. Entsprechend ist für al-Fawwāl die Beschäftigung mit dem Erbe nicht auf die „Ruhmestaten der Vergangenheit“ zu reduzieren; Ziel sei das Verständnis der arabischen und islamischen Gegenwart.<sup>530</sup>

Bei einem solchen additiven Ansatz, der die gemeinsamen Quellen der Soziologietraditionen betont, geht es vornehmlich um die Integration der eigenen Wissenschaftstradition in die internationale wissenschaftliche Gemeinschaft und die Suche nach Anerkennung, im Gegensatz zu einem kritischen Ansatz, der das westliche Denken als „materialistische“ Wissenschaft denunziert und als Angriff auf die Stabilität der eigenen Gesellschaft und die Reinheit der eigenen Kultur beschreibt.

Al-Fawwāl bemüht sich in seiner Schrift um eine möglichst umfassende Auflistung verschiedenster Traditionen des sozialen Denkens, die im weitesten Sinne als Grundlage der heutigen arabisch-islamischen Kultur verstanden werden können, eingebettet in eine sozialgeschichtliche Analyse ihrer Entstehungsbedingungen. Durch diesen umfassenden Anspruch kommt es auch zu einer erstaunlich positiven Darstellung des vorislamischen Arabien und der Zeit der *Ġāhiliya*. Das historisch schwer zu fassende Phänomen der vorislamischen *Ḥanīfen*<sup>531</sup> wird somit für ihn zu einer gegen die Expansion des christlichen

<sup>528</sup> Al-Fawwāl 1982: 13f.

<sup>529</sup> „*Qirāʾa sūsyūlūġīya mutaʾannīya wa munṣifa (...) at-taqaddum al-ʿilmī as-sūsjūlūġī al-ʿālamī.*“. Al-Fawwāl 1982: 13f.

<sup>530</sup> *Lā li-yubriz amġād al-māḍī faqat.* Al-Fawwāl 1982: 14. .

<sup>531</sup> Diese werden in der Forschung als Anhänger eines ethischen Lebenswandels, die sich vom Polytheismus fernhielten, ansonsten durch ihren individuellen Charakter jedoch kaum als einheitliche Bewegung oder gar Gruppe zu fassen sind, verstanden.

Abessiniens auf die arabische Halbinsel gerichteten „religiösen, kulturellen und nationalen Reformbewegung“, die eine Abkehr vom Polytheismus der arabischen Stämme und insbesondere Mekkas sowie eine Anknüpfung an die abrahamitische Tradition der Vorväter angestrebt habe.<sup>532</sup>

Die in nationalistischen arabischen Kreisen wahrzunehmende Tendenz der Gleichsetzung arabischer mit allgemeinsemitischer Geschichte und Kultur führt al-Fawwāl zu einer Einbeziehung Babylons unter Hammurabi, was reichlich Gelegenheit zur Darstellung der ausgeprägten Ständestruktur und des bekannten Gesetzeskodex liefert: offensichtlich soll die Beschränkung der arabischen Kultur auf ihre islamische Epoche überwunden werden.<sup>533</sup>

Auf gleicher Linie liegt al-Fawwāls Einordnung der islamischen Geistesgeschichte und ihrer Größen, wie al-Fārābī, Ibn Miskawaih, Ibn Rušd und der Schriften aus dem Kreis der Iḥwān aṣ-Ṣafā (den „Lauteren Brüdern“). Nicht um eine etwaige Kompatibilität ihrer Ideenwelt mit der Scharia ist der Autor bemüht, sondern um eine „Hebung der Schätze“ des sozialen Denkens und die Erbringung des Beweises, dass Araber und Muslime bereits vor dem Import westlicher Soziologie Grundfragen von Vergemeinschaftung und Sozialethik behandelt hätten, kurz: um die Förderung eines Identitätsgefühls für muslimisch-arabische Sozialwissenschaftler.

---

<sup>532</sup> *Ḥarakat iṣlāḥ dīniya taqāfiya wa qaumiya*. Al-Fawwāl 1982: 25.

<sup>533</sup> Al-Fawwāl 1982: 19ff., 49, 57.

#### 4.1.2. Ḥasan as-Sāʿātī:

##### “Ḥaldūnische Soziologie“

Die Aufnahme eines Werkes<sup>534</sup> über Ibn Ḥaldūn (1332-1406) aus der schier endlosen Reihe arabischer Publikationen zu diesem Klassiker erscheint legitim, da sich as-Sāʿātī (der später zu den bekannteren Vertretern einer Islamischen Soziologie in Ägypten zählen sollte)<sup>535</sup> explizit an Muslime wendet und aus einer islamischen Perspektive zu schreiben bemüht ist<sup>536</sup>. Gleichwohl steht dieses sehr frühe Werk noch deutlich in der apologetischen Tradition.

Ibn Ḥaldūn gilt hier wie in den meisten einschlägigen arabischen Publikationen, schlicht als weltweit erster Soziologe.<sup>537</sup> Soziologie erscheine bereits bei diesem erstmals als unabhängige Wissenschaft mit eigener Methodologie und eigenem Forschungsgegenstand. Für as-Sāʿātī besonders hervorzuheben ist, dass sich Ibn Ḥaldūn von den ihm vorausgegangenen Sozialdenkern (*mufakkirūn iğtimāʿiyyūn*), wie z.B. Platon mit seiner Staatsauffassung, durch seinen Verzicht auf normative Ansätze und die Formulierung von Utopien abhob. Er sei auch kein Moralphilosoph oder Moraltheologe gewesen, der für die von ihm aufgestellten sozialen und ethischen Ideale warb, um die Menschen vor dem Schlechten zu bewahren, wie es Ibn Miskawaih in seinem Werk „Die Verfeinerung des Charakters“ (*Tahdīb al-aḥlāq*), al-Ġazālī in der „Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ (*Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*) und al-Māwardī in „Richtiges Verhalten im Weltlichen und Religiösen“ (*Adab ad-dunyā wa d-dīn*) vorgeführt hätten.<sup>538</sup>

Ungeachtet der Frage nach der Berechtigung seines Urteils ist für die Beurteilung einer Entwicklung der Islamischen Soziologie aufschlussreich, dass dieser sehr frühe Vertreter einer Verknüpfung von Sozialwissenschaft mit persönlichem religiösen Bekenntnis statt auf eine Überwindung des Postulats werturteilsfreier Forschung hinzuarbeiten, noch bemüht ist, die Grundlagen westlicher

<sup>534</sup> Ḥasan as-Sāʿātī: *ʿIlm al-iğtimāʿ al-ḥaldūnī*. Ägypten (o.O.) 1975.

<sup>535</sup> Geboren 1916 in Ägypten. Studium der Pädagogik und Soziologie in Kairo und London, Dissertation über Jugendkriminalität in Ägypten. Seit 1946 an ägyptischen und arabischen Universitäten tätig. In den 1970er Jahren Direktor der soziologischen Abteilung an der Universität ʿAin Šāms (Ägypten). Für Irabi ist er einer der bedeutendsten Exponenten einer arabisch ausgerichteten empirischen Richtung. Zu as-Sāʿātī und seinen Forschungsschwerpunkten: Irabi 1989: 98-103, Abaza 2002: 146f.

<sup>536</sup> „Es ist eine Pflicht für die Muslime, die Welt nach der islamischen Methode (*al-manḥağ al-islāmī*) zu verstehen, ohne sich auf Vermutungen (*ārāʾ ẓannīya*) zu verlassen. As-Sāʿātī 1975: 8.

<sup>537</sup> *Muʾassis al-awwal li-ʿilm al-iğtimāʿ*.

<sup>538</sup> As-Sāʿātī 1975: 5.

Forschungsmethodologie bei einem Vertreter der eigenen Tradition aufzuspüren. Obwohl es as-Sā‘ātī nach eigener Aussage darum geht, seinen Studenten Selbstbewusstsein und Stolz auf die eigene Geschichte zu vermitteln, indem er gegen das in den Köpfen vorhandene Vorurteil „gut ist, was der Westen wertschätzt“ ankämpft, fällt doch seine Argumentation kaum aus dem üblichen Wissenschaftsrahmen, wenn man bedenkt, dass Ibn Ḥaldūn maßgeblich von Europäern wiederentdeckt und eine breite Rezeption seines Denkens in der arabisch-islamischen Welt erst durch sie wirklich ermöglicht worden ist.<sup>539</sup>

Betrachtet man die von as-Sā‘ātī herausgestellten Vorzüge der „ḥaldūnischen“ Wissenschaft, so fällt auf, dass alle diese Punkte mit dem innerhalb der modernen Soziologietradition gepflegten Selbstbild übereinstimmen. Anders ausgedrückt: Ibn Ḥaldūn wird zum Symbol und Platzhalter für alles, was die westliche Soziologie als einzig gültige Wissenschaft anerkennt und von der islamischen Welt als Ausweis ihrer Modernität fordert.

So hebt as-Sā‘ātī hervor, dass sich Ibn Ḥaldūn bewusst gewesen sei, eine neue Wissenschaft begründet zu haben. Diese habe bereits in Ibn Ḥaldūns Denken und seiner eigener Darstellung einen fest abgegrenzten Forschungsgegenstand besessen und musste nicht erst in der Interpretation einer späteren Rezipientengeneration als eigenständig rekonstruiert werden. Das hier – wie von zahlreichen anderen Autoren – stets angeführte Zitat von Ibn Ḥaldūn lautet:

Diese [von mir begründete] Wissenschaft ist in sich selbstständig (*‘ilm mustaqill bi-nafsihī*), sie besitzt einen eigenen Gegenstand (*dū maḍū‘*), nämlich die menschliche Kultur (*al-‘umrān al-bašarī*) und die menschliche Vergemeinschaftung (*al-iğtimā‘<sup>540</sup> al-insānī*). Daneben hat sie eigene [Forschungs-]fragen, nämlich die wechselnden Erscheinungen und Zustände [der Kultur].

Und an anderer Stelle

Sie ist eine [neu] erschlossene Wissenschaft und wahrlich, nichts habe ich an Aussagen in Richtung dieser Wissenschaft bei irgendeinem Vorgänger gefunden. Liegt das an ihrem Desinteresse? Womöglich schrieben sie ja darüber, ohne dass es auf uns überkommen ist! Ohnehin ist das meiste aller Wissenschaften nicht überliefert worden.<sup>541</sup>

Die hervorgehobene Zielstrebigkeit und Planung bei der Konstruktion einer neuen Wissenschaft stehen damit in bewusster Parallelisierung zu den Leistungen des im

<sup>539</sup> As-Sā‘ātī 1975: 5, 9.

<sup>540</sup> Für die Kontinuität einer eigenen Soziologietradition im Selbstbild der arabischen Autoren kann der Begriff *al-iğtimā‘* (Vergemeinschaftung, Vergesellschaftung) nicht hoch genug eingeschätzt werden, da er direkt in den Neologismus *‘ilm al-iğtimā‘* (Wissen[schaft] der Vergemeinschaftung) für „Soziologie“ eingegangen ist.

<sup>541</sup> Ibn Ḥaldūn nach as-Sā‘ātī 1975: 97f.

Westen als Begründer gerühmten Auguste Comte. Dessen Hauptverdienst besteht nach der Geschichtsschreibung der gängigen Soziologieeinleitungen nicht so sehr in seinen – heute weitgehend veralteten – Lehrinhalten, sondern in der Bemühung um Schaffung eines abgegrenzten Wissensbereichs vom Sozialen. Gekrönt wird Comtes Werk durch die Durchsetzung der bis heute gültigen Bezeichnung „Soziologie“, welche seinen früheren Vorschlag „Soziale Physik“ (von seinem Konkurrenten Quételet vorzeitig belegt) ersetzte.

Hervorzuheben ist nach as-Sā‘atī die Schaffung einer eigenen Forschungsmethode durch Ibn Ḥaldūn: *„Ich entwickelte [diese Wissenschaft] unter den verschiedenen Richtungen als besondere Schule (madhaban ‘ağīban), als einen neuartigen Weg und Stil.“*<sup>542</sup> Dieses Bewusstsein einer eigenen Mission hebt ihn nach as-Sā‘atī (parallel zu Comte) von anderen Klassikern seines Formats ab. Wohl hätten diese durchaus Neues geschaffen und besondere Methoden entwickelt, es sei jedoch jeweils späteren Generationen von Schülern vorbehalten geblieben, dieses Neuartige auch wirklich aufzuspüren (bzw. herauszulesen) und jenen in der Retrospektive die Gründung einer eigenen Schule zuzuschreiben.<sup>543</sup>

Nun würde sich die angeführte Rezeption Ibn Ḥaldūns nicht weiter aus der bekannten arabisch-nationalistischen Literatur abheben, wäre as-Sā‘atī nicht bemüht, nach einer Gleichsetzung von Ibn Ḥaldūns Wissenschaft mit moderner Soziologie eine weitere bedenkliche Vereinfachung vorzunehmen:

Offensichtlich ist es nicht weit hergeholt, wenn wir feststellen, dass Ibn Ḥaldūn zu seiner neuen Soziologie teilweise dadurch gelangte, dass er sich durch seine soziologischen Überlegungen zum Koran<sup>544</sup> auf der einen und die Methode der Hadith-Wissenschaft und den Prinzipien des islamischen Rechts (*uṣūl ‘ilm al-fiqh*) auf der anderen Seite beeinflussen ließ.

<sup>542</sup> Ibn Ḥaldūn nach as-Sā‘atī 1974: 98.

<sup>543</sup> Ebd.: 97. Offensichtlich wendet sich as-Sā‘atī damit gegen eine zu leichtfertige Ausweitung des Begriffs Soziologie auf bekannte Größen der islamischen Geschichte, die allein durch ihre Bemühung um eine Gemeinschafts- und Gesellschaftsreform gerne pauschal als Vorläufer einer islamischen Soziologie vereinnahmt werden. So benutzen andere Autoren die Begriffe Gemeinschaft/Gesellschaft, Soziales/Sozialethik so undifferenziert, dass die unterschiedlichen Zugänge des soziologischen und moralischen Zugriffs auf das menschliche Zusammenleben völlig aus dem Blick geraten.

<sup>544</sup> *Bi-tadabburihī al-iğtimā‘ī li-l-Qur’ān.* “ Ebd.: 100. As-Sā‘atī zitiert zahlreiche von Ibn Ḥaldūn angeführte Koranstellen, um die koranische Fundierung zu beweisen. Gerade dies ist jedoch in der Ḥaldūn-Forschung umstritten, da teilweise argumentiert wird, Ibn Ḥaldūn habe Koranstellen oft zur abschließenden Legitimierung eines von ihm zuvor empirisch oder rational begründeten Phänomen eingesetzt. Selbstverständlich wird auch diese Einschätzung selbst wieder unterschiedlich gewertet: Ibn Ḥaldūn, der seiner Zeit vorausseilende Empiriker, der widerstrebend religiöse Argumente hinzuzieht, um dem Zeitgeist gerecht zu werden, oder Ibn Ḥaldūn, der letztendlich kaum revolutionär in theologischen Kategorien gefangen bleibt.

Demnach sei die Soziologie Ibn Ḥaldūns ein Produkt des „islamischen logischen Denkens, das stets auf die Erreichung völliger Gewissheit gerichtet ist“. Die auf Erfahrung und Anwendung der Induktionsprinzipien beruhende empirische Methode selbst sei Ausdruck des islamischen Geistes und von den muʿtazilitischen und ašʿarischen Theologen bereits vor Ibn Ḥaldūn entwickelt worden.<sup>545</sup>

Nach der Identifikation ḥaldūnischen Denkens mit der Moderne wird hier von as-Sāʿātī der Anschluss in die Gegenrichtung, hin auf das islamische Erbe und die Offenbarung, betrieben und damit der Kreis geschlossen: Zwischen islamischem Erbe und Moderne gibt es keinen Widerspruch. Der Anspruch as-Sāʿātīs jedoch, die Macht der westlichen Vorstellungen in den Köpfen seiner Studenten zu brechen,<sup>546</sup> schlägt damit in sein Gegenteil um. Letztendlich teilt der Autor damit das Schicksal anderer apologetischer Ansätze: Der angestrebte Versuch der Abgrenzung von den Argumenten der Gegenseite (jedoch im Bestreben, gleichzeitig Anerkennung von beiden Seiten zu ernten) mithilfe der von den Gegnern selbst eingeführten Begriffe reproduziert nur die eigene Machtlosigkeit und die Verstrickung in die dem gesamten Diskurs zugrundeliegende Abhängigkeitsstruktur.

Die Besonderheiten der Vorgehensweise Ibn Ḥaldūns fasst as-Sāʿātī in wörtlich „sechs Regeln der Methode der Soziologie Ibn Ḥaldūns“ zusammen.<sup>547</sup> Der Anklang an das wegweisende Werk E. Durkheims „Die Regeln der soziologischen Methode“ (*Les règles de la méthode sociologique*) liegt auf der Hand.

Bei den konstatierten Regeln betont as-Sāʿātī die epistemologische Notwendigkeit des methodologischen Zweifels (*aš-šakk wa t-tamḥiṣ*) und der permanenten Hinterfragung von Fakten im Forschungsprozess, was sich auffällig abhebt von der Kritik anderer Islamisierer am Prinzip des Zweifels, die diesen als Widerspruch zu den Offenbarungsgewissheiten deuten. Auf der gleichen Linie liegt as-Sāʿātīs Hervorhebung der materiellen und den Sinnen zugänglichen Phänomene, von denen durch Analogieschluss auf Unzugängliches geschlossen

<sup>545</sup> *Al-manḥağ at-tağrībī (...)* *yuʿabbir ʿan rūḥ al-islām*. As-Sāʿātī 1975: 101.

<sup>546</sup> Vgl. as-Sāʿātī 1975: 9.

<sup>547</sup> Ebd.: 101f, 103ff.

werden solle.<sup>548</sup> Im Vergleich mit dem in der späteren Islamisierungsliteratur stets in den Vordergrund gerückten Misstrauen gegen das Empirische können solche Darstellungen geradezu als „islamischer Positivismus“ beschrieben werden.

As-Sā‘ātī hebt Ibn Ḥaldūn’s Bemühung hervor, durch das Studium der sozialen Umstände und das Unterscheiden von theoretisch Möglichem von Unmöglichem<sup>549</sup> auf die Authentizität einer geschichtlichen Überlieferung zu schließen, statt – wie im Falle des traditionellen Studiums der Überliefererketten – allein nach Zuverlässigkeit oder Unzuverlässigkeit des Gewährsmannes zu fragen.<sup>550</sup>

Ebenso versucht as-Sā‘ātī bei Ibn Ḥaldūn bereits eine Betrachtung der sozialen Phänomene in ihrem Charakter als „Dinge“, also außerhalb des Bewusstseins der einzelnen Individuen, festzustellen – einer der wichtigsten Grundsätze Durkheims, den as-Sā‘ātī ausdrücklich und lobend als den „zweiten Pionier“ (*rā’id*) der westlichen Soziologie (nach dem „ersten Pionier“ Comte) bezeichnet.<sup>551</sup>

#### 4.1.3. Zaidān ‘Abd al-Bāqī:

##### “Islamische Soziologie“

Auch für ‘Abd al-Bāqī<sup>552</sup> kann eine Islamische Soziologie nur eine Beschreibung der empirischen Phänomene des sozialen Lebens, ihrer Institutionen und Beziehungen liefern: als deskriptive und strukturalistische Wissenschaft. Die geeignete Vorgehensweise müsse der objektiven Methode der Naturwissenschaften ähneln, welche sich den Untersuchungsgegenständen wie Dingen näherten, da die sozialen Phänomene nicht der Bemühung und dem Nachdenken eines Individuums, sondern der Gesellschaft direkt entsprungen seien.<sup>553</sup>

<sup>548</sup> *Al-qiyās bi-š-šāhid wa bi-l-ġā’ib*. As-Sā‘ātī 1975: 205.

<sup>549</sup> *An yumayyiz байна ṭabī‘at al-mumkin wa l-mumtani‘*. As-Sā‘ātī 1975: 121.

<sup>550</sup> Von as-Sā‘ātī angeführte Beispiele: Die Kritik Ibn Ḥaldūn’s an den Überlieferungen über die Größenordnung der Armee der Kinder Israels und der Einwohner der Stadt ‘Ād, welche er als logisch nicht haltbar zurückweist. Zu beachten ist, dass sich Ibn Ḥaldūn’s Kritik lediglich auf außerhalb der islamischen Hauptquellen überlieferte Nachrichten erstreckt. As-Sā‘ātī 1975: 103, 108, 114f.

<sup>551</sup> As-Sā‘ātī 1975: 121f.

<sup>552</sup> Zaidān ‘Abd al-Bāqī: *‘Ilm al-iġtimā‘ al-islāmī*. Kairo 1984.

‘Abd al-Bāqī war in den 80er Jahren Professor für Soziologie an ägyptischen Universitäten. Veröffentlichungen über Familien- und Bevölkerungssoziologie, Nomadentum und Sesshaftigkeit.

<sup>553</sup> ‘Abd al-Bāqī 1984: 1, 10.

Unverträglichkeiten dieser Methode – die lange Zeit eben das prominenteste Angebot von soziologischer Seite war – mit dem Islam sieht er nicht. Dabei ist der Islam für ‘Abd al-Bāqī gleichwohl ein persönliches Bekenntnis; die islamische Umma, ihr Wert und ihr Eigenrecht sind für ihn nicht zu hinterfragende Grundannahmen. Ziel müsse nach ihm eine Befreiung des Menschen aus materialistischer Verstrickung sein. Dazu propagiert er bekannte soziale Ideale (Solidarität der Glaubensbruderschaft, Gerechtigkeit, Gleichheit), die er jedoch direkt aus dem Offenbarungsereignis ableitet, statt aus empirischen Gegebenheiten, Funktionalitätserwägungen der Gesellschaft oder evolutionären Erfordernissen, wie es eher zu der positivistischen Methode passen würde.<sup>554</sup>

‘Abd al-Bāqīs Schrift gehört deutlich dem Übergangstyp von reiner Apologetik zu einer eigenständigeren Form von Islamischer Soziologie an: wortwörtliche Übernahme westlicher Erkenntnismethoden, modernistischer Szientismus, Vertrauen auf rationale Erkenntnis werden mit einer nicht aus dem Rahmen fallenden Deutung von islamischem Recht (akzentuiert durch die theoretische Betonung der freien Rechtsfindung, *iğtihād*, und Flexibilität)<sup>555</sup> mehr verkettet als sinnvoll integriert, um eine Gesellschaft nach dem Leitbild von „Einheit und Fortschritt“ zu planen.

Vorschub geleistet haben mag dabei die von ‘Abd al-Bāqī angeführte verbreitete Gleichsetzung von Islam mit Gesellschaft: „*Der Islam unterscheidet/trennt nicht zwischen Religion und Gesellschaft.*“<sup>556</sup> Von der sicherlich zutreffenden Feststellung, dass das islamische Recht nicht nur private Angelegenheiten, sondern auch gemeinschaftliche Pflichten regle, wird offenbar der Bogen geschlagen zu einer Parallelisierung von Islam und Gesellschaft, was anschließend in die durkheimsche Gleichsetzung von Religion und Gesellschaft bzw. in die Ersetzung von Religion durch Gesellschaft mündet.

---

<sup>554</sup> ‘Abd al-Bāqī 1984: 20, 68f.

<sup>555</sup> Ebd.: 9.

<sup>556</sup> *Lā yufarriq baina ad-dīn wa l-muğtama‘*. Ebd.: 8f.

#### 4.1.4. Zakī Ismā‘īl:

##### “Zur Islamischen Soziologie“

Die bei den vorangegangenen Autoren auszumachende tiefe Prägung durch westliche Epistemologien zeigt sich auch bei Ansätzen, welche die Suche nach soziologischen Gesetzen in den Vordergrund stellen. Während in den westlichen makrosoziologischen Schulen die Quelle dieser Gesetzmäßigkeiten nur die empirische Welt des Sozialen sein kann, versuchen manche islamische Autoren, denen einfache Apologetik nicht mehr ausreicht, in einem weiteren Schritt auch eine Eigenständigkeit dieser Gesetze aus der Offenbarung abzuleiten.

In solchen Einführungswerken erscheint Islamisierung hauptsächlich als ein systematisch durchzuführendes Projekt der Suche nach soziologisch relevantem Material in Koran und Hadith. Darin scheint sich die Hoffnung zu spiegeln, eine „Entdeckung“ dieser Stellen in der Offenbarung könnte Grundlage für eine baldige Umsetzung eines neuen Gesellschaftsbildes (z.B. über Lehrpläne, Bildungspolitik von oben) sowie eine planmäßige Beseitigung sozialer Probleme und „Funktionsstörungen“ des gesellschaftlichen Gleichgewichts und Fortschritts sein.

Fragen der Interpretation der aufgefundenen Belegstellen werden oft übergangen, was unter anderem an der mangelnden theologischen Bildung der Autoren liegen mag. Ein weiterer Schwachpunkt bei dieser Betrachtung ist, dass eine solche wissenschaftsgläubige Herangehensweise die Abhängigkeit jeder wissenschaftlichen Tätigkeit von der Situation der Gesamtgesellschaft und dem Zugang der einzelnen Schichten und Gruppen zu den Quellen des Wissens übersieht. Solche „handwerklich“ zu bewerkstellenden Formen von Islamisierung neigen zu dogmatischer Gesellschaftsplanung, der unhinterfragten und impliziten Übernahme westlicher Werte und der Ersetzung veralteter Fortschrittsideologien durch andere.

Ismā‘īl<sup>557</sup> wendet sich gegen die Kritik, der Koran spräche nur über Normatives und würde höchstens in allgemeiner Form zum Wissenserwerb aufrufen, ohne dass darin spezielle soziologische Gesetze erklärt würden. Darauf erwidert er, dass dies nur für die Naturwissenschaften zutreffe, da der Koran in der Tat keine

---

<sup>557</sup> Ismā‘īl, Zakī Muḥammad (1981): *Naḥwa ‘ilm al-iğtimā‘ al-islāmī*. Alexandria.

Der Autor lehrte Anfang der 80er Jahre an der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Ibn-Sa‘ūd-Universität in Riyadh (Saudi-Arabien) und war Professor an der Azhar-Universität (Kairo).

Details hierzu enthalte. Für die Soziologie aber gelte dies nicht: Da der Koran die Gesellschaft verändern und sie vom Stadium der Abgötterei zur Erkenntnis der Einheit und Einzigkeit Gottes und vom Chaos zur Stabilität (*istiqrār*) führen wolle, beinhalte dies die Erkenntnis der negativen Wirkung falscher Verhaltensweisen, gefährlicher Neuerungen, Sitten und Bräuche. Von den moralischen Anweisungen, den Prophetengeschichten, den warnenden Beispielen von Verfall und Bestrafung früherer Gemeinschaften auf Grund von Unterdrückung, blinder Nachahmung und Luxus (*taraf, taqlīd, istibdād*) sei implizit auf soziologische Gesetzmäßigkeiten (*qawānīn iğtimā'īya*) zu schließen. Damit wäre auch die Möglichkeit von Voraussagen (*tanabbu'*) über den gesellschaftlichen Zustand gegeben, was die eigentliche Aufgabe jeder Soziologie sein müsse, um eine Reform der Gesellschaft, ihre Entwicklung und Entfaltung erreichen zu können.<sup>558</sup>

Ismā'īls Verwendung soziologischer Konzepte ist dabei unscharf: Genauso wie der Begriff des soziologischen Gesetzes aus dem Zusammenhang seiner Herkunftswissenschaft herausgerissen nur oberflächlich mit dem Begriff der *sunan* (Pl. von Sunna: Verfahrensweise, Gewohnheit)<sup>559</sup> der früheren Völker bzw. Gottes im Koran übereinstimmt, so kann auch die Vorstellung einer Prognose im Kontext eines auf Moral und dem Glauben an die göttliche Vorsehung beruhenden Weltbildes lediglich den Anschein einer Nähe zu einer wissenschaftlichen Methode suggerieren.

Dieses auf die Erforschung von gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten gerichtete Verständnis von Sozialwissenschaft teilt mit späteren Ansätzen, die lediglich auf eine Beeinflussung des wissenschaftlichen Handelns durch eine tiefere Orientierung am religiösen Weltverständnis fokussieren, fast nur den Namen. Letztere scheinen das Vertrauen in die Kraft einer kausal argumentierenden und erklärenden Wissenschaft verloren zu haben und können sich dadurch zwar weitgehend von westlichen methodologischen Vorgaben freimachen, jedoch kaum eine überzeugend abgegrenzte Disziplin formulieren. Der Unterschied zwischen beiden Paradigmen lässt sich gut an der – nur scheinbar außerhalb des Themas liegenden – Frage nach der Islamisierbarkeit der Naturwissenschaften demonstrieren: Während gerade jüngere Ansätze in der iranischen Literatur auf

---

<sup>558</sup> Ismā'īl 1981: 22-26, 38.

<sup>559</sup> Ebd.: 39ff.

der prinzipiellen Weltbildabhängigkeit jeder Tätigkeit und damit jeder wissenschaftlichen Aussage beharren und damit sogar den Begriff einer „islamischen Physik“ prägen können, ist so etwas für Ismā‘īl schlicht absurd. Da für ihn nicht die Anwendungsproblematik von Wissenschaft, sondern ihr Erkenntnischarakter im Vordergrund steht, kann es nur *eine* Form von (kausalerklärenden) Naturwissenschaften geben, im Gegensatz zur Soziologie, die dadurch islamisierbar wird, dass der Islam (indirekt) auf soziologische Gesetze hinweise.

Für Ismā‘īl muss (ganz in westlicher Tradition) eine Wissenschaft in sich selbstständig (*qā'im bi-dātihī*)<sup>560</sup> und durch einen eigenen Forschungsgegenstand und eine eigene Methodologie begründet sein, während für Anhänger einer holistisch vom Tauḥīd geformten Sicht auf wissenschaftliches Handeln die Grenzen zwischen den einzelnen Disziplinen verschwimmen und verschwimmen sollen. In dieses Bild passt, dass Ismā‘īl die Machbarkeit einer religiösen Soziologie nur dem Islam zuspricht: eine christliche oder jüdische Soziologie kann es für ihn nicht geben, da diese Religionen nicht die islamische Durchdringung von weltlichen mit religiösen Angelegenheiten kennen – sie also nicht über ein vollständiges Gesellschaftsbild verfügen.<sup>561</sup> Ungeachtet der Frage, ob diese Aussage zutrifft (besonders fraglich für das Judentum) oder nicht, bleibt festzuhalten, dass Anhänger der weltbildzentrierten Islamisierung meist in aller Selbstverständlichkeit die Möglichkeit einer Durchdringung jeder Religion mit den bekannten Wissenschaften bejahen.<sup>562</sup>

Neben der Beschäftigung mit soziologischen Gesetzmäßigkeiten läuft bei Ismā‘īl gleichwohl der apologetische Argumentationsstrang der älteren Literatur weiter. In seinen Worten: „*Die Wiederbelebung des Erbes der muslimischen Sozialdenker und die Darlegung ihrer Vorreiterrolle bei der Entwicklung moderner Wissenschaften*“. Diesen von ihm angeführten „Klassikern der ersten ethnologischen und soziologischen Feldforschung“<sup>563</sup> (Ibn Ḥaldūn, al-Mas‘ūdī, al-Maqdisī, al-Bīrūnī, Ibn Ḡubair, al-Idrīsī, Ibn Ḥurdābih, Ibn Faḍlān, Ibn Baṭṭūṭa) bescheinigt er größere „Treue in ihrer wissenschaftlichen Objektivität“ als den

<sup>560</sup> Ebd.: 37.

<sup>561</sup> Ebd.: 43.

<sup>562</sup> Vgl. den Begriff des *‘Elm-e dīnī* in der iranischen Literatur.

<sup>563</sup> *Ad-dirāsa al-ḥaqīqiya aw al-mu‘āyaša al-maidāniya*. Ebd.: iii f, 31, 53.

späteren westlichen Sozialwissenschaftlern, welche unhaltbare philosophische Grundannahmen in ihre Theorien eingeflochten hätten.

Deutlicher als bei vielen anderen Autoren zeigt sich hier die Tendenz, einen in der Moderne geprägten Begriffsapparat anachronistisch zur Legitimation einer eigenen Wissenschaftstradition einzusetzen: aus Reisebeobachtungen wird „Feldforschung“, aus Universalgelehrten des islamischen Mittelalters, die Brauchtum und Religionen anderer Völker aufzeichneten (so al-Bīrūnī, Ibn Faḍlān u.a.), werden „Ethnologen“, ihre Abhandlungen werden zu „Ethnographien“ und ihre Beschreibung der Erziehung in den untersuchten Völkern zu einer „Erforschung der Sozialisationsformen und einer Darstellung der sozialen Systeme und Beziehungen jener Gesellschaften“.<sup>564</sup>

Bei dieser Form von Apologetik bleibt außer Acht, dass die genannten Begriffe nicht einfach in eine andere Geschichtsepoche übersetzt werden können, ohne dass sich die Fülle von konnotativen Aussagen über Kultur und Weltbild, die sich an die Begriffe angelagert haben, verflüchtigen: So verweist „Feldforschung“ auf einen bestimmten Forscherhabitus, einen Satz informeller Normen, einen spezifischen entstehungsgeschichtlichen Hintergrund und einen Verwendungszusammenhang im akademischen oder kolonialpolitischen Kontext. Es mag an dem in der islamischen und arabischen Welt zu abrupt erfolgten en-bloc-Import des sozialwissenschaftlichen Weltbildes und seiner Fachsprache in ein kulturell weitgehend abgeschlossenes Universitätsmilieu liegen, dass solche Termini systematisch auf ihre rein lexikalische (und damit kaum aussagekräftige) denotative Bedeutung reduziert werden. Statt eine zeitgetreue Veranschaulichung der zweifellos beachtlichen Tätigkeit der behandelten islamischen Klassiker und ihre Fruchtbarmachung zum Verständnis des präsoziologischen Denkens einer Epoche zu ermöglichen, werden diese auf ihren Symbolcharakter für Fortschritt, Aufklärung und Wissenschaftlichkeit begrenzt und damit instrumentalisiert.

---

<sup>564</sup> Ebd.: iii f.

#### 4.1.5. Muṣṭafā Ḥasanain:

##### “Einführung in die islamische Schule der Soziologie“

Ähnlich ist auch das für die Islamisierungsdebatte sehr frühe Werk<sup>565</sup> (1975) von Ḥasanain, einem Professor für Soziologie an der Ibn-Sa‘ud-Universität in Riyad, der jedoch deutlicher einen aktivistischen und gesellschaftsverändernden Auftrag in den Vordergrund stellt. Er richtet sich explizit an „aufrichtige Muslime“, welche die Wissenschaft zur Verteidigung der islamischen Werte und der Integration der Gemeinschaft einsetzen.<sup>566</sup>

Die von Ḥasanain gepredigte Gesellschaftsvision der Umma ist in ihrer Idealform durch „organische Solidarität“ gekennzeichnet, die durch das gemeinsame Festhalten der Mitglieder an der Offenbarung, dem „festen Seil Gottes“ aufrechterhalten wird.<sup>567</sup> Sicherlich muss dieses Gesellschaftsbild nicht nur als Gegenmodell zur offenen Gesellschaft, sondern vielmehr gegen die in den 1960er und 70er Jahren unter Führung des nasseristischen Ägyptens entwickelten Thesen eines panarabischen Sozialismus verstanden werden; war doch Saudi-Arabien der damalige Hauptkonkurrent Ägyptens um eine Vorherrschaft in der arabischen Welt. Möglicherweise sind auch durch Ḥasanains Einbindung in das saudische Universitätssystem einige der auffallenden Widersprüche zu erklären, die im Folgenden aufgezeigt werden sollen.

Betrachtet man die Hinführung zum Thema auf den ersten Seiten, so fällt eine unterschiedliche Begründungsstrategie ins Auge. Während die bis hier behandelten Werke vor allem mit der Vernachlässigung des muslimischen Erbes in der Soziologie argumentierten, entnimmt Ḥasanain seine Begründungen direkt den islamischen Quellen: Das Offenbarungsereignis des Korans als eine das gesamte Leben umfassend regelnde Ordnung und die Bedeutung des Glaubens an den Schöpfer für die Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens.<sup>568</sup>

Damit erscheint Islamisierung primär nicht als der Versuch, die eigene Kultur und Zivilisation als Wert zu begreifen, um sie vor feindlichen Kräften zu schützen, sondern als religiöse Pflicht – ungeachtet der praktischen Durchsetzbarkeit. Für Ḥasanain macht die ganzheitliche (*mutakāmil*) Ausrichtung der Offenbarung, die

<sup>565</sup> Ḥasanain, Muṣṭafā Muḥammad (1975): *Al-Madḥal ilā l-madrassa al-islāmīya fī ‘ilm al-iğtimā’*. Kairo.

<sup>566</sup> Ḥasanain 1975: 75f, 77.

<sup>567</sup> *‘Urwat Allāh al-wuṭqā*. Ebd.: 127.

<sup>568</sup> Ebd.: 3-5.

in allen Lebenslagen eine einzige Art von Beziehungen vorschreibt, die Abtrennung eines eigenen Bereichs des Sozialen (vom Ökonomischen z.B.) fast unmöglich. Die „vollständige, umfassende und sich gegenseitig stützende islamische Sichtweise“,<sup>569</sup> welche aus dem Tauḥīd resultiere, dürfe nicht außer Acht gelassen werden. So sei der religiöse Charakter der rituellen Pflichten nicht von seinem sozialen zu trennen, da diese Riten ein einheitliches Verhalten der Gruppe reflektierten bzw. hervorbrächten.<sup>570</sup>

Trotz dieser Versuche, eine indigenisierte Soziologie weitgehend aus dem religiösen Selbstverständnis heraus zu entwickeln, lassen die dazu in innerem Widerspruch stehenden apologetischen und positivistischen Thesen dieses Werk noch deutlich auf einer Linie mit den Vorläufern einer eigentlichen Islamischen Soziologie stehen: Der übliche Rekurs auf Ibn Ḥaldūn nimmt auch hier weiten Raum ein: Ibn Ḥaldūn als erster, der soziologische Probleme überhaupt diskutierte;<sup>571</sup> die „Ḥaldūnīya“ als erste soziologische Schule (auch wenn das Fehlen von eigentlichen Nachfolgern zugegeben wird); Ibn Ḥaldūn, welcher die soziologischen Gesetze der menschlichen Zivilisation erschloss und durch seine objektive empirische Methode seine Wissenschaft von den früheren „Ablagerungen der theoretisch-philosophischen Träumereien“ freihielt, jedoch bis zu Comte unbeachtet bleiben musste; Ibn Ḥaldūn, der die Unabhängigkeit soziologischer Gesetze vom Zufall und vom Willen der Individuen erkannte und damit Empirismus und Positivismus, die „bis heute gültigen soziologischen Methoden“, vorwegnahm.<sup>572</sup>

Die Geringschätzung Ḥasanains für das utopische und idealistische Denken der Vorgänger (Plato, Fārābī)<sup>573</sup> zugunsten Ibn Ḥaldūns scheint für ihn kein Widerspruch zu der besonders in den ersten programmatischen Einleitungssätzen betonten Propagierung einer wertgebundenen Islamischen Soziologie zu sein. Zu sehr bleibt Ḥasanain dem Ethos seiner positivistischen Forschergemeinschaft verbunden, als dass er auf diesen – fast einsam dastehenden – größten Kronzeugen „wahrer Wissenschaftlichkeit“ in der gesamten islamischen

---

<sup>569</sup> *Nazarīya islāmīya kāmila šāmila mutakāmila.*

<sup>570</sup> Ebd.: 7f, 120. So im Gebet die einheitliche Gebetsrichtung, die Anordnung der Betenden in Reihen, die gleichzeitig durchzuführenden Bewegungen usw. Ebd. 121. Zu Pilgerfahrt und Armenabgabe Ebd. 120-27.

<sup>571</sup> *Awwal man nāqaša mašākil ‘ilm al-iğtimā’.* Ebd.: 13.

<sup>572</sup> Ebd.: 44-49, 69.

<sup>573</sup> Ebd.: 14f-16.

Geschichte verzichten könnte. Wie in vielen frühen arabischen Werken zur Islamischen Soziologie wird der Konflikt zwischen westlicher Methodologie und religiös vorgegebenen Inhalten kaum wahrgenommen. Dass auch Methodologien implizit handlungsleitend und damit normativ sein können, bleibt unbeachtet, wenn Ḥasanain fordert:

Wir wollen unsere islamische Schule der Soziologie auf reinen islamischen Grundlagen aufbauen und uns nur auf islamische Prinzipien stützen, auch wenn es unumgänglich ist, Instrumente der modernen wissenschaftlichen Forschung einzusetzen.<sup>574</sup>

#### **4.2. Konfrontative Indigenisierung (Typ 2)**

Die bis hier aufgeführten Werke leiden an einem Konflikt zwischen zwei Forderungen, die aus verschiedenen Rollenzusammenhängen resultieren. Auf der einen Seite wirken auf die Autoren die Ansprüche einer nach internationalem Vorbild im jeweils eigenen Land institutionalisierten akademischen Soziologie mit den Idealen des Szientismus, der bewussten Ablehnung von ideologischer Einflussnahme auf den Lehrbetrieb und der eigenen Zurücknahme der religiösen Überzeugung im Forschungsprozess. Um eine der parsonschen Mustervariablen zu verwenden: die moderne ausdifferenzierte Gesellschaft schreibt indirekt funktional spezifisches Verhalten vor. Auf der anderen Seite markiert der idealtypische Gegenbegriff des funktional diffusen Verhaltens die entgegengesetzte Rollenerwartung, welcher sich die Autoren auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft ausgesetzt fühlen: Hier werden Engagement für ein vorgegebenes Wertesystem und ein (je nach Zugehörigkeit zur jeweiligen islamischen Richtung) relativ einheitliches Welterklärungsmuster verlangt.

Die genannten Autoren versuchen, diesen Konflikt mehr zu umgehen, als ihn systematisch offenzulegen. Ist der Islam als Grundlage der Islamischen Soziologie demnach ein objektiv „comme des choses“ zu untersuchendes geschichtlich-soziales Phänomen oder ein abstraktes – in der sozialen Welt jeweils nur annähernd – vorzufindendes Ideal der Begegnung mit dem göttlichen Wort?

Bei den folgenden Autoren steht die Abgrenzung gegen das Fremde stärker im Vordergrund. Teilweise führen diese konfrontativen Ansätze zu einer pauschalen Verurteilung der westlichen Sozialwissenschaften als „Verschwörung“ gegen den

---

<sup>574</sup> Ebd.: 66.

Kern der islamischen Gemeinschaft. Oft wird parolenartig die Forderung nach einer völlig unabhängigen, nur auf der eigenen Weltsicht beruhenden Soziologie erhoben, meist geht dies jedoch nicht über vage Formulierungen hinaus. Den logisch zu erwartenden Schritt, die Islamische Soziologie im Kern als eine Darstellung der sozial relevanten Teile des islamischen Rechts (*fiqh*) zu begreifen, gehen diese Autoren jedoch nicht - zumindest wird dies von ihnen nicht explizit vertreten.

#### 4.2.1. Muḥammad Bayyūmī:

##### *“Soziologie zwischen islamischem und entfremdetem Bewusstsein“*

Die Titelwahl des Autors<sup>575</sup> gibt bereits die hauptsächliche Argumentationslinie des Buches wieder. Nicht westliches, europäisches Denken ist der Gegner, sondern das negativ konnotierte „entfremdete Bewusstsein“, das Bayyūmī direkt mit dem Entwicklungsbegriff verbindet:

Das entfremdete Bewusstsein transportiert verfestigte Gedanken und Theorien, die vorgeblich eine echte Entwicklung bewirken sollen, jedoch vielmehr die Rückständigkeit zementieren und reproduzieren und zur ideologischen und wissenschaftlichen Abhängigkeit beitragen.

Die Soziologie in ihrer jetzigen Form verfolge dabei ganz bestimmte Interessen, indem sie diese Abhängigkeit verfestige und legitimiere. Damit sei sie Träger eines „falschen und lügnerischen Bewusstseins“.<sup>576</sup>

Die Verwendung dieses aus der marxistischen Ideologiekritik stammenden Begriffs deutet auf ein bekanntes Argumentationsmuster hin: Westliche Forderungen nach rein deskriptiver Sozialforschung täuschen nach dieser Sicht den Beteiligten eine Unmöglichkeit der Veränderung der sozialen Wirklichkeit vor und zielen auf eine Ausschaltung der Kritikfähigkeit des Soziologen. Eine Soziologie, die in der Beschreibung von Details versunken ist, habe ihre umfassende Erklärungskraft für das eigentlich Wesentliche verloren – ihr kritisches Potential sei erstickt. Der einzelne Forscher habe sich an der getreuen Wiedergabe empirischer Fakten zu orientieren, ohne auf eine Veränderung hinarbeiten zu dürfen. Ein vom Wert seines Wissens überzeugter Wissenschaftler

---

<sup>575</sup> Bayyūmī, Muḥammad Aḥmad (1993): *‘Ilm al-iğtimā‘ baina al-wa‘y al-islāmī wa l-wa‘y al-muğtarib*. Alexandria.

Bayyūmī war in den 1990er Jahren Professor und Direktor der soziologischen Abteilung an der Universität Alexandria/Ägypten.

<sup>576</sup> *Ḥammāl li-l-wa‘y az-zā‘if wa l-kāḍib*. Bayyūmī 1993: 10f.

müsse sich jedoch stets entschieden dagegen verwahren, sich oder seine Wissenschaft durch andere Gruppen instrumentalisieren zu lassen.<sup>577</sup>

Der Blick auf die westliche Werturteilsfreiheit, welche gerade eine Instrumentalisierung von Wissenschaft für Ideologien verhindern soll, wird damit umgedreht. Da eine Trennung zwischen Werten und Wissenschaften nie vollständig möglich sei und da der Wissenschaftler wie jeder andere Mensch eingebettet in einen sozialen Kontext handle, sei der Standpunkt des Sozialwissenschaftlers gefragt: ein Standpunkt der Verantwortung und für die Veränderung der sozialen Welt.<sup>578</sup>

Die genannte Beweisführung nimmt letztlich erneut westliche Argumente auf. Ähnlich wie in der Auseinandersetzung der Frankfurter Schule mit der „positivistischen“ Soziologie kommen auch hier wieder hochgradig wertgeladene Begriffe zum Einsatz, welche letztendlich vor allem auf emotionale Wirkung zielen: auf der einen Seite „der engagierte, sich für eine Verbesserung der Lebensumstände einsetzende, bewusst und verantwortlich handelnde Praktiker“, auf der anderen Seite „der sich aus innerer Einsicht heraus vor vorschnellen Werturteilen hütende, die Aufklärung komplexer sozialer Verhältnisse und damit die Priorität des wissenschaftlichen Ethos wahrende Theoretiker“. Während der erste seine Überlegenheit aus der Überzeugung schöpft, vor lauter Wissenschaftlichkeit doch nie das Wohl des Menschen aus den Augen zu verlieren, sieht der zweite seine Aufgabe darin, durch klare Trennung von Wissenschaft und Ideologie dem Menschen eine unverbaute Sicht auf die eigentlichen Zusammenhänge (und damit wieder indirekt die Befreiung des Menschen) zu gewähren.

Bayyūmī zeigt in dieser Auseinandersetzung klar das spezifische Selbstbild einer bestimmten Strömung unter den arabischen Sozialwissenschaftlern: die Sorge vor einer Instrumentalisierung der eigenen Wissenschaft zur Legitimierung einer als bedrückend und ungerecht empfundenen sozialen und kulturellen Anomie.<sup>579</sup> Dies

---

<sup>577</sup> Ebd.: 29, 49f.

<sup>578</sup> Ebd.: 9.

<sup>579</sup> Die Sichtweise der arabisch orientierten Indigenisierung der Soziologie wird umfassend dargestellt in einem der wenigen deutschen Publikationen zu diesem Thema: Abdulkader Irabi: *Arabische Soziologie: Studien zur Geschichte und Gesellschaft des Islam*. Darmstadt 1989. In Kritik an der empirizistischen Richtung schreibt er: „Eine Soziologie, die es dabei bewenden lässt, wie es die etablierte bislang getan hat, trägt mehr zur Verschleierung der Zustände als zu ihrer Erhellung bei. Sie reproduziert die Unterentwicklung und degradiert sich zur

alles geschieht für ihn vor dem Hintergrund einer Geschichte, in der die importierten Sozialwissenschaften lange Zeit kolonialen und imperialistischen Interessen dienten: stets sei in deren Lehrbüchern von westlichen Fallbeispielen ausgegangen worden. Besonderheiten der arabischen Welt habe man übergangen und indirekt den historischen Werdegang des Westens als Ideal gezeichnet. Bis in die 1950er Jahre<sup>580</sup> hinein bestand die Soziologie nach Bayyūmīs Einschätzung nur aus Übersetzungen – als eine akademische Disziplin ohne Wirklichkeitsbezug (!)<sup>581</sup>, rein funktionalistisch und empirizistisch orientiert. Erst danach hätten sich erste arabisch-nationalistische Gegenströmungen geregt, denen es um die Erklärung der eigenen Gesellschaft und die Suche nach alternativen Wegen aus der Unterentwicklung gegangen sei.<sup>582</sup>

Auf der einen Seite stellt Bayyūmī seine Vorstellungen von einer Islamisierung der Soziologie dezidiert in den Vordergrund: Der Islam als eine umfassende soziale Ordnung und der Tauḥīd als Grundlage der Sozialstruktur werden vorausgesetzt und der Soziologie die Analyse des tatsächlichen Zustandes der Umma und ihrer gesellschaftlichen Institutionen als Aufgabe übertragen, ohne dass sie dabei das Problem der Rückständigkeit aus den Augen verlieren dürfe.<sup>583</sup>

---

*Herrschaftswissenschaft. (...) Als affirmative Pseudowissenschaft ist sie nicht nur in die Krise der Gesellschaft verstrickt, vielmehr ist sie sich selbst zum Problem geworden, sie hat ihre Glaubwürdigkeit verspielt und ist zu einer Agentur der Unterentwicklung verblaßt. Das offenkundige Elend der arabischen Soziologie liegt also vor allem in ihrer Pseudowissenschaftlichkeit, ihrem fehlenden Bezug zur sozialwissenschaftlichen Tradition und ihrem Verlust an Geschichtlichkeit.*“ (Irabi 1989: 88f). Obwohl Irabi weder explizit noch implizit religiös argumentiert, ist für ihn „islamische Soziologie“ lediglich ein Synonym für „arabische Soziologie“! (1989: 89). An anderer Stelle wird deutlich, dass Islamisierung für ihn eine „Nationalisierung der Soziologie“ (1996: 64) darstellt: „Mit Arabisierung und Islamisierung der Soziologie ist nichts anderes gemeint als ihre Abkoppelung von den westlichen Wissenschaften und ihre Hinwendung zur eigenen Gesellschaft.“ (Ebd.). Die Gleichsetzung von Islam mit eigener Kultur muss bei der Betrachtung der arabischen Soziologieliteratur stets mitbedacht werden, um eigens islamisch-religiöse Indigenisierungsansätze von (säkularen) islamisch-kulturellen zu unterscheiden – eine Schwierigkeit, die sich bei den Fallstudien Malaysia und Iran in dieser Weise nicht stellt.

<sup>580</sup> Nach Irabi wurde die Soziologie 1949 durch ‘Abd al-Wāḥid Wāfi (geb. 1901) als eigene Disziplin innerhalb der Geisteswissenschaften an der Universität Kairo begründet. Dieser hatte in Paris studiert und war dementsprechend ein Anhänger der Durkheim-Schule. Auf ihn geht auch die Initiative zur Gründung der Gesellschaft für Soziologie in Kairo 1956 zurück. Zu einer Kritik seiner und anderer früher arabischer Soziologen von der arabischen Realität abstrahierenden, soziologistischen und philosophischen Gedanken: Irabi 1996: 66ff.

<sup>581</sup> Irabi spricht hier von der Ende der 1940er Jahre entstandenen westlich beeinflussten Soziologie als „Auftragswissenschaft“. Irabi 1996: 64.

<sup>582</sup> Bayyūmī 1993: 67f mit einem Verzeichnis erster Schriften zur Arabischen Soziologie. Wegweisend für das Erwachen eines arabischen soziologischen Bewusstseins war in den 1950ern ‘Āṭif Ġaīf mit seiner Kritik an der kapitalistischen, imperialistischen und reaktionären Ausrichtung der existierenden Wissenschaft, welche s. E. im Gewand des Positivismus den Willen zum gesellschaftlichen Wandel brach. Ebd.: 176f., 187.

<sup>583</sup> Ebd.: 73f.

Auf der anderen Seite ist jedoch auch Bayyūmīs Neigung zu arabisch-indigenen Konzepten deutlich. Das Kulturdifferente steht bei ihm im Vordergrund, wie das Misstrauen gegenüber dem interkulturellen Austausch von Ideen, hinter denen er stets Machtinteressen vermutet. Mit dem Begriff des „falschen/lügnerischen Bewusstseins“ (*al-waʿy al-kāḍib*)<sup>584</sup> bezeichnet er eine Geisteshaltung, welche die Unterscheidung zwischen dem „Authentischen“ (*aṣīl*) und dem „Importierten“ (*wārid*) aufgegeben habe.<sup>585</sup>

#### 4.2.2. Anwar al-Ġundī:

##### „Die Rückkehr zu den Ursprüngen“

Nach der Ausgangsthese Ġundīs<sup>586</sup> liegt allen von ihm beschriebenen, aus dem Westen importierten Strömungen und Ideologien ein Ziel zugrunde: die Eingliederung des Islams in den westlichen Religionsbegriff. Da dieser Begriff die theologische Sicht des Christentums und eine Trennung des Weltlichen vom Religiösen spiegelt, hindere er die Muslime direkt an der Gesellschaftsbildung. Die Methoden seien dabei:

- Die Ablösung des Einheitskonzepts der Umma durch andere Vergemeinschaftsformen (Nation, Gruppe, Region).
- Die Stärkung vorislamischer heidnischer Strömungen (Philosophien) gegen den Tauḥīd.
- Die Zerstörung des Charakteristikums der islamischen Kultur als Einheit von Geistigem und Materiellem (*rūḥīya, māddīya*) durch materialistische Philosophien (Darwin, historischer Materialismus).
- Die Veränderung des Menschenbilds durch marxistische, existentialistische Lehren und sozialwissenschaftliche Konzepte.
- Die Abschaffung des göttlichen Gesetzes (Scharia) durch säkulares Recht.

<sup>584</sup> Wörtl. „lügnerisches Bewusstsein“. Evtl. eine nachlässige Übertragung des marxistischen „falschen Bewusstseins“, wobei die Bedeutung sich deutlich verschoben hätte: von einer dem Träger nicht bewussten hin zu einer willentlichen Einstellung.

<sup>585</sup> Bayyūmī 1993: 87.

<sup>586</sup> Al-Ġundī, Anwar (1995): *At-taʿṣīl al-islāmī: at-tayyārāt al-wāfida wa l-firaq aḍ-ḍālla wa l-falsafāt al-haddāma*. o.O. Der Autor, verstorben 2002, hatte seit den 50er Jahren eine beträchtliche Anzahl an Büchern aus Sicht der politischen islamischen Bewegung zu den verschiedensten Themen vorgelegt: Religion, Geschichte Kultur, Literatur, soziale Probleme.

- Die Erschütterung des umfassenden islamischen Anspruchs durch die Idee der „Einheit der Religionen“.<sup>587</sup>

Das vom Autor ausgemachte Gesamtbild der Bedrohung zielt dabei auf den Nerv der muslimischen Eigenständigkeit. Den Sozialwissenschaften komme dabei die wichtige Aufgabe der Formung des Menschenbildes zu. Im Gegensatz zu anderen Autoren, welche den Einfluss der Sozialwissenschaften eher als eine latente Funktion beschreiben, scheint al-Ğundī mit seinen polemischen Thesen förmlich von einer bewusst gesteuerten Verschwörung auszugehen.<sup>588</sup> Positive Züge bei der Erkenntnis einer eigenständigen sozialen Wirklichkeit kann er daher in diesen Wissenschaften nicht finden. Seine Ausführungen sind knapp und auf die Aufzählung markanter Unterschiede fixiert.<sup>589</sup> Außer einigen wenigen allgemeinsprachlich verankerten Fachbegriffen kommt der Autor auch weitgehend ohne eine typisch soziologische Fachsprache aus. Entsprechend sieht er in den westlichen Theorien in bezug auf Gesellschaft, Ökonomie und Geschichte lediglich Meinungen, die in wissenschaftliche Begriffen verpackt seien.<sup>590</sup>

Kategorisch weist al-Ğundī die Vorstellung einer Gesellschaft mit eigenständigen soziologischen Gesetzen als Widerspruch zum Willen des Schöpfers und zum jederzeit möglichen göttlichen Eingreifen in die Geschichte zurück. Damit müssten auch sämtliche sich mit dem Menschen beschäftigende Wissenschaften abgelehnt werden und es komme nur die Übernahme von reinen Naturwissenschaften in Betracht. Die islamische Vorstellung von göttlicher Einheit und Prophetentum und die umfassende Scharia ständen diesen Humanwissenschaften entgegen und verhinderten, dass die Muslime den Weg der Christen gingen, die, ohne ein umfassendes offenbartes Religionsgesetz, zur „Beute“ der modernen Ideologien geworden seien.<sup>591</sup>

In seinem knapp zehn Jahre früher erschienenen Werk *„Islamisierung der Methodologien, der Wissenschaften und der modernen Terminologien“*<sup>592</sup> zeigt sich der umfassende ideologische Anspruch al-Ğundīs noch deutlicher: Gegen die Herausforderungen der Orientalistik, der christlichen Mission, der destruktiven

---

<sup>587</sup> Al-Ğundī 1995: 5f.

<sup>588</sup> Ebd.: 8.

<sup>589</sup> Ebd.: 113-20.

<sup>590</sup> Ebd.: 115f.

<sup>591</sup> Ebd.: 113-15.

<sup>592</sup> Al-Ğundī, Anwar (1986): *Aslamat al-manāhiğ wa l-‘ulūm wa l-qaḍāyā wa l-muṣṭalaḥāt al-mu‘āšira*. Kairo.

Sekten und Ideologien müsse eine umfassende Islamisierung in den Bereichen Wissenschaft, Kultur, Zivilisation, Sprache und Linguistik, Kunst und Medien einsetzen.

Die Abhandlung der einzelnen Bereiche geschieht auch hier überaus stereotyp; die Antworten erscheinen oft oberflächlich, der Gesamtplan zeigt jedoch deutlich, wie im Gegensatz zu anderen Autoren eine Islamisierung der Sozialwissenschaften integriert in eine umfassende Abrechnung mit der Moderne gesehen wird: gegen eine Spaltung der Gesellschaft in unterschiedliche Systeme mit eigenen Ansprüchen, gegen eine Dichotomie im Erziehungsbereich und für eine Integration, sogar „Einschmelzung“, der Individuen unter dem Bewusstsein des Tauḥīd.<sup>593</sup>

Versteht man Religion als individuelle Erkenntnissuche, als Stärkung in einer Welt der Prüfungen und des Leides und als Ermahnung zu persönlicher Vervollkommnung, so findet sich eine solche kaum in al-Ġundī's Ideal der ideologisierten Gemeinschaft. Nicht überraschen dürfte in diesem Zusammenhang, dass al-Ġundī trotz aller Skepsis gegenüber westlichen Ideen doch lobend auf *eine* Bewegung verweist: auf das Vorbild der Marxisten und deren Kampf gegen die „bürgerlichen Wissenschaften“!<sup>594</sup>

#### 4.2.3. Nabīl as-Samalūṭī:

##### *“Die islamische Methodologie des Studiums der Gesellschaft“*

Ist das islamische Gesellschaftsbild eine historische Tatsache oder eher ein angestrebtes Ideal? Bei vielen Autoren schwankt der Fokus der Analyse zwischen einer empirischen und normativen Darstellung – oft scheint die Doppeldeutigkeit des Begriffs „islamische Gesellschaft“ bewusst in Kauf genommen zu werden. So geht die vorliegende Analyse<sup>595</sup> von einer in der Frühzeit des Islams verwirklichten mustergültigen Gesellschaft aus. In ihren Grundzügen sei dabei diese tugendhafte Ordnung durch weitreichende soziale Kontrolle (*ḍabt*) und

<sup>593</sup> *Ṣihr ḡamīʿ afrād al-muḡtamaʿ fi būtaqa wāḥida*. Al-Ġundī 1986: 66, 82.

<sup>594</sup> Al-Ġundī 1986: 79.

<sup>595</sup> As-Samalūṭī, Nabīl Muḡammad Taufīq (1980): *Al-manḡaḡ al-islāmī fi dirāsāt al-muḡtamaʿ: dirāsa fi ʿilm al-iḡtimāʿ al-islāmī*. Jidda. Ders. (1981a): *Bināʿ al-muḡtamaʿ al-islāmī wa nuḡumuhū: dirāsa fi ʿilm al-iḡtimāʿ al-islāmī*. Jidda.

As-Samalūṭī war in den 1980er und 90er Jahren Professor für Soziologie an der Azhar-Universität (Kairo) und zeitweilig an der Ibn-Saʿūd-Universität in Riyad. Veröffentlichungen zu Entwicklungs- und Familiensoziologie und Erziehung.

Zusammenarbeit zur Verwirklichung von Frömmigkeit und Gottesfurcht (*at-ta<sup>ʿ</sup>āwun fī l-birr wa t-taqwā*) gekennzeichnet gewesen. Die Umsetzung der göttlichen Rechtleitung über die Grundgüter der islamischen Scharia habe zu Gerechtigkeit (*ʿadl*), Gleichheit (*musāwā*), Solidarität (*at-takāful al-iğtimāʿi*) und Zusammenarbeit (*ta<sup>ʿ</sup>āwun*), Vervollkommnung (*takāmul*) und Fortschritt (*taqaddum*) und einem Rückgang abweichenden Verhaltens (*as-sulūk al-inḥirāfi*) innerhalb der Gesellschaft geführt. Nach außen habe sie damit die Werte der Wahrheit und einer „höheren Zivilisation“ (*al-ḥaḍāra as-sāmīya*) verbreiten können.<sup>596</sup>

Aufschlussreich ist hier die Vermengung von traditionell religiösen Begriffen mit modernen soziologischen Termini (soziale Kontrolle, abweichendes Verhalten) und die strukturfunktionalistische Vision einer Gesellschaft, die größtmögliche Integration nach innen und eine Überwindung des Klassenkampfes mit Sendungsbewusstsein nach außen verbindet. Gleichzeitig wird jedoch die Eigenständigkeit des Gebildes Gesellschaft zurückgewiesen, wenn der Mensch, seine Gesellschaft und seine Geschichte genauso als erschaffen (*mahlūq*) beschrieben werden wie das materielle Universum. Eine objektive Erkenntnis dieser Gebilde könne es daher nur durch die Offenbarung geben, nicht jedoch durch „spezielle, zeit- und ortsgebundene“ Analysen und ein subjektives Herausgreifen aus der Unzahl westlicher Soziologietheorien.<sup>597</sup>

Derart auf Abgrenzung bedachte Äußerungen in einem immerhin recht früh (1980) erschienenen Werk reihen den Autor in die Gruppe der konfrontativ argumentierenden Indigenisierer ein. Obwohl Sāmālūṭī als Professor für Soziologie bemüht ist, zahlreiche (im Original belassene) Fachbegriffe und Theorien vor allem aus der angelsächsischen Tradition einzuführen, darf dies nicht den Blick darauf verstellen, dass bei ihm zentrale Ansätze jeglicher soziologischer Erkenntnis demontiert werden. So konstatiert as-Samālūṭī in der Betonung einer auf Glauben beruhenden innengeleiteten Motivation das zentrale Merkmal einer islamischer Handlungstheorie, die er von außengeleiteter Motivation und rein reagierendem Handeln abgrenzt.<sup>598</sup> Handeln als durch Gottesfurcht motivierte Antwort auf göttliche Vorschriften überschreitet damit

<sup>596</sup> As-Samālūṭī 1980: 7. Vgl. as-Samālūṭī 1981a: 17, 29f.

<sup>597</sup> As-Samālūṭī 1980: 7ff., as-Samālūṭī 1981a: 17.

<sup>598</sup> As-Samālūṭī 1980: 13.

den soziologisch letztlich einzig erfassbaren Bereich der auf gegenseitige Erwartbarkeit gerichteten Handlungstypen. Die sozialisierende Wirkung der vom Interaktionspartner ausgehenden Erwartungen werden durch das Bewusstsein der Gegenwart Gottes, die gesellschaftlich verankerten Verhältnisse von sozialem Prestige und sozialem Status durch die Hoffnung auf göttliche Belohnung ersetzt – oder zumindest idealerweise geformt.

In einem ungefähr zur gleichen Zeit erschienenen Werk as-Samalūṭīs, *Religion und Familie: Studie zur Familiensoziologie*<sup>599</sup>, findet sich ein ähnlicher, die Grenzziehung von Soziologie zur Theologie aufhebender Gedanke. Während oben die Gesellschaft als Schöpfung Gottes eingestuft wurde, wird hier die Institution Familie als bereits vor der irdischen Zeit (im Paradies durch das erste Menschenpaar) existierende Schöpfung beschrieben.<sup>600</sup> Durch diese transzendente Anbindung einer sozialen Institution direkt an den göttlichen Willen gelingt es as-Samalūṭī, sämtliche empirischen Untersuchungen über die Wandlung gesellschaftlicher Funktionsbedürfnisse als irrelevant auszuschalten. Auch werden Theorien zur Evolution verschiedener Familientypen genauso entbehrlich wie die Prognosen radikaler Ansätze zur Transformation der Familie in der Moderne: so z.B. feministische Ansätze, welche in der traditionellen Rollenaufteilung der Geschlechter eine strukturelle Benachteiligung sehen und die Auflösung der Einheit von Sozialisations- und Reproduktionsfunktionen propagieren.

As-Samalūṭīs zentrale Forderung, statt des sozialen Handelns des Einzelnen die Institution der Familie und die daraus entstehenden Interaktionen, Beziehungen, Rollen- und Machtstrukturen zur elementaren Analyseeinheit (*waḥdat at-taḥlīl*) einer neuen Soziologie zu machen,<sup>601</sup> erfüllt damit einen grundlegenden Zweck: Ausgehend von seinem aus der Offenbarung abgeleiteten Familienbegriff ist damit Familie mehr als nur ein nützliches evolutionäres Gebilde unter anderen. Durch sie wird die Dialektik von Natur und Gesellschaft, von Sozialem und Individuellem überwunden und durch den Glauben an eine grundlegende und einfache – sowohl rational als auch aus der Offenbarung abzuleitende – Schöpfungsordnung ersetzt.

---

<sup>599</sup> As-Samalūṭī, Nabīl Muḥammad Taufīq (1981b): *Ad-dīn wa l-binā' al-ā'ilī: dirāsa fi 'ilm al-iḡtimā' al-ā'ilī*. Jidda.

<sup>600</sup> As-Samalūṭī 1981b: 12.

<sup>601</sup> Ebd.: 11.

Entsprechend sieht as-Samalūṭī in der Gesellschaft letztlich nichts als eine Ansammlung von miteinander interagierenden Familien.<sup>602</sup> Eine im islamischen Sinne gestaltete Familie sei damit die Grundlage einer vollkommenen Gesellschaft (*asās al-muḡtama<sup>c</sup> al-mutakāmil*). Die Hauptprobleme der entwickelten Industriegesellschaften resultierten entsprechend aus einer Auflösung der Familienstruktur (*tafakkuk al-usar*) und der Vernachlässigung (*tasayyub*) familiärer Bindungen.<sup>603</sup>

Mit dieser Deutung erzielt as-Samalūṭī die Vorteile jeder reduktionistischen Argumentation: Eine Schwächung des makrosoziologischen Gesellschaftsbegriffs lässt die Frage nach einer Eigenständigkeit der Gesellschaft, nach genuinen – dem jeweiligen evolutionären Gesellschaftstyp entsprechenden – Problemlagen gar nicht erst aufkommen. Funktionsstörungen der Gesellschaft verweisen auf Störungen der Familienordnung und eine fällige Familienreform. Sogar eine Auseinandersetzung mit der Zukunft des Kapitalismus, der Industriegesellschaft und der Postmoderne lässt sich damit weitgehend über den Rekurs auf die Bedeutung familiärer Stabilität und durch Kritik an unzureichend internalisierten Familien- und Geschlechterrollen führen. Da die Scharia für eine befürwortete Familienreform bereits über detaillierte Anweisungen verfügt, erübrigt sich gleichzeitig die Suche nach geeigneten Familienmodellen, funktionalistischen Pathologien und interkulturellen Vergleichen. Der Kreislauf hin zu einer Stärkung des islamrechtlichen Diskurses und zur Unverzichtbarkeit der Scharia für den Zusammenhalt des Gemeinwesens ist damit geschlossen.

Auch in diesem Werk bemüht sich as-Samalūṭī, einen umfassenden Einblick in westliche familiensoziologische Konzepte zu ermöglichen. Weite Strecken des Buches bestehen aus einer Wiedergabe westlicher Theorien, ohne dass diese stets aus islamischer Sicht kritisiert werden. Dazu besteht auch nach den äußerst weitreichenden Postulaten as-Samalūṭīs kaum die Notwendigkeit; offene Polemik im Stile al-Ġundīs erübrigt sich ebenfalls. Die Gegenüberstellung der islamischen Sicht, die deutlich knapper ausfällt, geschieht dann auch in einem getrennten Kapitel. Die soziologische Herkunft des Autors spiegelt sich auch hier in einer ausgeprägten Verwendung strukturfunktionalistischer Termini (Institution,

---

<sup>602</sup> *Al-muḡtama<sup>c</sup> laisa illā maḡmū<sup>c</sup>a min al-usar al-mutaḡā<sup>c</sup>ila.*

<sup>603</sup> Ebd.: 195.

Subsystem, Rolle, Status); inhaltlich handelt es sich jedoch um eine traditionelle Darstellung islamrechtlicher Werte und Normen.

### 4.3. Scharia statt Soziologie (Typ 3)

Bei einem dritten Typ von Islamisierern ist die Ablehnung der westlichen soziologischen Denkweise so weit getrieben, dass sie im Kern nur das islamische Recht (*fiqh*) als alternative Islamische Soziologie akzeptieren. Bei dieser Gruppe sind kaum mehr Bestrebungen apologetischer Art zu finden, wonach der Islam oder die frühen Muslime bereits soziologische Denkweisen entwickelt hätten. Vertreter dieser Gruppe sind sich bewusst, dass sie sich außerhalb der soziologischen *scientific community* stellen und nehmen diese Abgrenzung bewusst in Kauf. Da für sie die Umma durch das islamische Recht und den Glauben an die Offenbarung konstituiert wurde, können westliche Methoden der Sozialwissenschaften auch keinen Erkenntnisgewinn, geschweige denn die Möglichkeit zu einer Rekonstruktion des Gemeinwesens, bewirken.

Interessant ist jedoch, dass Vertreter dieser Gruppe sehr wohl dem Einfluss soziologischer Konzepte unterliegen: dies zeigt sich bei der Titelwahl, den Fragestellungen und der Systematik, wodurch sich diese Form der Literatur von traditionellen Rechtswerken unterscheidet.

#### 4.3.1. Mūsā Abū Ḥāusa:

##### “Zur Islamischen Soziologie“

Die rein präskriptiv angelegte Abhandlung von Abū Ḥāusa<sup>604</sup> spiegelt die Gesellschaftsideale eines bewussten Skripturalismus. Im Vordergrund stehen Textbeweise aus Koran und Sunna, nicht jedoch die Darstellung einer historisch gewachsenen Umma und auch nicht die Auseinandersetzung mit westlichen Denkmodellen.

Das herausragende Merkmal der idealen islamischen Gesellschaft sind für Abū Ḥāusa „menschliche“ Beziehungen, basierend auf den Werten der Gerechtigkeit

<sup>604</sup> Abū Ḥāusa, Mūsā (1988): *Naḥwa ʿilm iğtimāʿ islāmī: madḥal li-dirāsāt baʿd ḥaṣāʾiṣ al-muğtamaʿ al-islāmī fi l-kitāb wa s-sunna*. Amman.

Abū Ḥāusa war Ende der 1980er Jahre an der soziologischen Abteilung der Jordanischen Universität (Amman) tätig.

und der guten Taten (*ʿadl, ihsān*) in Kontrast zu rein materialistischen Profitbeziehungen. Die neue Gesellschaft müsse ein Gleichgewicht von Geist und Materie finden, was nur durch die islamischen Glaubensprinzipien geschehen könne. Diese löschten alle nicht wesensmäßig zum Menschen gehörenden Charakteristika aus bzw. relativierten sie. Diese Gesellschaft sei daher vom Typ her funktional ausgerichtet (*wazīfi*), da gemeinsame Neigungen und Bedürfnisse (*waḥdat al-muyūl wa l-ḥāḡāt*) der Mitglieder konstituierend seien und gehöre nicht in die Reihe der geographisch definierten Gesellschaften. Unter Berufung auf Koran 3:110 ist für Abū Ḥausa die Umma, für die er synonym den moderneren Begriff „islamische Gesellschaft“ (*muḡtamaʿ islāmī*) einsetzt, nur dann intakt, wenn sie die islamischen Prinzipien der Moral vorbildlich verkörpere; überall, wo dies geschehe, sei diese geographisch kaum eingrenzbar Gesellschaft vorhanden.<sup>605</sup>

Allgemein betont Abū Ḥausa die Zerbrechlichkeit und an die Mitarbeit des Individuums geknüpfte Konstruktion der islamischen Gesellschaft. Gesellschaft wird damit mehr in mikro-orientierter Perspektive als ein ständig zu wiederholender Akt der Bestätigung durch gemeinsames (rituelles) Alltagshandeln und den Rekurs auf verbindende Normen (als der zementierte unveränderliche Teil des Gemeinschaftsgefühls) gezeichnet. In dieses handlungsorientierte Bild, welches das komplexe Gebilde Gesellschaft auf einfachste Alltagsvorgänge zurückführen und damit plastisch und rekonstruierbar machen will, passt die eingehende Beschäftigung mit dem islamischen Gruß (*salām*).<sup>606</sup> In einem Kapitel über die Beziehungen der Individuen untereinander werden gerade als erster Punkt die soziale Relevanz des Grüßens und die damit verbundenen Anordnungen aus der islamischen Literatur behandelt: Wer hat den Salām als erster zu entrichten, wer zu antworten, wie muss in welcher Situation entgegnet werden usw.; all dies, um durch eine möglichst weitgehende

---

<sup>605</sup> Abū Ḥausa 1988: 7ff., 13f.

<sup>606</sup> Ebd.: 17.

Anschaulich beschreiben Berger/Luckmann den Zusammenhang von Alltagshandlungen in Vis-à-vis-Situationen und Institutionalisierung von habitualisierten Handlungen durch die objektivierende Kraft von Sprache in „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“: „Kurz gesagt, durch die Sprache kann eine ganze Welt in einem Augenblick „vorhanden“ sein. (...) Sprache nämlich hat die Kraft, nicht nur fern der Allerweltserfahrung Symbole zu bilden, sondern sie umgekehrt auch wieder in die Alltagswelt „zurückzuholen“ und dort als objektiv wirkliche Faktoren zu „präsentieren“.“ Berger 1998: 41f.

Ausweitung des Grußes und die Überwindung der Privatheit „Liebe zwischen den Gläubigen“ und die „Einheit der Herzen“ zu bewirken.<sup>607</sup>

Für Abū Ḥāusa können Einheit und Solidarität als Grundlage für einen staatlichen Verband nur auf Verbrüderung und gegenseitiger Zuneigung beruhen, nicht jedoch in erster Linie auf materiellen Interessen, was er für alle Formen menschlicher Vergesellschaftung generalisiert.<sup>608</sup> Große Teile seines Buches wirken jedoch außersoziologisch, weil für ihn kaum die Abstraktion allgemeiner Mechanismen im Vordergrund steht, sondern durch moralische Ratschläge und Ermahnungen eine Umgestaltung und Rückbesinnung der existierenden islamischen Umma erreicht werden soll.

Um die Bedeutung der individuellen Leistung des Individuums zu betonen, klammert Abū Ḥāusa rigoros alles aus, was die zentrale Rolle der spirituellen Grundlagen und des rituellen Gemeinschaftshandelns relativieren könnte. Sekundäre Beziehungen materieller Art, welche die Umma entlang von ethnischen und kulturellen Gemeinsamkeiten, von vor- und außerislamischen Sitten und Traditionen zusammenhalten bzw. ergänzend stützen, können bei dem Ansatz Abū Ḥāusas nicht in Betracht kommen. Eine empirische Untersuchung der integrierenden Funktion dieser sekundären, abseits des islamischen Normengebäudes stehenden Beziehungsmuster würde offensichtlich wegen ihres inhärent Abweichungen legitimierenden Charakters als Gefahr angesehen. Wenn Gesellschaft auf diese Weise als fluides, kaum abstrahierbares Gewebe von menschlichen Alltagshandlungen und nicht als Tatsache eigenen Rechts beschrieben wird, ist die Bedeutung eines rational und systematisch aus Textquellen abgeleiteten Gesetzeskorpus, der Scharia, unter Verzicht auf eigene empirische Wissenschaften, leichter einsichtig zu machen.

Ein Grundzug dieses Denkens, das Abū Ḥāusa von der traditionellen islamischen Tugend- und Rechtsliteratur absetzt, ist die Bemühung um die Beseitigung von „gespaltenen Solidaritäten“: Wenn die Religion die einzige Quelle individuellen Heils und jeder Wahrheit ist, so wird die persönliche Verantwortung für den eigenen Glauben mit der Stabilität der Gesellschaft gleichgesetzt. Jeder kann zum Aufstieg der Umma beitragen; die Verantwortung ist nicht an einen eigenen Bereich der Gesellschaftsplanung und die Politik zu delegieren, genauso wie auch

---

<sup>607</sup> Abū Ḥāusa 1988: 28f.

<sup>608</sup> Ebd.: 18f.

jeder den Verfall der Umma mitbeschleunigen kann: zwischen den einfachsten islamischen Geboten und rituellen Handlungen lässt sich somit eine Verbindung zur Stabilität der eigenen Gesellschaft ziehen. Naheliegender ist es daher, dass jeglicher Rekurs auf außerhalb des individuellen Zugriffs liegende Bereiche vermieden wird: Nicht nur wird die Gesellschaft als Begriff dekonstruiert, ebenso wird auch die Historizität des Gemeinwesens und der eigenen Tradition ausgeblendet. Verdinglichungen menschlichen Handelns, welche dem von Abū Ḥāusa individuell angesprochenen muslimischen Leser eine Ausflucht vor ihrer Verantwortung bieten könnten, dürfen dabei nicht vorkommen.

Die Kehrseite dieses Wissenschaftsbildes ist, dass der Blick für eine Analyse eben dieser gewachsenen Gegenwart verschlossen wird: ein Kennzeichen weiterer Bereiche heutigen muslimischen und arabischen Denkens, das oft von Kritikern polemisch als „Ausblendung der Realität“ charakterisiert wird. Was nicht sein darf, wird aus dem Diskurs ausgeschlossen. Eine als bedrückend empfundene empirische Wirklichkeit verliert das Recht auf werturteilsfreie Darstellung. Über eine auf das individuelle Bewusstsein des Alltagsmenschen wirkende Erziehung soll die Theorie besser die Praxis verändern können, statt den Weg des sozialwissenschaftlichen Experten zu gehen, welcher zuständig für einen genau abgesteckten Bereich der empirischen Wirklichkeit diese zu analysieren hat, um dem Politiker als Verwalter des Gemeinwesens Vorschläge zur Reform zu unterbreiten. Die Ausblendung der Realität im modernen muslimischen Denken ist damit fest verknüpft mit dem Fehlen einer unabhängig tätigen Sozialwissenschaft. Andererseits wird das Entstehen einer solchen Disziplin gerade durch die im Individuum verankerte Perzeption der ernüchternden sozialen Wirklichkeit verhindert. Auch steht das Aufkommen einer Klasse von Sozialwissenschaftlern im Widerspruch zum Führungsmonopol der religiösen Gelehrsamkeit und ihrem auf Ermahnung und individueller Besserung abzielenden Diskurs, der genau diese spezifische Sicht auf die Wirklichkeit – durch Kontrastierung einer idealen Vergangenheit mit einer tristen Gegenwart – ständig neu produziert.

### 4.3.2. Ibrāhīm al-Ḥalfī:

#### *“Islam und Vergesellschaftung des Menschen“*

Für al-Ḥalfī<sup>609</sup> ist Religiosität die unverzichtbare Grundlage menschlicher sozialer Ordnung und des Rechts: nur durch sie erhebe sich der Mensch über Interessen und Zweckdenken.<sup>610</sup> Entsprechend diesem antimaterialistischen Bild von Gesellschaft finden die Begriffe „Aufrichtigkeit“ (*iḥlās*), „Liebe“ (*ḥubb*, *mawadda*), „Zurückhaltung/ Schamhaftigkeit“ (*ḥayāʾ*) und „Bescheidenheit“ zur Charakterisierung der erhofften „Reife“ der sozialen Beziehungen Anwendung. Daraus resultierend sollen die mit sozialer Ungleichheit verbundenen Bewertungen ausgeschaltet werden und die verschiedenen Teile der Gesellschaft ihre jeweilige für das Ganze bedeutsame Rolle gegenseitig anerkennen.

Al-Ḥalfī bemüht sich, dieses organizistische und gegen Konflikttheorien gerichtete Solidaritätsmodell in allgemeinen Begriffen losgelöst von der spezifischen Ausgangslage der islamischen Umma zu beschreiben; die Perzeption einer Krise und ein daraus folgendes Indigenisierungsbedürfnis scheinen nicht im Vordergrund zu stehen. Die Kehrseite eines solchen allgemein gefassten Modells ist, dass die Hauptaufgabe der Religion strukturfunktionalistisch auf eine Integration der Gesellschaft beschränkt wird, indem die Notwendigkeit einer innerweltlichen Austarierung unvermeidbarer sozialer Unterschiede und eine Transzendierung materieller Interessen alle anderen Aufgaben der Religion relativieren.

Dieser moralbetonte Ansatz kontrastiert auf verschiedenen Ebenen mit dem (makro-) soziologischen Anspruch der Veränderung des Individuums durch Gestaltung der sozialen Umstände und beinhaltet eine bewusste Zurückweisung jeder tiefergehenden Gesellschafts- und Sozialplanung. So kann es nach al-Ḥalfī keine eigentliche Veränderung ohne individuelle Vorbilder geben. Der Einzelne werde jedoch nur dann zum Vorbild, wenn er selbstlos das als wahr und gut Erkannte praktiziere und in allererster Linie auf sich anwende. Wolle er, dass ihm gehorcht wird und dass er auf andere Einfluss ausübt, so müsse er zuerst seinem

<sup>609</sup> Al-Ḥalfī, Ibrāhīm Muḥammad ʿAbd al-ʿĀṭī (1995): *Al-iḡtimāʿ al-insānī fi l-islām*. Ägypten (o. O.).

Im Gegensatz zu den meisten besprochenen Autoren der arabischen Monographien besitzt al-Ḥalfī offensichtlich vor allem einen theologischen Hintergrund. In den 1990er Jahren unterrichtete er Glaubenslehre (*ʿaqīda*) und Philosophie an der Azhar-Universität (Kairo/Asyut).

<sup>610</sup> *Inna t-tadāyyun asās ḍarūrī li-yastaqīm niẓām al-iḡtimāʿ wa yakūn maʿahū qānūnuhū wa muḥaṣṣilat ḍālika an yartafīʿ al-insān fauq al-aḡrād*. Al-Ḥalfī 1995: 16f.

eigenen Herrn, dem Schöpfer, gehorchen.<sup>611</sup> Diese Rückbindung jedweden Machtstrebens an die Unterwerfung der eigenen Seele ist eine Fortführung des vorsoziologischen Moralbildes der traditionellen Mystik und der mittelalterlichen Tugendbücher. Da ein Zugriff von außen auf diese persönliche Leistung des Individuums unmöglich gemacht wird, treten Ermahnung und Appell an Gewissenhaftigkeit und Pflichterfüllung in den Vordergrund; eine gesellschaftliche Veränderung über sozialtechnologische Eingriffe erscheint als Selbsttäuschung.

Dass al-Ḥalfīs Bild von Gesellschaft über die Rahmengestaltung eines friedlichen Zusammenlebens hinausgeht, macht folgende Sinnzuweisung deutlich: „Die Gesellschaft ist der Schauplatz (*al-wāḡiha al-‘āriḍa*), an dem die Tugenden des Menschen und seine Laster gleichermaßen zum Vorschein kommen.“ Statt zur bloßen Bedürfnisbefriedigung des Einzelnen und zur Steigerung der Wohlfahrt wird die Betätigung von moralischem Verhalten zum Zweck der diesseitigen Prüfung. Der Begriff der Gesellschaft verliert seinen Eigenwert durch Reduktion auf den religiösen Glauben an eine höhere Welt.<sup>612</sup>

### 4.3.3. Muḥammad al-Bahī:

#### “Gesellschaftliche Umgestaltung nach der Methode des Korans“

Muḥammad al-Bahīs Werk<sup>613</sup> ist der Versuch einer Darstellung des gesellschaftlichen Wandels nach dem Koran. Im Gegensatz zu den Vertretern des ersten Typs strebt er jedoch nicht die Extrahierung eines positivistischen Modells des Wandels an. Seine Grundfrage lautet vielmehr, wie die koranische Offenbarung stufenweise die Gesellschaft verändere.

Im Mittelpunkt steht der idealtypische Gegensatz der „materialistischen“ und der „humanen“<sup>614</sup> Gesellschaft (*muḡtama‘ mādḍi, muḡtama‘ insānī*). Die rein auf

<sup>611</sup> Al-Ḥalfī 1995: 47f.

<sup>612</sup> Ebd.: 52.

<sup>613</sup> Al-Bahī, Muḥammad (1979): *Manḡaḡ al-Qur‘ān fī tatwīr al-muḡtama‘*. 2. Aufl. Kairo. Al-Bahī, ein einflussreicher ägyptischer Theologe, promovierte in Hamburg über Muḥammad ‘Abduh, verfasste zahlreiche Studien zum Koran, vor allem thematische Auslegungen einzelner Suren, daneben Schriften gegen materialistische Ideologien und Darstellungen von Problembereichen der Moderne: islamische Wirtschaft, Staat und Regierung aus islamischer Sicht, Religion und Zivilisation, Geschlechterverhältnis u.a.

<sup>614</sup> Zwar bemüht sich al-Bahī an manchen Stellen um eine allgemeine Begriffswahl, die Gleichsetzung von „menschlicher Gesellschaft“ mit „islamischer Gesellschaft“ wird jedoch nicht abgestritten. Al-Bahī 1979: 4.

materialistischem Nutzenkalkül und interessenorientiertem Austausch beruhenden Beziehungen (*manfaʿa māddīya, maṣlaḥa*) werden durch Beziehungen ersetzt, welche sich durch Brüderlichkeit, Zuneigung und Zusammenarbeit (*uḥūwa, mawadda, taʿāwun*) auszeichnen und damit erst ihre eigentlich menschliche Qualität erhalten. Austauschorientierte Beziehungen existieren hier zwar weiter, werden jedoch von den höheren Beziehungen kontrolliert. Zwischen beiden Idealtypen gibt es Zwischenstufen des Übergangs.<sup>615</sup>

Ziel der Abhandlung al-Bahīs ist eine Übertragung der Abfolge der koranischen Offenbarungen auf ein Modell des sozialen Wandels: von der „heidnischen materialistischen Gesellschaft“ (*al-muḡtamaʿ al-māddī al-waṭanī*) zu einer „humanen Zivilisation, symbolisiert im Glauben an höhere Werte“ (*al-ḥaḍāra al-insānīya al-mumattala fi l-īmān bi l-qiyam al-ʿulyā*).<sup>616</sup> Diese höheren Werte resultierten jedoch nicht aus sozialen Bedürfnissen, sondern aus einem Verständnis der „göttlichen Eigenschaften, denen sich der Gottesdiener durch seine Anbetung annähert“.<sup>617</sup> Theologische Wendungen dieser Art, die Ansichten des Sufismus nicht fern stehen, unterscheiden dieses Werk merklich von solchen des apologetischen Typs.

Die drei Stadien des Wandels liest al-Bahī aus der im Koran nachvollziehbaren schrittweisen Offenbarung von Geboten und Verboten heraus. Wurde in einer ersten Anweisung das Alte kritisiert und in einer zweiten Stufe verboten, so folgte als letztes die Aufforderung an die Gläubigen, das Gegenteil<sup>618</sup> zu praktizieren. Dieser göttliche Erziehungsprozess sei abgestimmt gewesen auf die innere Bereitschaft der ersten Offenbarungsempfänger. Mit zunehmender Glaubensstärke wuchsen die Anforderungen. Eines der deutlichsten von al-Bahī hierzu angeführten Beispiele ist die koranische Gesetzgebung zum Zinsverbot, ebenso aber auch die sukzessive Einführung des rituellen Gebets, der Armenabgabe und der Vorschriften zu Ehe, Scheidung u.a.<sup>619</sup>

Für das auf weiten Strecken vom Duktus der traditionellen islamischen Jurisprudenz geprägte Buch stehen also durch das Offenbarungserlebnis in der

---

<sup>615</sup> Ebd.: 3f.

<sup>616</sup> Ebd.: 9.

<sup>617</sup> *Ṣifāt Allāh ... wa-llatī yasʿā al-ʿābid ilā l-iqtirāb minhā bi-ibādatihī*. Ebd.: 67.

<sup>618</sup> Das Material für al-Bahīs Exegese entstammt der traditionellen „Wissenschaft der Offenbarungsanlässe“ (*asbāb an-nuzūl*) und ist unabhängig von modernen textkritischen Methoden.

<sup>619</sup> Ebd.: 5f, 10ff.

Urgemeinde erlebte psychologische Empfindungen im Vordergrund, welche in der Folge gesellschaftlich relevante Änderungen hervorriefen. Nirgends jedoch geht es um verdinglichte „soziale Tatsachen“ oder eine vom Menschen, seinem Willen und seiner Wahrnehmung unabhängig ablaufende Evolution. Aus dem Handeln des Einzelnen wird der Zustand einer – quasi als Aggregat gedachten – Gesellschaft geschlussfolgert.<sup>620</sup>

In einer soziologietheoretischen Betrachtung mag sich als erstes ein Vergleich mit dem Begriffspaar Gemeinschaft und Gesellschaft von F. Tönnies anbieten. Möglicherweise war al-Bahī, der älteste Vertreter der hier behandelten Autoren, durch sein Studium in Deutschland der Weimarer Zeit mit den damals einflussreichen gemeinschaftsromantischen Ideen und den Vorbehalten gegen moderne Gesellschaftskonzepte vertraut.<sup>621</sup> Im Gegensatz zu Tönnies, für den die *Beschreibung* des gesellschaftlichen Wandels von der Gemeinschaft zur Gesellschaft im Vordergrund steht (auch wenn er oft anders rezipiert wird), ist al-Bahīs Konzept wertend angelegt, was bereits aus den inhärent negativ („materialistisch“) bzw. positiv („human“) belegten Begriffen deutlich wird. Auch ist al-Bahīs Entwicklungsmodell nicht als kulturpessimistischer Verfall gemeint: die vom Koran angestrebte Veränderung der Qualität der sozialen Beziehungen könne jederzeit nachgeahmt werden, genauso wie auch ein Niedergang jederzeit möglich sei.<sup>622</sup>

Der eigentlich wichtige Unterschied ist jedoch, dass Tönnies das Auftreten von Gemeinschaft/Gesellschaft soziologisch an bestimmte soziale Umstände und historisch gewachsene Formen der Vergemeinschaftung knüpft (Familie, Klan vs. moderne Industriegesellschaft) während bei al-Bahī solche Überlegungen weitgehend ausgeblendet werden. Hier ist der Wille zur Veränderung quasi zeitlos und ungebunden. Es ist lediglich das Bewusstsein für das von außerhalb der menschlichen sozialen Wirklichkeit eintretende göttliche Wort, das den Übergang bewirkt – einen Übergang, der theoretisch jederzeit zu wiederholen ist. Diese Transzendierung des erfahrbaren Bereichs ist erneut das spezifisch Antisozilogische, das sich am deutlichsten bei Vertretern dieses dritten Typs der Islamischen Soziologie bemerkbar macht.

---

<sup>620</sup> Ebd.: 132.

<sup>621</sup> Vgl. Baumgartner 1977.

<sup>622</sup> Al-Bahī 1979: 4.

Der vom Autor auch mit dem islamisch konnotierten Begriff *Ġāhilīya* bezeichnete Materialismus (*māddīya*) ist ebenfalls nicht an historische Umstände gebunden: weder an das Zeitalter der industriellen Revolution noch an die Entwicklung der Wissenschaft. Auf diese Weise sollen augenscheinlich sämtliche soziologischen Evolutionsmodelle ausmanövriert und der Weg zu einem eigenen Entwicklungsmodell jenseits der Vorgaben westlicher Geschichtsbilder geöffnet werden.<sup>623</sup>

---

<sup>623</sup> Al-Bahī 1979: 5.

*In der Soziologie kann die Aufklärung  
sich selbst aufklären und sich dann  
als Arbeit organisieren (N. Luhmann).<sup>624</sup>*

### **Schlusswort**

Das behandelte Material der drei Fallstudien bestätigt die eingangs geäußerte Hypothese, dass eine genuine Integration von Soziologie und islamischem Offenbarungsglauben bis her nicht formuliert werden konnte. Auf dem Kontinuum zwischen Soziologisierung und Islamisierung müssen jeweils Abstriche am Selbstverständnis der islamischen bzw. soziologischen Welterfassung und des Menschenbilds in Kauf genommen werden.

Gezeigt wurde ebenfalls, wie schwer eine genaue Zuordnung der verschiedenen Ansätze einer Islamischen Soziologie auf der Bandbreite zwischen idealtypischer Islamisierung und Soziologisierung vorzunehmen ist. Die eindeutige Zuweisung bereits eines einzigen Autors zu einer genau identifizierbaren Strömung ist problematisch, jedoch verständlich, wenn man Indigenisierung als fortwährend neu vorzunehmende Konstruktionsleistung in einem fluktuierenden Feld versteht: Die Verortung des Eigenen im Fremden und umgekehrt wandelt sich mit zunehmenden Wissensbeständen und mit der Veränderung der Wahrnehmung eigener Institutionalisierungs- und Einflussmöglichkeiten. In anderen Worten, eine zunehmende Etablierung und Institutionalisierung der Islamischen Soziologie – etwa in Malaysia – mag radikale Indigenisierungsansätze einer älteren Generation von Islamisierern überflüssig machen oder zumindest schwächen.

Indigenisierung ist gleichermaßen nicht unabhängig von den Machtbeziehungen innerhalb der staatenübergreifenden wissenschaftlichen Gemeinschaft: Ein merklicher Rückgang positivistischer Ansätze zugunsten von subjektbetonenden, handlungszentrierten Mikrosoziologien oder einer „kulturellen Wende“ wird zentrale Kritikpunkte der Islamischen Soziologie zunehmend als obsolet erscheinen lassen. In der Folge kann dies in der Wahrnehmung des einzelnen Indigenisierers durchaus eine Wiederannäherung an gemeinsame soziologische Konzepte bewirken, ebenso aber auch Tendenzen zu einer deutlicheren Formulierung des Autonomieanspruchs fördern.

---

<sup>624</sup> Luhmann 1970: 86.

Nicht zuletzt beruht die Verwobenheit jedes Indigenisierungsunterfangens auf dem Paradox, dass der Bedarf an Eigenständigkeit erst nach einer Wahrnehmung der Eingebundenheit in die wissenschaftliche Gemeinschaft und der Abhängigkeit von ihr erfolgt. Diese tiefere Abhängigkeit auch in der Frage der eigenen Identitätskonstruktion wird von Indigenisierern meist als Manko empfunden, dessen Spuren nach erfolgreicher Institutionalisierung möglichst zu verwischen sind. Spätestens bei der Auswahl von Legitimationsargumenten aus der „fremden“ Wissenschaft (plakativ: „Kuhn erlaubt uns nun unser eigenes Paradigma!“) erscheint dieses Dilemma jedoch wieder in aller Deutlichkeit.

Eine kategorische Reduzierung der besprochenen Ansätze auf einen einzigen Typ könnte der Fülle des Materials, den unterschiedlichen Biographien und der zeitlichen Streuung über mehr als 30 Jahre nicht gerecht werden. In der vorliegenden Studie kamen zwar auch unkonventionell argumentierende Autoren, die keinesfalls repräsentativ sind, zu Wort, ebenso zahlreich jedoch fanden sich überschneidende Ansätze, welche auf ein in verschiedenen Teilen der islamischen Welt gemeinsam wahrgenommenes Unbehagen gegenüber den existierenden Sozialwissenschaften verweisen. Festgemacht werden können diese Überschneidungen an der Betonung einer weltbildstiftenden und gemeinschaftsbildenden Kraft des islamischen Menschenbilds, der Hervorhebung der Gottesdienerschaft und des Stellvertretertums des Menschen als Würde, der Suche nach verbindlich transzendent verankertem Wissen, der Konstatierung einer Umma in der Krise bzw. der Aufruf zu einem völligen Neuanfang, der Relativierung des Diesseitig-Materiellen und der verbreiteten Reduktion von Gesellschaft auf die Summe der Individuen und damit die Zurückweisung von latenzbetonenden Makrosoziologien.

### ***Institutionalisierung als Gradmesser***

Was aber unterscheidet eine Fülle von mehr oder weniger plausiblen Essays und sozialreformerischen Gesellschaftsmodellen von einer „Wissenschaft vom Sozialen“? Ab wann können Ansätze einer Islamischen Soziologie als Wissenschaft bezeichnet werden?

Wenn nicht eine positivistische Abgrenzbarkeit zugrunde gelegt wird, mit dem kausalerklärendes sog. „wertvolles“ und „wahres“ Wissen von „Spekulationen“ abgegrenzt werden könnte (Forschungsfrage: „Ist eine Islamische Soziologie

epistemologisch überhaupt möglich?“), so bietet sich hauptsächlich das Kriterium der Institutionalisierung an, mit dem Wissensbestände, welche in einer bestimmten kulturellen Gruppe als plausibel, wirkmächtig und handlungsleitend angesehen werden, als ausdifferenziertes Wissenschaftssystem eingestuft werden können.

Trotz reichhaltigen Materials und vernünftiger Argumentation braucht ein Indigenisierungsdiskurs noch keinesfalls eine etablierte Wissenschaft sein. Für eine solche ist die Erfüllung von Kriterien nötig, wie eine genaue Fachabgrenzung, ein möglichst präzise zu fassendes Untersuchungsobjekt, operationalisierbare Theorien, eine aufeinander bezogene Literaturproduktion (statt disparater Einzeltheorien) und eine funktionierende, kommunizierende wissenschaftliche (Sub-)gemeinschaft.

Für eine zwangsläufig nur subjektiv mögliche Bewertung der sozialen Konstruktion einer Islamischen Soziologie können folgende Punkte aufgelistet werden. Pluspunkte der existierenden Ansätze wären demnach: Die Einführung des Faches an einer Universität (Malaysia), die existierende Fachbezeichnung „Islamische Soziologie“, die Durchführung internationaler Konferenzen und das Vorhandensein einer kleinen, aber internationalen wissenschaftlichen Subgemeinschaft. Negativpunkte hingegen wären: Die Wissenschaftsbezeichnung ist keinesfalls unumstritten und erscheint oft in Anführungszeichen oder Umschreibungen<sup>625</sup>, Fachartikel werden nicht in einem eigenen Publikationsorgan, sondern in thematisch offener angelegten Zeitschriften<sup>626</sup> veröffentlicht, die Disziplin ist in akademischen Kreisen der islamischen Welt zu wenig bekannt, Bezugnahmen auf eine islamische Schule der Soziologie finden sich in keiner außerislamischen (westlichen) Soziologieeinführung, sie erscheint für Außenstehende als Kuriosum und Wissenschaftlichkeit wird ihr nur von denjenigen zugestanden, die den Glauben an die Verbindlichkeit ihrer Quellen teilen.<sup>627</sup>

---

<sup>625</sup> Etwa: „eine sogenannte Islamische Soziologie“, „eine islamisierte Soziologie“, eine islamische Perspektive auf soziologische Fragen“ usw.

<sup>626</sup> Die Publikation des Institute of Islamic Thought bezeichnet sich zumindest als „sozialwissenschaftlich“: *The American Journal of Islamic Social Sciences* (AJISS).

<sup>627</sup> Im Gegensatz zu den Theologien verschiedener Religionen, denen ihre Wissenschaftlichkeit in der Regel auch von Nichtgläubigen nicht aberkannt wird.

Neben diesen Kriterien wird es bei der Forderung nach größerer Anbindung an die Empirie, mit der eine Islamische Soziologie ihre Funktionstüchtigkeit beweisen solle, bereits unterschiedliche Wertungen geben: Wenn jedoch Islamische Soziologie im Kern als eine theologisch ausgerichtete Denkschule begriffen wird, entfällt dieses Kriterium.<sup>628</sup> Letztlich begegnen uns bei der Forderung nach einer raschen Nutzbarmachung von Theorien für die Lösung sozialer Probleme die alten Heilsversprechen der Soziologie des 19. Jhs, welche seitdem zu einer überzogenen Erwartungshaltung bei Außenstehenden geführt haben. Eine reale Sondierung der Auswirkungen einer Sozialwissenschaft auf die Gesellschaftsentwicklung ist ohnehin fraglich. Ob die Integration von Minderheiten, der Rückgang von Klassegegensätzen und Kriminalität und der Abbau von Vorurteilen wirklich in Bezug zu setzen sind mit der Erarbeitung abstrakter Modelle in einer akademisch organisierten Soziologie, oder ob diese Wissenschaft letztendlich nur sich unabhängig vollziehende soziale Veränderungen theoretisch erfasst, abbildet und die passenden Reformvorschläge „nachreicht“, bleibt vielfach dem Glauben der Beteiligten überlassen.

### ***Globalisierung und scientific community***

Eine Spaltung der internationalen wissenschaftlichen Gemeinschaft erscheint wenig wahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass die Dynamik einer Indigenisierung letztlich von ihrem Eingebundensein in geltende (von ihr als Bedrohung empfundene) Paradigmata bestimmt wird. Das herrschende Klima innerhalb des Islamisierungsdiskurses weist auch kaum ernsthaft auf Bestrebungen einer vollständigen Abkopplung von westlicher Wissenschaft hin. Um den eigenen Anspruch auf Institutionalisierung aufrecht zu erhalten, muss gerade das fragile Gleichgewicht zwischen einer allzu engen Anbindung über internationale Konferenzen, Bildungsaustausch, Auslandsstudien, Literaturrezeption und einem vollständigen Rückzug auf die eigene Wissenstradition austariert werden – eine doppelte Verortung in zwei Gemeinschaften, worauf bereits der Name „Internationale Islamische Universität“ verweist.

---

<sup>628</sup> Eine mangelnde Verknüpfung von Theorie, Methoden und Praxis ist allerdings ein Kritikpunkt, der regelmäßig gegen die Soziologie insgesamt (insbesondere gegen hochkomplexe systemtheoretische Ansätze) erhoben wird. Reagiert wird darauf von Soziologenseite häufig mit dem Hinweis auf die angeblich kurze Geschichte des Faches und der stereotypen Forderung nach noch genaueren Messmethoden und Ausweitung der empirischen Forschung – eine Form der Apologetik, wie sie auch von Islamisierungsvertretern häufig übernommen wird.

### *Zukunft einer Islamischen Soziologie*

Die Etablierung einer Islamischen Soziologie in ihrer bisherigen Form in anderen Universitäten der islamischen Welt – für die es bislang keine Anzeichen gibt – würde gleichfalls kaum ein Ende der beklagten Dichotomie im Bildungs- und Erziehungsbereich bedeuten. Dazu hat die Islamische Soziologie bislang trotz aufschlussreicher Theorie und Kritiken in sich selbst zu wenig den enorm hoch gesteckten Anspruch auf eine Synthese zwischen islamischem und westlichem Wissen eingelöst. Es ergeben sich darauf wissenschaftstheoretisch zwei mögliche Optionen:

- a) Wenn es um eine schnelle Operationalisierung von herrschenden soziologischen Theorien geht – die *Soziologisierung* also im Vordergrund steht –, gleichzeitig aber auch die oberflächliche apologetische Vermischung von nichtkompatiblen Weltbildern vermieden werden soll, so muss die Trennung von zwei Subdisziplinen weiter aufrecht erhalten bzw. es müssen die unterschiedlichen Vorannahmen noch deutlicher expliziert werden: eine offen „westlich“ angelegte und auf Grund ihrer ausgearbeiteten empirischen Methoden und Forschungsinstrumente praktikable Soziologie und davon geschieden: eine Tradition des „islamischen sozialen Denkens“, das die Auswirkungen eines religiösen Weltbildes auf gesellschaftliche Werte und Veränderungen demonstriert. Dass beide Subdisziplinen eng aufeinander abgestimmt vermittelt werden können, steht zu einer epistemologischen internen Trennung nicht notwendigerweise im Widerspruch.

Diese Option bietet sich an, wenn es den Akteuren – wie im Falle der staatlichen Modernisierungspolitik Malaysias – um eine zügige Heranbildung von Statistikern, Sozial- und Stadtplanern, Sozialforschern und Beratern geht, denen gleichzeitig eine kritische Bewusstmachung der Problematik von Islam und Moderne nicht vorenthalten werden soll.

- b) Steht jedoch nicht die Soziologisierung, sondern eine quellentreue *Islamisierung* im Vordergrund, welche die Abgrenzung von der westlichen Wissenschaft zu ihrem Grundanliegen erhebt, so kann die These aufgestellt werden, dass mit zunehmender Unabhängigkeit auch die Chancen auf eine plausibel begründbare Ausdifferenzierung einer eigenen Wissenschaft sinken. Da eine Islamische Soziologie stets große Themenbereiche auf die islamische Scharia-Wissenschaft verweisen muss und in den jeweiligen Abhandlungen nur anreißen kann, verschwimmt der Unterschied zu anderen theologischen Disziplinen. Letztlich wäre es möglich, dass genau dies den Bedarf an der Fortführung der westlichen Soziologietradition in der islamischen Welt erhöhen und die existierende Dichotomie der unterschiedlichen Wissens- und Ausbildungssysteme zementieren könnte.

Die Bedeutung einer aus islamischem Blickwinkel formulierten Soziologie für die westlichen Wissenschaften, liegt in der Bewusstmachung von Weltbildern und ihrer gemeinschaftskonstituierenden Wirkung. Die Gebundenheit des empirischen Blicks an Vorannahmen kann bei der Betrachtung von Fremd- und Eigenwahrnehmung in einer Indigenisierungsdebatte exemplarisch herausgestellt werden. Der Blick auf das Fremde ermöglicht eine neue Beurteilung der sozialen Konstruktion der eigenen Wissenschaftstradition. Letztlich ist, wie Käsler herausstellt, jede Soziologie auch immer „als eine Form der *Selbstinterpretation einer Gesellschaft*, eine Art von 'Wissen von sich selbst'“ zu lesen.<sup>629</sup>

Als Voraussetzung muss der Rezipient der islamsoziologischen Literatur jedoch erst einen Teil der zu hoch gesteckten Ansprüche, die in die Wissenschaftsbegründung vor allem der frühen Islamisierer verwoben sind, beiseite lassen. So wie am Anfang der westlichen Soziologiekonstitution ein enthusiastisches Vertrauen in wissenschaftliche Planbarkeit der Gesellschaft und quasi die Hoffnung auf Überwindung der Geschichte stand, sich jedoch daraus mit der Zeit weitaus bescheidenere Möglichkeiten des Verstehens sozialen Handelns entwickelten, so scheint auch bei den behandelten muslimischen Autoren ein Umschwung zu erkennen sein: Überzogene Ansprüche auf szientistische

---

<sup>629</sup> Käsler 1984: 7.

Erkenntnis der „wahren Gesetzmäßigkeiten“ von Gesellschaft weichen einer systematischen Darstellung des Menschenbilds und der eigenen Werte sowie einem behutsameren Umgang mit umfassenden Erklärungsmodellen. Bei einer solchen Deutung spiegeln sich in der kurzen Geschichte der Islamischen Soziologie Grundannahmen und -muster einer Gesellschaftsbetrachtung, wie sie in der westlichen Tradition durchaus ihre Parallelen haben.

## LITERATUR

Die Jahresangaben der iranischen Literatur folgen dem iranischen Sonnenkalender (H. Sh.). Die Differenz beträgt 621 bzw. 622 Jahre. H. Sh. 1376 entspricht ungefähr 1997/98 n. Chr.

### Abkürzungen:

**Conference on Comprehensive Development:** *International Conference on Comprehensive Development of Muslim Countries from an Islamic Perspective*. Subang Jaya (Malaysia). 1.8. – 3.8.1994.

**Conference on Islamization of Human Sciences:** *International Conference on Islamization of Human Sciences*. IIUM Kuala Lumpur. 4.-6.8.2000.

**Conference on Islamization of Sociology:** *International Conference on Islamization of Sociology and Anthropology*. Organized by: Department of Sociology and Anthropology, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences. IIUM Kuala Lumpur. 31.10. - 3.11.1997.

**HD ►** Siehe *Houza va Dānešgāh*

**HD SONDERAUSGABE:** *Houza va dānešgāh: Vaḥdat-e houza va dānešgāh, eslāmī kardan va būmī šodan-e ‘olūm-e ensānī*. 3 Bde. Qom. H. Sh. 1378-79.

**Integrative Strategy:** *Pangkor Conference 2: „Towards an Integrative Strategy of the Scientific Methods between Revealed Knowledge and Human Sciences.“* Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences. IIUM Kuala Lumpur. Teluk Dalam Resort, Pulou Pangkor, Perak. 8.12.1997.

**Inter-Disciplinary Seminar:** *Inter-Disciplinary Seminar of the Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*. IIUM Kuala Lumpur. o. J.

**Workshop on Islamization:** *Papers to be Presented in the Workshop on Islamization of Curriculum*. Organized by: Department of Sociology and Anthropology, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences. IIUM Kuala Lumpur. 22.12.1995.

## GRAUE LITERATUR

Abdullah, Irwan (1997): *Privatization of Religion: Islam and Society in Indonesia*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.

Agus, Bustanuddin (1997): *The Islamization of Sociology and the Development of Indonesian Societies: Necessities and Obstacles*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.

Ahmad, Anis (1997): *Reconstructing Knowledge Based Social Sciences: A Normative Paradigm*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.

Ahmad, Saiyad Fareed u. Jamil Farooqui (1997): *The Concept of Man and Society: Paradigmatic Difference between West and Islam*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.

Ali, Muhammad Mumtaz (1994): *Development, Change, Progress and Civilization: Western and Islamic Perspectives*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Comprehensive Development**.

Aref, M. (1995): *Islamization of Theoretical Presuppositions of Sociology: Towards an Islamic Theoretical Approach to Society*. Unveröff. Manuskript. In: **Workshop on Islamization**.

Azzi, Abdurrahmane (1997): *„Development“: The Ethical Competence in the Information Age*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.

Bargouth, Abul Aziz (1997): *Integration between the purposes (maqasid) of Shari'ah and social sciences: Research on the possibility of knowledge*. Unveröff. Manuskript. In: **Integrative Strategy**.

- Bayati, Munir (1997): *Methods of „Al-Usulieen“ and „Fuqaha“ in dealing with legal texts and human reality*. Unveröff. Manuskript. In: **Integrative Strategy**.
- Dhauadi, Mahmoud (1995): *The Other Face of Cultural Symbols as Reflected in a Special Sociological Analysis*. Unveröff. Manuskript. In: **Workshop on Islamization**.
- El Samaloty, Nabil (1997): *Resume of the paper on Methodological Approach to Islamization of Sociology*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Farooqui, Jamil (1995): *Bases of Social Life in Islam*. Unveröff. Manuskript. In: **Workshop on Islamization**.
- Farooqui, Jamil (2000): *The Qur'anic Perspective of Human Sciences*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Human Sciences**.
- Farooqui, Jamil (2002): *Towards an Islamic Sociology*. Eighth Inaugural Lecture delivered on 30.4.2002. IIUM Kuala Lumpur.
- Ghamari-Tabrizi, Behrooz (1994): *Development Theories: An Islamic Interpretation*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Comprehensive Development**.
- Hasan, Zubair (1994): *Islam and Development: Some Reflections*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Comprehensive Development**.
- Hussain, Asaf (1997): *The Islamic Sociology of Social Development*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Kazmi, Yedullah (1997): *Reclaiming the Tradition: An Essay on the Condition of the Possibility of Islamic Knowledge*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Mimouni, Rachid (1997): *Some Aspects of Islamic Sociology*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Momin, A. R. (1997): *Development and the Holistic Framework: A Positive Critique in Islamic Perspective*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Moten, Abdul Rashid (1997): *Survey Research*. Unveröff. Manuskript. In: **Integrative Strategy**.
- Moustapha, Sano Koutoub (1997): *Towards Social Dimension in Usuli Thought*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Mughali, Bashir El-Hashimi (1997): *The Problematic of Islamic Sociology*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Noon, Hazizan Md. (1997): *Islam, Sociology and Development: Conflict or Co-Existence?* Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Noon, Hazizan Md. (2000): *Reorientation of Sociology*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Human Sciences**.
- Othman, Aris (1997a): *Research Methodology in Social Science with Particular Reference to Anthropology/Sociology and its Applicability to Revealed Knowledge*. Unveröff. Manuskript. In: **Integrative Strategy**.
- Othman, Aris (1997b): *The Need for a Paradigm Shift in the Teaching of Anthropology from IIUM Experience*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Othman, Mohamed Aris (1995): *Plans and Strategies in the Islamization of Academic Programme in the Department of Sociology and Anthropology IIUM*. Unveröff. Manuskript. In: **Workshop on Islamization**.
- Progress Report IIUM (2000): *Islamization of Sociology and Anthropology: A Progress Report* Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Human Sciences**.
- Ragab, Ibrahim A.: *On the Methodology of the Islamization of the Social Sciences*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.
- Ragab, Ibrahim: *Dealing with Psychosocial Problems: A Partial Attempt at the Application of the Islamization of Knowledge Methodology*. Unveröff. Manuskript. In: **Integrative Strategy**.
- Rashad, Wahdan M. (1997): *The Woman Between Sociology and Islam: A Case Study*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Sociology**.

Safī, Louay (1994): *Patterns of Development: The Muslim Historical Experience*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Comprehensive Development**.

Winkel, Eric A. [Creation]: *The Creation of Allah as Source of Knowledge and Benefit*. Unveröff. Manuskript. In: **Inter-Disciplinary Seminar**.

Zein [Zain], Ibrāhīm Muḥammad (2000): *‘Ilm al-iğtimā‘ ad-dīnī wa ‘ulūm al-wahy wa t-turāt: dirāsa fī waṣl al-lāhūt bi l-iğtimā‘ al-bašarī*. Unveröff. Manuskript. In: **Conference on Islamization of Human Sciences**.

## PUBLIZIERTE LITERATUR

Abaza, Mona (1996): „Die Islamisierung des Wissens und der Wissenschaft in Malaysia.“ In: *Asien*. 59 (April 1996). Hamburg. S. 51-70.

Abaza, Mona (2002): *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt*. New York.

‘Abbāsī, Valīyollāh (H. Sh. 1381): „Nažariye-ye ġāme‘e-šenāsī-ye dīn.“ In: *Ma‘refat* 56: 42-52.

‘Abbāsī, Valīyollāh (H. Sh. 1382): „Barrasī-ye andīsehā-ye bozorgān-e ġāme‘e-šenāsī-ye dīn.“ In: *Ma‘refat* 72: 48-62.

‘Abbāsī, Valīyollāh (H. Sh. 1382): „Barrasī-ye andīsehā-ye bozorgān-e ġāme‘e-šenāsī-ye dīn. In: *Ma‘refat* 72: 48-62.

‘Abd al-Bāqī, Zaidān (1984): *‘Ilm al-iğtimā‘ al-islāmī*. Kairo.

Abū Ḥausa, Mūsā (1988): *Nahwa ‘ilm al-iğtimā‘ islāmī: madḥal li-dirāsāt ba‘ḍ ḥaṣā’iṣ al-muğtama‘ al-islāmī fī l-kitāb wa s-sunna*. Amman.

Abū Sulaymān, ‘AbdulḤamīd [‘Abd al-Ḥamīd Abū Sulaymān; Hg.] (1995): *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. International Institute of Islamic Thought (IIIT). 3. Aufl. (basierend auf der 2. erw. und überarb. Aufl. 1989). Herndon (Virginia).

‘Ādel, Golam-‘Alī (H. Sh. 1378): „Rīsehā-ye ensān-šenāsī-ye tafāvot dar ‘olūm-e ensānī.“ In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 2: 9-34.

Adorno, Theodor (1979): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. 9. Aufl. Darmstadt.

Afḡah, Sayyed Mortazā (H. Sh. 1382): Eslām va touse‘e. In: *Eslām va touse‘e*. S. 71-95.

Aḥmadī, Aḥmad (H. Sh. 1378): „Emkān va čegūnegī-ye ‘elm-e dīnī.“ In: *HD* 20: 9-12.

Al-Ḥalfī, Ibrāhīm Muḥammad ‘Abd al-‘Āṭī (1995): *Al-iğtimā‘ al-insānī fī l-islām*. Ägypten (o. O.).

Al-Ğundī, Anwar (1986): *Aslamat al-manāhiğ wa l-‘ulūm wa l-qaḍāyā wa l-muṣṭalaḥāt al-mu‘āšira*. Kairo.

Al-Ğundī, Anwar (1995): *At-Ta‘šīl al-islāmī: at-tayyārāt al-wāfida wa l-firaq aḍ-ḍalla wa l-falsafāt al-haddāma*. o.O.

Al-‘Alvānī, Ṭāhā Ğāber (H. Sh. 1379): „Eslāmī sāzī-ye ma‘refat: dirūz va amrūz“ (Übers. aus dem Englischen). In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 3: 19-43.

Al-Bahī, Muḥammad (1979): *Manḥağ al-Qur‘ān fī taṭwīr al-muğtama‘*. 2. Aufl. Kairo.

Albert, Hans u. Ernst Topitsch [Hg.] (1979): *Werturteilsstreit*. 2. erw. Aufl. Darmstadt.

Al-Fawwāl, Ṣalāḥ Muṣṭafā (1982): *At-tārīḡ an-nažarī li-‘ilm al-iğtimā‘: al-muqaddima li-‘ilm al-iğtimā‘ al-‘arabī wa l-islāmī*. Kairo 1982.

‘Alīzāde, ‘Abdorrezā (H. Sh. 1375): „Ğāme‘ašenāsī-ye dīn.“ In: *HD* 8: 46-62.

Amzeyān, Moḥammad (H. Sh. 1380): *Rāveš-e taḥqīq-e ‘olūm-e eğtemā’ī az ešbāt-garāyī tā hanğār-garāyī*. Qom.

‘Anbarī, Mūsā (H. Sh. 1382): „Andīše-ye pasā-touse‘e-garāyā’ī va gašt-e farhangī: barrasī-ye nesbat-e eqtešād va farhang dar dīdgāhhā-ye touse‘e.“ In: *HD* 35: 53-84.

Āqāyī, Moḥammad Rezā (H. Sh. 1376): „Ğostarī dar ġāme‘e-šenāsī-ye dīn.“ In: *Ma‘refat* 20: 33-42.

- Aron, Raymond (1964): *Die industrielle Gesellschaft*. Frankfurt a. M.
- Ar-Refā'ī, 'Abdolğabbār (H. Sh. 1378): Eslāmī kardan-e šenaht-e mafhūm va ravend-e tariḥī-ye ān. In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 2: 45-65.
- As-Samalūṭī, Nabīl Muḥammad Taufīq (1980): *Al-manhağ al-islāmī fi dirāsat al-muğtama'*: *dirāsa fi 'ilm al-iğtimā' al-islāmī*. Jidda.
- As-Samalūṭī, Nabīl Muḥammad Taufīq (1981a): *Binā' al-muğtama' al-islāmī wa nużumuhū*: *dirāsa fi 'ilm al-iğtimā' al-islāmī*. Jidda.
- As-Samalūṭī, Nabīl Muḥammad Taufīq (1981b): *Ad-Dīn wa l-binā' al-'ā'ili*: *dirāsa fi 'ilm al-iğtimā' al-'ā'ili*. Jidda.
- As-Sā'ātī, Ḥasan (1975): *'Ilm al-iğtimā' al-ḥaldūnī*. Ägypten (o.O.).
- Bagader, Abubaker (1983): „Islamization of Social Sciences“. In: Ders.: *Islam and Sociological Perspectives*. Kuala Lumpur.
- Baḥtīārī, Moḥammad 'Azīz (H. Sh. 1378): „Farziye-ye ġāme'e-šenāhtī-ye Maks Veber darbāre-ye paydayeš va takāmol-e dīn.“ In: *Ma'refat* 30: 45-49.
- Baumgartner, Alois (1977): *Sehnsucht nach Gemeinschaft: Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik*. München.
- Ba-Yunus, Ilyas u. Farid [Fareed] Ahmad (1985): *Islamic Sociology: An Introduction*. London.
- Bayyūmī, Muḥammad Aḥmad (1993): *'Ilm al-iğtimā' baina al-wa'y al-islāmī wa l-wa'y al-muğtarib*. Alexandria.
- Beck, Ulrich (1974): *Objektivität und Normativität: Die Theorie-Praxis-Debatte in der modernen deutschen und amerikanischen Soziologie*. Hamburg.
- Beheštī, Sayyed Moḥammad (H. Sh. 1378): „Enqelāb-e farhangī: ġāme'e-šenāsī va ta'līm va ta'allom dar eslām.“ In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 1: 68-73.
- Behrendt, Richard F. (1962): *Der Mensch im Licht der Soziologie*. Stuttgart.
- Bellah, Robert [Hg.] (1989): *Emile Durkheim on Morality and Society*. Chicago.
- Berger, Peter L. u. Brigitte Berger (1976): *Wir und die Gesellschaft: Eine Einführung in die Soziologie – entwickelt an der Alltagserfahrung*. Hamburg.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1998): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M.
- Berger, Peter L. (1969): *Einladung zur Soziologie*. Olten.
- Berghoff, Peter (1997): *Der Tod des politischen Kollektivs: Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse*. Berlin.
- Bonyāneyān, Ḥasan (H. Sh. 1382): „Modīriyat-e touse'e-ye eslāmī.“ In: *Eslām va touse'e*. S. 97-141.
- Bostān, Ḥosayn (H. Sh. 1382): „Kārkardhā-ye ḥānevāde az manzar-e eslām va faminism.“ In: *HD* 35: 4-34.
- Dahrendorf, Ralf (1974): *Pfade aus Utopia*. 3. Aufl. München.
- Daud, Wan Mohd. Nor Wan (1991): *The Beacon on the Crest of a Hill: A Brief History and Philosophy of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*. Kuala Lumpur.
- Dāvārī, Maḥmūd Taqīzāde: „Negāhī be ġāme'ašenāsī-ye zeyārat.“ In: *Ma'refat* 45: 59-61.
- Davis, Charles (H. Sh. 1381): „Kārkard-e eğtemā'i-ye mouğūd-e dīn.“ (Übers. aus dem Englischen). In: *Ma'refat* 56: 53-58.
- Deḥābādī, Moḥammad 'Alī (H. Sh. 1375): „Konferans-e ḥouza va dānešgāh bā mouzū'e-falsafā-ye 'olūm-e eğtemā'i.“ In: *HD* 6: 85-91.
- Durkheim, Emile (1991): *Die Regeln der soziologischen Methode*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.
- Durkheim, Émile (1994): *Durkheim on Religion*. W. S. F. Pickering (Hg.). Atlanta.

Ebrāhīm Raġab (H. Sh. 1378): „Dürnamāyī az bāzsāzī-ye eslāmī-ye ‘olūm-e eġtemā’ī.“ In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 2: 198-244.

‘Erāqī, Maḥmūd Moḥammadī (H. Sh. 1373): *Darāmādī be ġāme‘e-šenāsī-ye eslāmī: Mabānī-ye ġāme‘e-šenāsī*. Hg. Daftar-e hamkārī-ye ḥouza va dānešgāh. Tahrān.

Eskandarī, Moḥammad Ḥosayn (H. Sh. 1381): „Kālbod-šenāsī-ye mafhūm-e qodrat.“ In: *HD* 30: 35-61.

*Eslām va touse‘e* (H. Sh. 1382): Pažūheškāde-ye farhang va ma‘ārif (Hg.). Qom.

Eslāmī-šodan (H. Sh. 1378): „Eslāmī-šodan-e ‘olūm va būmī-šodan-e dāneš.“ Interview mit Ḥoġġat ol-Eslām A‘rāfī, Maḥmūd Raġabī u.a. In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 2: 66-129.

Fannī, Zohre (H. Sh. 1382): „Ḥāstgāh-e ġoġrafyāyī va taṭavvor-e tāriḥī-ye touse‘e.“ In: *Eslām va touse‘e*. S. 13-23.

Farooqī, Jamil (1999): „Islamic Perspective of Methododology in Social Phenomenal Context.“ In: Moḥammad Muqīm (Hg.): *Research Methodology in Islamic Perspective*. Kuala Lumpur. S. 215-41.

Feyerabend, Paul (1983): *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt a. M.

Firestone, Shulamith (1975): *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*. Frankfurt a. M.

Fūlādī, Moḥammad (H. Sh. 1376): „Mofassirān-e dīnī dar ġāme‘e: rūḥaneyān va roušanfekrān.“ In: *Ma‘refat* 20: 57-69.

Ġafūrī (H. Sh. 1382): „Tāriḥ-e eslām: ‘elm va touse‘e.“ In: *Eslām va touse‘e*. S. 25-70.

Georgen, Pedro (1975): *Der Positivismus Auguste Comtes und seine Auswirkungen in Brasilien*. Dissertation: Ludwig-Maximilians-Universität zu München.

Geyer, Hans-Georg (1970): *Theologie und Soziologie*. Stuttgart.

Ġaravī, Sayyed Moḥammad (H. Sh. 1376): „Ta‘ammolī bar feqh va ġāme‘e-šenāsī.“ In: *HD* 10: 81-93.

Ghazali, Aidit (1990): *Development: An Islamic Perspective*. Petaling Jaya (Malaysia).

Giesen, Bernhard (1999): „Codes kollektiver Identität.“ In: Werner Gephart u. Hans Waldenfels (Hg.): *Religion und Identität: Im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt a. M. S. 13-43.

Golšani, Mahdī (H. Sh. 1377): „Āyā ‘elm-e dīnī ma‘nā dārad?“ In: *HD* 16/17: 6-15.

Golšani, Mahdī (H. Sh. 1378): „Emkān va čegūnegī-ye ‘elm-e dīnī.“ (Interview mit M. Golšani). In: *HD* 18: 10-20.

Gouldner, Alvin W. (1974): *Die westliche Soziologie in der Krise*. Bd. 1. Hamburg 1974.

Gulich, Christian (1991): *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*. Wiesbaden.

Habermas, Jürgen (1979 [1965]): „Erkenntnis und Interesse.“ In: Hans Albert und Ernst Topitsch (Hg.): *Werturteilsstreit*. 2. erw. Aufl. Darmstadt. S. 334-52.

Ḥasanain, Muṣṭafā Muḥammad (1975): *Al-Madḥal ilā l-madrassa al-islāmīya fī ‘ilm al-iġtimā‘*. Kairo.

Hāšim, Rūznānī (H. Sh. 1381): „Eslāmī kardan-e barnāme-ye āmūzešī va taḥšīlī.“ In: *HD* 32: 87.

Hažerī, ‘Alī Moḥammad (H. Sh. 1375): „Feqh va ġāme‘e-šenāsī.“ In: *HD* 7: 6-13.

*HD* ► Siehe *Houza va Dānešgāh*

*HD SONDERAUSGABE: Houza va dānešgāh: Vaḥdat-e ḥouza va dānešgāh, eslāmī kardan va būmī šodan-e ‘olūm-e ensānī*. 3. Bde. Qom. H. Sh. 1378-79.

Hebbo, Ahmed (1984): *Die Fremdwörter in der arabischen Prophetenbiographie des Ibn Hischam*. Frankfurt a. M.

Helle, Horst Jürgen (2001): *Theorie der Symbolischen Interaktion*. 3., überarb. Aufl. Wiesbaden.

Hock, Klaus (2002): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt.

*Houza va Dānešgāh: Faṣḥnāme-ye ʿelmī – taḥaṣṣoṣī (ʿOlūm-e ensānī-eḡtemāʿī)*. Hg.: Daftar-e hamkārī-ye houza va dānešgāh, Qom. H. Sh. 1373-.

*Intellectual Discourse: The Journal of the Faculty (Kulliyah) of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*. Hg. IIUM Kuala Lumpur.

Irabi, Abdulkader (1989). *Arabische Soziologie: Studien zur Geschichte und Gesellschaft des Islam*. Darmstadt.

Irabi, Abdulkader (1996). *Die blockierte Gesellschaft: Die arabische Gesellschaft zwischen Tradition und Moderne*. Stuttgart.

Ismāʿīl, Zakī Muḥammad (1981): *Naḥwa ʿilm al-iḡtimāʿ al-islāmī*. Alexandria.

Kačūeyān, Ḥosayn (H. Sh. 1374): „Vaḥdat-e houza va dānešgāh“. In: HD 2: 56-65.

Kāfī, Maḡīd (H. Sh. 1379): „Bāverhā-ye ʿelm-e dīnī“. In: HD 23: 36-67.

Käsler, Dirk (1984): „Soziologie zwischen Distanz und Praxis: Zur Wissenschaftssoziologie der frühen deutschen Soziologie 1909 bis 1934.“ In: *Soziale Welt*. 35/1984. Göttingen. S. 5-47.

Kāve, Saʿīd Amīr (H. Sh. 1376): „Nažārat-e eḡtemāʿī“. In: *Maʿrefat* 21: 42-49.

Kāve, Saʿīd Amīr (H. Sh. 1378): „Pišfarzhā va oṣūl-e kollī-ye nažārat-e eḡtemāʿī“. In: *Maʿrefat* 30: 56-60.

König, René (1998): *Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie*. Opladen.

Lārīḡānī, Maḥmūd Ḡavād (H. Sh. 1374): „Ḡāmeʿašenāsī va aṣālat-e ʿamal-e eḡtemāʿī“. In: HD 2: 6-13.

Lau, Christoph (1984): „Soziologie im öffentlichen Diskurs: Voraussetzungen und Grenzen sozialwissenschaftlicher Rationalisierung gesellschaftlicher Praxis.“ In: *Soziale Welt*. Dortmund. 35/1984. S. 407-28.

Loubser, Jan J. (1988): „The Need for the Indigenisation of the Social Sciences. In: *International Sociology*. Vol. 3/2. London. S. 179-87.

Luhmann, Niklas (1970): *Soziologische Aufklärung*. Köln.

Mahdi, Ali Akbar und Abdolali Lahsaizadeh (1992): *Sociology in Iran*. Bethesda.

Malekeyān, Moṣṭafā (H. Sh. 1379): „Emkān va čegūnegī-ye ʿelm-e dīnī“. In: HD 22: 10-23.

Maʿrefat: *Maḡalle-ye ʿelmī taḥaṣṣoṣī dar zamīne-ye ʿolūm-e ensānī*. Hg. Moḥammad Taqī Mešbāḥ Yazdī. Moʾassase-ye āmūzešī va pažūhešī-ye Emām Ḥomaynī (Imam-Khomeini-Institut für Lehre und Forschung). Qom. H. Sh.

Mariḡī, Šamsollāh (H. Sh. 1380): „ʿAvāmel-e eḡtemāʿī-ye moʾaṣṣer bar ḥoqūq.“ In: *Maʿrefat* 45: 76-84.

Mariḡī, Šamsollāh (H. Sh. 1381): „ʿĀšūrāʿ: payāmad-e taḡyīr-e arzešhā.“ In: *Maʿrefat* 56: 16-24.

Mariḡī, Šamsollāh (H. Sh. 1382): „ʿElal-e nā-dīde-gereftan-e arzešhā.“ In: *Maʿrefat* 72: 9-24.

Mešbāḥī, Ḡolām-Rezā (H. Sh. 1378): „Emkān va čegūnegī-ye ʿelm-e dīnī“. In: HD 20: 29-43.

Mīzgard (H. Sh. 1376a): „Mīzgard-e ḡāmeʿe-šenāsī-ye dīn.“ In: *Maʿrefat* 20: 9-24.

Mīzgard (H. Sh. 1376b): „Mīzgard-e ḡāmeʿe-ye sekulār – ḡāmeʿe-ye dīnī.“ In: *Maʿrefat* 21: 9-20.

Nargesī, Rezā Ramažān (H. Sh. 1382): „Ḡavān va farhanghā-ye ḡavānī.“ In: *Maʿrefat* 72: 25-36.

Nicolet, Claude (1982): *L'idée républicaine en France*. Paris.

Nūrī, Moḥammad (H. Sh. 1379): „Bāzšenāsī-ye eslāmīyat-e maʿrefat dar partou-e bāzsāzī-ye raves-šenāsī.“ In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 3: 134-150.

Oevermann, Ulrich (1995): *Partikularistische und universalistische Momente religiöser Systeme. Am Beispiel des Vergleichs polytheistischer und monotheistischer Religionen und der gegensätzlichen Folgen des puritanischen und islamischen Fundamentalismus*. Mai 1995. Originaltext unter:

<http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/volltexte/2005/536/pdf/Fundamentalismus-1995.pdf>

- Panāhī, Moḥammad Ḥosayn (H. Sh. 1379): „Eslāmī kardan yā bümī kardan-e ‘olüm-e eḡtemā‘ī.“ In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 3: 51-66.
- Pārsānyā, Ḥamīd (H. Sh. 1378): ‘Elm-e sakulār va ‘elm-e dīnī. In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 1: 190-214.
- Pickering, W. S. F. (1984): *Durkheim’s Sociology of Religion: Themes and Theories*. London 1984.
- Qāne‘, Aḥmad ‘Alī (H. Sh. 1379): ‘*Elal-e enḡetāt-e tamaddonhā az dīdgāh-e Qor’ān-e karīm*. Teheran 1379.
- Qoddūsī, Moḥammad Ḥosayn (H. Sh. 1375): „Pīšfarzihā-ye nā-nevešte dar taḡqīq.“ In: *HD* 6: 23-33.
- Ragab, Ibrahim A. (1995): „On the Nature and Scope of the Islamization Process: Towards Conceptual Clarification.“ In: *Intellectual Discourse: The Journal of the Faculty (Kulliyah) of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*. Hg. IIUM Kuala Lumpur. Vol. 3/2. S. 113-122.
- Ragab, Ibrahim A. (1997b): „Creative Engagement of Modern Social Science Scholarship: A Significant Component of the Islamization of Knowledge Effort.“ In: *Intellectual Discourse: The Journal of the Faculty (Kulliyah) of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*. Hg. IIUM Kuala Lumpur. Vol. 5/1. S. 35-49.
- Raḡabī, Maḥmūd (H. Sh. 1376): „Nīm negāhī be: az ḡodbīgānegī dar partou-e āyāt-e Qor’ān.“ In: *Ma‘refat* 21: 50-56.
- Raḡabī, Maḥmūd (H. Sh. 1378): „Čegūnegī va emkān-e ‘elm-e dīnī.“ In: *HD* 21: 6-26.
- Rawls, John (1998): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. 10. Aufl. Frankfurt a. M.
- Roušan, Ebrāhīm Qāsemī (H. Sh. 1381): „E‘teyād: ‘elal va payāmadhā-ye eḡtemā‘ī.“ In: *Ma‘refat* 56: 88-97.
- Rumi, Dschelaluddin (1994): *Das Mathnawi: Ausgewählte Geschichten*. Aus d. Pers. von A. Schimmel. Basel.
- Safī, Louay (1996): *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Petaling Jaya (Malaysia).
- Šāhedīn, Ḥamīd Čāvedānī (H. Sh. 1382): „Dar-āmadī bar šenaḡt-e ab‘ād-e tahāḡom-e farhangī va naḡve-ye moqābele bā ān.“ In: *HD* 35: 85-109.
- Šāhrūdī, Ḥasan Ḥosaynī (H. Sh. 1380): „Barrasī-ye ḡāme‘e-šenāḡtī-ye padīde-ye ṡalāq.“ In: *Ma‘refat* 45: 85-94.
- Salīmī, ‘Alī (H. Sh. 1379): *Dīn, kaḡravī va kontrol-e eḡtemā‘ī*. In: *HD* 22: 170-93.
- Salīmī, ‘Alī (H. Sh. 1380): *Čāme‘ašenāsī-ye kaḡravī*. Hg. Pažūheškade-ye ḡouza va dānešgāh (Forschungsinstitut ḡouza und Universität). Qom.
- Sarvestānī, Raḡmatollāh Šadīq (H. Sh. 1373): *Darāmadī be ḡāme‘e-šenāsī-ye eslāmī: Tārīḡe-ye ḡāme‘e-šenāsī*. Hg. Daftar-e hamkāri-ye ḡouza va dānešgāh. Tahrān.
- Schelsky, Helmut (1955): *Soziologie der Sexualität*. Hamburg.
- Schelsky, Helmut (1975): *Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. 2. erw. Aufl. Opladen 1975.
- Šentürk, Recep (1996): *Islam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*. Istanbul.
- Shirali, Mahnaz (2004): „Der Aufstand der Jugend im öffentlichen Raum von Teheran.“ In: Nilüfer Göle u. Ludwig Ammann (Hg.): *Islam in Sicht: Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld. S. 227-38.
- Stark, Rodney u. William Sims Bainbridge (1996): *Religion, Deviance and Social Control*. New York.
- Stenberg, Leif (1996): *The Islamization of Science: Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Stockholm.

- Strauss, Leo (1979 [1953]): „Die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten.“ In: Hans Albert und Ernst Topitsch (Hg.): *Werturteilsstreit*. 2. erw. Aufl. Darmstadt. S. 73-91.
- Strohmaier, Gotthard [Übers.] (1991): *Al-Biruni: In den Gärten der Wissenschaft*. 2. verb. Aufl. Leipzig 1991.
- Ṭālebān, Moḥammad Reżā (H. Sh. 1382): „Ofūl-e dīndārī va ma‘navīyat dar īrān: tavahhom yā vāqe‘īyat: Ta‘ammolī dar yāftehā-ye pažuhešī.“ In: HD 35: 35-52.
- Tenbruck, Friedrich H. (1977): „Wahrheit und Mission.“ In: Horst Baier (Hg.): *Freiheit und Sachzwang: Beiträge zu Ehren Helmut Schelskys*. Opladen. S. 49-86.
- Tenbruck, Friedrich H. (1984): *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung des Menschen*. Graz.
- Weber, Max (1985): „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.“ In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 6. Aufl. Tübingen. S. 146-214.
- Weber, Max (1994): *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*. Tübingen.
- Wiese, Leopold v. (1931): „Beziehungssoziologie“. In: Alfred Vierkandt: *Handwörterbuch der Soziologie*. Stuttgart.
- Wright, Terence R. (1986): *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*. Cambridge.
- Ya‘qūbī, ‘Abdorrasūl (H. Sh. 1379): „Moqaddes va nā-moqaddas.“ In: *Ma‘refat* 34: 25-56.
- Ya‘qūbī, ‘Abdorrasūl (H. Sh. 1381): „Enḥerāfāt va masā’el-e eġtemā‘ī-ye īrān.“ In: *Ma‘refat* 56: 59-69.
- Yazdī, Moḥammad Taqī Mešbāḥ (H. Sh. 1376): *Šīvehā-ye eslāmī kardan-e dānešgāhhā*. In: *Ma‘refat* 20: 4-8.
- Yazdī, Moḥammad Taqī Mešbāḥ (H. Sh. 1378): *‘Elm va dīn* (Interview mit M. Yazdī). In: *HD SONDERAUSGABE* Bd. 1: 112-125.
- Yazdī, Moḥammad Taqī Mešbāḥ (H. Sh. 1380): *Ġāme‘e va tā’rīḥ az dīdgāh-e Qor’ān* („Gesellschaft und Geschichte aus koranischer Perspektive“). Teheran.
- Žamīrī, Moḥammad Reżā (H. Sh. 1380): „Tarbiyat va ġāme‘e.“ In: *Ma‘refat* 45: 48-58.