



universität  
wien

# MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit:

„*īmān* und *‘amal*  
im historischen Kontext der Denkschulen“

Verfasser:

Murat Kemal Hirsekorn

angestrebter akademischer Grad:

Master of Arts (M.A.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 874

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Islamische Religionspädagogik

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Ednan Aslan

## **Vorwort**

Nach monatelangen Anstrengungen, einem Wechsel des Betreuers, langen berufsbedingten Unterbrechungen, dem Wälzen von etlichen Büchern und Zeitschriften sowie Recherche im Internet ist diese Masterarbeit nun fertig.

Bedanken möchte ich mich bei meinem Betreuer Prof. Aslan und bei Prof. Lohlker, der mich bei dem islamwissenschaftlichen Teil der Arbeit unterstützt hat. Auch meinen Freunden Halid Akpinar und Baruch Wolski gilt mein Dank, die mir beim empirischen Teil geholfen haben bzw. als Korrekturleser tätig waren. Besonderer Dank gilt meinen Verwandten und Freunden, die mich in der Arbeitsphase geduldig ertragen haben und ich danke Gott, dass er mir die Ausdauer und Geduld gegeben hat, dieses Werk zu Ende zu bringen.

Auf die Idee diese Arbeit zu schreiben bin ich gekommen, da ich mich einerseits für die muslimische Ideengeschichte, besonders die der Frühzeit, interessiere und andererseits, weil ich mir ein Bild verschaffen wollte über das Verhältnis von Glaube und Praxis und die Hintergründe für deren Trennung bzw. Gleichsetzung. Bald bin ich darauf gekommen, dass die Problematik keine einfache ist und sie nicht nur religiöse Hintergründe hat. Viele Einflüsse wirkten auf die Menschen ein und prägten ihre Vorstellungen bei der Entwicklung einer Theologie und die heute allgemein bekannten Lehrsätze haben einen langen Weg hinter sich gebracht, bis sie ihre endgültige Form erreicht haben.

Da meine Arabischkenntnisse leider recht dürftig sind, war es nicht möglich die arabischen Urquellen miteinzubeziehen, was sich jedoch nicht unbedingt als Nachteil herausgestellt hat, da zahlreiche Werke ins Deutsche oder Englische übersetzt worden sind. Darüber hinaus waren meine Kenntnisse der türkischen Sprache von großem Vorteil, da es sich bei den Türken um ein muslimisches Volk handelt und eine reichhaltige Literatur vorhanden ist. Somit waren nicht nur Übersetzungen vorhanden, sondern auch zahlreiche Schriften, welche die Ideenwelt der Muslime in all ihren Facetten behandeln.

Um den für manche „trockenen“ theologischen Teil abzurunden und einen praxisnahen Bezug herzustellen, habe ich eine Studie mit den SchülerInnen, die ich unterrichtete, erstellt. Hier wurde erfragt, welche Einstellung die jungen Menschen bezüglich Glaube und Tat haben und wie sie diesbezügliche Fallbeispiele bewerten.

# Inhaltsverzeichnis

<b>VORWORT</b> .....	<b>I</b>
<b>1. EINLEITUNG</b> .....	<b>4</b>
1.1. FORSCHUNGSSTAND .....	5
1.2. FORSCHUNGSFELD .....	6
1.3. VORGEHENSWEISE .....	7
1.4. UMSCHRIFT .....	7
1.5. FUßNOTEN .....	11
1.6. ABKÜRZUNGEN VON ZEITSCHRIFTEN UND ENZYKLOPÄDIEN .....	11
1.7. ABKÜRZUNGEN .....	12
<b>2. TEIL I</b> .....	<b>13</b>
2.1. ḤAWĀRIĞ .....	13
2.1.1. Herkunft und Bedeutung des Wortes ḥawāriğ .....	13
2.1.2. Eigenbezeichnung .....	13
2.1.3. Weitere Namen .....	14
2.1.4. Entstehung der ḥawāriğ .....	14
2.1.4.1. ‘Uṭmān b. ‘Affān .....	14
2.1.4.2. ‘Alī b. Abī Ṭālib .....	16
2.1.4.3. Ṣiffīn .....	17
2.1.5. Gruppierungen der ḥawāriğ .....	18
2.1.5.1. Gemeinsamkeiten der ḥawāriğ .....	19
2.1.5.2. Azāriqa .....	20
2.1.5.3. Nağādat .....	21
2.1.5.4. Ṣuffrīya .....	22
2.1.5.5. ‘Ağārīda .....	22
2.1.5.6. Bayhasīya .....	23
2.1.5.7. Ibaḍīya .....	23
2.1.6. Zusammenfassung .....	24
2.2. MURĠI’A .....	27
2.2.1. Herkunft und Bedeutung des Wortes murġi’ā .....	27
2.2.2. Frühe Werke der murġi’ā .....	27
2.2.3. Gründe für die Entstehung der murġi’ā, die ersten Samen .....	28
2.2.3.1. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya und das Kitāb al-Irğā’ .....	29
2.2.3.2. Ausweitung des irğā’ .....	31
2.2.4. Die Untergruppen der murġi’ā .....	32
2.2.4.1. Yūnusīya .....	33
2.2.4.2. Ġassānīya .....	33
2.2.4.3. Tūmānīya/taumanīya .....	34
2.2.4.4. Ṭaubānīya/ṭawbānīya .....	34
2.2.4.5. Nağğārīya .....	35
2.2.4.6. Karrāmīya .....	35
2.2.5. Die politische Einstellung der murġi’ā .....	36
2.2.5.1. Zur Zeit der Umayyaden .....	37
2.2.5.2. Zur Zeit der Abbasiden .....	38
2.2.6. Abū Ḥanīfa .....	39
2.2.7. Zusammenfassung .....	40
2.3. QADARIYA .....	42
2.3.1. Herkunft und Bedeutung des Wortes qadarīya .....	42
2.3.2. Ursprünge .....	42
2.3.2.1. Qadar zur Prophetenzeit .....	43
2.3.2.2. Prophetengefährten .....	44
2.3.2.3. Systematische Aufarbeitung .....	45
2.3.3. Ġabr .....	45
2.3.4. Frühe Vertreter der qadarīya und ġabrīya .....	46
2.3.4.1. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya .....	46
2.3.4.2. Ma’bad al-Ġuhanī .....	46
2.3.4.3. Ġaylan ad-Dimašqī .....	47

2.3.4.4. Ġa'd b. Dirham .....	48
2.3.4.5. Ġahm b. Šafwān .....	48
2.3.4.6. Hasan al-Bašrī.....	49
2.3.4.6.1. Der Brief an 'Abd al-Malik b. Marwān .....	50
2.3.5. Die <i>mu'tazila</i> .....	51
2.3.5.1. Ursprung der <i>mu'tazila</i> .....	52
2.3.5.2. Untergruppen der <i>mu'tazila</i> .....	54
2.3.5.3. Koranverständnis .....	55
2.3.6. Zusammenfassung.....	55
2.4. AŠ'ARĪYA .....	57
2.4.1. Leben und „Konversion“ von al-Aš'arī.....	57
2.4.2. Werke von al-Aš'arī.....	59
2.4.3. Aš'arīs Methode.....	60
2.4.4. Kurze Geschichte der aš'arīya .....	61
2.4.5. Īmān/Glaube bei al-Aš'arī.....	62
2.4.5.1. Erschaffenheit des Glaubens.....	62
2.4.5.2. Definition von <i>īmān</i> .....	62
2.4.5.3. Beziehung <i>īmān-tašdīq</i> .....	63
2.4.5.4. Beziehung <i>īmān-ma'rifa</i> .....	63
2.4.5.5. Beziehung <i>īmān-ikrār</i> .....	64
2.4.5.6. Beziehung <i>īmān-'amal</i> .....	64
2.4.5.7. Beziehung <i>īmān-islām</i> .....	65
2.4.5.8. Die Situation des großen Sünders .....	65
2.4.5.9. Beziehung <i>īmān</i> -Verstand.....	65
2.4.6. Al-Ġuwainī .....	65
2.4.7. Werke von al-Ġuwainī.....	67
2.4.8. Weiterentwicklung .....	67
2.4.9. Īmān bei al-Ġuwainī.....	68
2.4.9.1. Erschaffenheit des Glaubens.....	68
2.4.9.2. Definition von <i>īmān</i> .....	68
2.4.9.3. Beziehung <i>īmān-tašdīq</i> .....	68
2.4.9.4. Beziehung <i>īmān-ma'rifa</i> .....	68
2.4.9.5. Beziehung <i>īmān-ikrār</i> .....	68
2.4.9.6. Beziehung <i>īmān-'amal</i> .....	69
2.4.9.7. Beziehung <i>īmān-islām</i> .....	69
2.4.9.8. Die Situation des großen Sünders .....	69
2.4.9.9. Beziehung <i>īmān</i> -Verstand.....	69
2.4.10. Al-Laḡānī.....	70
2.4.10.1. Sein Werk .....	70
2.4.10.2. <i>Ġauharat at-Tauḡīd</i> .....	71
2.4.11. Die Reue .....	73
2.4.12. Zusammenfassung.....	74
2.5. MĀTURĪDĪYA .....	75
2.5.1. Das Māturīdī Problem.....	75
2.5.2. Herkunft und Abstammung .....	76
2.5.3. Geschichte der māturīdīya.....	78
2.5.4. Werke von al-Māturīdī.....	79
2.5.4.1. <i>Ta'wīlāt al-Qurān</i> .....	79
2.5.4.2. <i>Kitāb at-Tauḡīd</i> .....	80
2.5.5. Verstand bei al-Māturīdī.....	81
2.5.6. Īmān/Glaube bei al-Māturīdī.....	81
2.5.6.1. Erschaffenheit des Glaubens.....	81
2.5.6.2. Definition von <i>īmān</i> .....	82
2.5.6.3. Beziehung <i>īmān-tašdīq/ma'rifa</i> .....	82
2.5.6.4. Beziehung <i>īmān-ikrār</i> .....	82
2.5.6.5. Beziehung <i>īmān-'amal</i> .....	83
2.5.6.6. Beziehung <i>īmān-islām</i> .....	83
2.5.6.7. Die Situation des großen Sünders .....	83
2.5.6.8. Beziehung <i>īmān</i> -Verstand.....	84
2.5.6.9. Freier Wille.....	84
2.5.7. <i>Samarḡandī Abū al-Layḡ</i> .....	85
2.5.7.1. Werke .....	85

2.5.7.2. Beziehung zu al-Māturīdī .....	85
2.5.7.3. <i>Īmān</i> bei Abū al-Layṭ as-Samarqandī .....	86
2.5.8. <i>Pazdawī Abū al-‘Uṣr und Abū al-Yusr</i> .....	86
2.5.8.1. Abū al-‘Uṣr .....	87
2.5.8.2. Abū al-Yusr .....	87
2.5.8.3. Beziehung zu al-Māturīdī .....	88
2.5.8.4. <i>Īmān</i> bei Abū al-Yusr .....	88
2.5.9. Zusammenfassung .....	89
<b>3. TEIL 2</b> .....	<b>90</b>
3.1. EMPIRISCHER TEIL .....	90
3.1.1. <i>Fragestellung</i> .....	90
3.1.2. <i>Forschungsstand</i> .....	91
3.1.3. <i>Methode der Befragung</i> .....	92
3.1.5. <i>Die SchülerInnen</i> .....	93
3.1.6. <i>Problem</i> .....	94
3.2. FRAGEBOGEN .....	94
3.3. AUSWERTUNG .....	103
3.3.1. <i>Religiöse Selbsteinschätzung</i> .....	103
3.3.2. <i>Bewertung Glaube und Tat</i> .....	104
3.3.3. <i>Pflichten für die Muslime</i> .....	104
3.3.4. <i>Glaubensbekenntnis</i> .....	105
3.3.5. <i>Junge, 16 Jahre alt, sagt er sei Muslim, betet aber nicht</i> .....	105
3.3.6. <i>Jemand erfüllt alle religiösen Pflichten, tötet aber einen Unschuldigen</i> .....	106
3.3.7. <i>Eine Frau vernachlässigt die religiösen Pflichten, ist aber sozial engagiert</i> .....	107
3.3.8. <i>Mann, betet und fastet, möchte weder zakāh geben noch die Pilgerfahrt machen</i> .....	107
3.3.9. <i>Frau möchte die Pilgerfahrt absolvieren hat aber nicht genug Geld und stirbt vorzeitig</i> .....	107
3.3.10. <i>Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, bezeichnet sich als Muslim</i> .....	107
3.3.11. <i>Junge, 16 Jahre, trinkt gelegentlich Alkohol, sagt er sei Muslim</i> .....	107
3.3.12. <i>Mann geht nur an islamischen Feiertagen in die Moschee, ansonsten betet er nicht</i> .....	108
3.3.13. <i>Frau, behauptet Muslimin zu sein, isst absichtlich Schweinefleisch</i> .....	109
3.3.14. <i>Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, sitzt im Gefängnis, behauptet Muslim zu sein</i> .....	109
3.3.15. <i>Was müsste man tun um kein Muslim/keine Muslimin mehr zu sein</i> .....	109
3.3.16. <i>Woran muss ein Muslim/eine Muslimin glauben</i> .....	110
3.3.17. <i>Reicht der Glaube an Allāh aus</i> .....	112
3.3.18. <i>Zakāh keine Pflicht, behauptet Muslim zu sein</i> .....	112
3.3.19. <i>Glaube nur an einige Propheten, sagt er sei Muslim</i> .....	112
3.3.20. <i>Kein Glaube an die Engel, sagt er sei Muslim</i> .....	112
3.3.21. <i>Ḥağğ keine Pflicht, behauptet Muslim zu sein</i> .....	113
3.4. GRÖßTE ABLEHNUNG BEI DEN SCHÜLERINNEN .....	113
3.5. NACH GESCHLECHT .....	114
3.5.1. <i>Unterteilt nach Tat und Glaube</i> .....	116
3.5.1.1. Taten .....	116
3.5.1.2. Glaube .....	117
3.6. NACH DER STUFE .....	118
3.6.1. <i>Unterteilt nach Tat und Glaube</i> .....	119
3.6.1.1. Taten .....	119
3.6.1.2. Glaube .....	120
3.7. NACH RELIGIÖSER SELBSTEINSCHÄTZUNG .....	120
3.8. NACH DER HERKUNFT DER ELTERN .....	122
3.9. ZUSAMMENFASSUNG .....	124
<b>LITERATURVERZEICHNIS</b> .....	<b>128</b>
<b>ANHÄNGE</b> .....	<b>137</b>
ANHANG I-HERRSCHER DER UMAIYADEN UND ABBASIDEN .....	137
ANHANG II-ĞAUHARAT AT-TAUḤĪD .....	140
ANHANG III-FRAGEBOGEN .....	158
ANHANG IV LEBENS LAUF .....	164
ANHANG V ABSTRACT .....	165

## 1. Einleitung

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ

„Diejenigen, die glauben und tun, was recht ist [...]“<sup>1</sup>. In dieser oder ähnlicher Form treffen wir diese Aussage an etlichen Stellen im Koran wieder. Glaube (*īmān*) und Praxis (*‘amal*) sind schon in den Urquellen des Islam in Stein gemeißelt und untrennbar miteinander verbunden, denn weiter heißt es:

أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

„[...] werden Insassen des Paradieses sein und (ewig) darin weilen“. Die gute Tat steht in enger Verbindung mit dem *īmān* und erst durch die Handlung zeigt sich der *īmān*, der nicht etwa etwas Unergründliches ist, das im Verborgenen liegt, sondern etwas, das durch die gute Tat des einzelnen Muslim in Erscheinung tritt. Der *īmān* ist nicht nur die Überzeugung von etwas Metaphysischem, Unerreichbarem; er spiegelt sich im Alltag der Menschen wieder, welche ihre innere Überzeugung in das Leben gießen.

Doch ist dies wirklich so einfach? Haben die Menschen dies auch immer in gleicher oder ähnlicher Form aufgefasst und diese Stellen ebenso verstanden? Haben sich die muslimischen Theologen, die für ihr hohes Niveau an rationalem Denken bekannt waren, mit so einfachen Erklärungen abgegeben? Die Antwort lautet schlicht und einfach: Nein! Und genau hier beginnt eine erstaunliche und spannende Reise in die Ideenwelt der Muslime, zu einem Thema, über das sich die Gelehrten schon früh den Kopf zerbrachen und über das es bis heute unterschiedliche Ansichten gibt.

Während für einige die Bestätigung dessen ausreichte, was von Allāh offenbart wurde und zwar mit dem Herzen und der Zunge, war für andere die Handlung von so großer Wichtigkeit, dass das Begehen einer schweren Sünde zum Ausschluss aus der Religion führen konnte.

Das Wort *īmān* geht zurück auf das Verb *امن* *amuna* (treu, zuverlässig sein) bzw. *amina* (in Sicherheit sein; sich sicher, friedlich fühlen)<sup>2</sup> und die vierte Form *āmana*, welche dem Wort

---

<sup>1</sup> 2:82.

<sup>2</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag: 343.

*īmān* zugrunde liegt, trägt die Bedeutung glauben und beschützen in sich.<sup>3</sup> *Al-īmān* selbst erscheint im Koran lediglich 16 Mal, während andere Formen, vor allem *mu`min*, häufiger auftauchen.<sup>4</sup>

Die erwähnten guten Taten (*ṣālih`amal*) stehen in Verbindung zur Absicht und zum Willen und sind bewusste Handlungen um Gutes zu tun.<sup>5</sup> Damit eine Handlung dazu gerechnet werden kann, sind vier Voraussetzungen nötig: Der Akteur muss Muslim sein, die Handlung ist religiös motiviert, entspricht Koran und *sunna* und eine gute Absicht geht ihr voraus.<sup>6</sup>

### 1.1. Forschungsstand

Schon früh in der muslimischen Geschichte wurden Häresiographien geschrieben wie die von al-Aš`arī, al-Bağdādī, Šahrastānī oder Ibn Ḥazm, in denen die unterschiedlichen Strömungen beschrieben wurden und auch deren Glaubensverständnis hierbei zur Geltung kam. Auch Orientalisten haben sich der Thematik gewidmet, wie Montgomery Watt, Duncan Macdonald oder Toshihiko Izutsu, um nur einige zu nennen. In ihren Werken haben sie sich speziell dem *īmān* gewidmet und auch wenn Watt europäische Äquivalente wie „Glaube“ oder „faith“ als unangemessen betrachtet, um den islamischen Kontext wiederzugeben,<sup>7</sup> werden die Begriffe in diesem Text der Einfachheit halber synonym verwendet.

Das *Maqālāt al-Islāmīyīn*<sup>8</sup> von Aš`arī, *Kitāb al-Milal wa an-Niḥal*<sup>9</sup> von Šahrastānī und *al-Farq bain al-Firaq*<sup>10</sup> von Bağdādī sind wohl die bekanntesten Werke dieser Art. Nach Watt ist das Werk von al-Aš`arī das vertrauenswürdigste, wobei es einige Schwächen aufweist, wie auch das Buch von Šahrastānī. Am wenigsten Objektivität kommt dem Werk von Bağdādī zu, welches in großen Teilen dem von Šahrastānī ähnelt.<sup>11</sup> Diese Tradition hat sich gehalten und auch heute finden sich Schriften, welche die innerislamischen Strömungen beschreiben wie von Abū Zahra, der unter anderem von Sıbğatullah Kaya ins Türkische übersetzt wurde und den Titel *İslam`da İtikadi-Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi* trägt. Auch von Fığlalı, E. R. gibt

<sup>3</sup> Gardet, L. (1986), „İmān“, in *EF*<sup>2</sup>. Leiden, Brill: 1170.

<sup>4</sup> Smith, J. I. (2002), „Faith“, *Encyclopaedia of the Qur`ān II*. Leiden-Boston, Brill: 163.

<sup>5</sup> Karagöz, İ. (1997), „Kur`an`da Salih Amel Kavramı, Salih ve Muslih İnsanların Özellikleri“, in *Diyanet İlmî Dergisi* 60. Ankara: 52.

<sup>6</sup> Yazır, H. (1971), *Hak Dini Kur'an Dili* III. Istanbul, Eser Neşriyat: 1740.

<sup>7</sup> Watt, M. W. (1967), „The Conception of *īmān* in Islamic Theology“ in *Der Islam* 43: 1.

<sup>8</sup> Al-Ash`arī (1929-1930), *Maqālāt al-Islāmīyīn*. Istanbul, ed. H. Ritter.

<sup>9</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*. Cornwall, T. J. Press (übersetzt von Kazi a. K. und Flynn J. G., *al-Milal wa an-Niḥal*).

<sup>10</sup> Al-Bağdādī, abū-Manşūr `abd-al-Qāhir b.-Ṭāhir, (1966), *Moslem Schisms And Sects*. New York, AMS Press (übersetzt von Seelye, K. C., ursprünglicher Titel: *al-Farq Bain al-Firaq*) und Al-Bağdādī, abū-Manşūr `abd-al-Qāhir b.-Ṭāhir, (1978), *Moslem Schisms And Sects II*. Philadelphia, Porcupine Press (übersetzt von Halkin, A. S., ursprünglicher Titel: *al-Farq Bain al-Firaq*).

<sup>11</sup> Watt, M. W. (1948), *Free Will and Predestination in Early Islam*. London, Luzac & Company: 3f.

es ein Buch mit dem Titel *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, in dem die verschiedenen Strömungen erläutert werden.

Neben diesen „Grundlagenwerken“ über die Strömungen finden sich auch konkrete Schriften über den Glauben im Islam wie von Montgomery Watt *The Conception of imān in Islamic theology*,<sup>12</sup> Duncan Macdonald *The Faith of al-Islām*<sup>13</sup> oder Toshihiko Izutsu *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*,<sup>14</sup> übersetzt von Ayaz Selahaddin. Dies sind nur einige Beispiele, denn in zahlreichen Zeitschriften der Orientalistik und Islamwissenschaft sowie etliche Zeitschriften von theologischen Fakultäten, vornehmlich aus der Türkei, finden sich Aufsätze über die jeweiligen Strömungen und über den Glauben an sich. Auch ist eine große Zahl an Monographien erhältlich, welche ebenfalls für diese Arbeit herangezogen wurden.<sup>15</sup>

## 1.2. Forschungsfeld

Im Folgenden soll das Verhältnis von Glaube und Tat im Besonderen wiedergegeben werden und hierfür ist zunächst eine historische Betrachtungsweise notwendig, um sich einen Überblick zu verschaffen über die verschiedenen Sichtweisen der unterschiedlichen Strömungen. Im Einzelnen werden folgende Strömungen untersucht:

- *ḥawārīg*
- *murğī`a*
- *qadarīya*
- *aş`arīya*
- *māturidīya*

Bei den letzten beiden Strömungen kommen vermehrt deren Namensgeber und je zwei weitere Gelehrte dieser Schulen zu Wort, während die ersten drei Punkte historisch deskriptiv abgebildet werden.

Da der Umfang der Arbeit einen gewissen Rahmen nicht überschreiten soll, werden Schia und Sufismus<sup>16</sup> nicht berücksichtigt. Auf *ḥanaḫīya*, *şāfi`īya*, *mālikīya* und *ḥanbalīya* wird auch nicht im Einzelnen eingegangen, aber dennoch erscheinen sie alle im Zusammenhang mit der

---

<sup>12</sup> Watt, M. W. (1967), „The Conception of imān in Islamic Theology“, in *DI* 43.

<sup>13</sup> Macdonald D.B. (1895-6), „The Faith of al-Islām“, in *American Journal of Semitic Languages and Literatures* Vol. 12, Nr: 1-2. Chicago, Chicago University Press: 93-117.

<sup>14</sup> Izutsu, T. (1984), *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. Istanbul (Übersetzt von Ayaz S., Original: (1980), *Concept of Belief in Islamic Theology*. Ayer Co Pub).

<sup>15</sup> Unter anderem: Abū Zahra, M. (1996), *İslam'da İtikadi-Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. Istanbul, Şura Yayınları (übersetzt von Sibğatullah Kaya) und Fığlalı, E. R. (2001), *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. Istanbul, Şa-To.

<sup>16</sup> Islamische Mystik.



Thematik, da die Rechtsschulen nicht losgelöst von den theologischen Schulen bzw. deren Gedankenwelt betrachtet werden können.

Da jedoch eine rein historische Betrachtung zu wenig wäre, wurde auch eine Studie bei muslimischen SchülerInnen in Gymnasien durchgeführt. Diese ist jedoch nicht repräsentativ, sondern soll lediglich einen Einblick gewähren. In der Studie wird die Einstellung der SchülerInnen bezüglich Glaube und Tat erforscht. Näheres ist dem entsprechenden Kapitel zu entnehmen.

### **1.3. Vorgehensweise**

Da das muslimische Denken, wie jedes andere Denken auch, nicht losgelöst von geschichtlichen, sozialen und politischen Ereignissen betrachtet werden kann, müssen auch diese Faktoren berücksichtigt werden. Während die ersten drei Strömungen der formativen Periode zugerechnet werden können, ist es interessant, festzustellen, ob sich im Laufe der Zeit in der Betrachtungsweise der Theologen eine Entwicklung ereignet hat. Der Koran stellt die Basis der religiösen Vorschriften und Regeln dar, aber zu behaupten, dass es sich hierbei um die einzige Quelle der Muslime handelt ist falsch, da immer bestimmte Ereignisse auf die Gedankenwelt Einfluss genommen haben.

Am Ende dieser Arbeit befindet sich aus diesem Grund ein Anhang mit den Regierungszeiten der Herrscher der Umayyaden und Abbasiden, von denen besonders die frühen umayyadischen Regenten häufiger genannt werden.

Im zweiten Teil schließt eine Studie an, welche überprüfen soll, ob die theologischen Vorgaben aus dem ersten Teil auch ihren Niederschlag bei den muslimischen SchülerInnen gefunden haben. Ist die gängige Lehrmeinung bekannt und wie antworten die Jugendlichen auf konkrete Fragen, in denen sie beurteilen müssen, welche Handlungen vollzogen werden müssen, um einen Menschen, der von sich zwar behauptet ein Muslim zu sein, nicht mehr als Teil der muslimischen Community zu betrachten. Hierfür wurde ein Fragebogen ausgeteilt und mit SPSS ausgewertet.

### **1.4. Umschrift**

Mittlerweile haben viele explizit islamisch-religiöse Begriffe aus der arabischen Sprache in den deutschen Sprachgebrauch Eingang gefunden, wie man dem Duden entnehmen kann. Nicht nur gängige Wörter wie „Allah“, „Islam“, „Koran“, „Muslim“, „Schia“ oder „Sunnit“ sind weit verbreitet, sondern auch Fachbegriffe wie „Hadith“, „Iman“, „Hanefit“, „Schafiiit“, „Mutazilit“ oder „Sunna“ lassen sich heute im Duden wiederfinden. Obwohl diese

Entwicklung zu begrüßen ist und die Anwendung dieser Begriffe im Deutschen zunimmt, wird die Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft verwendet. Ausnahmen sind: „Koran“, „Sure“, „Islam“, „Schia“, „Sunniten“ und „Sufismus“ mit ihren unterschiedlichen Formen wie z. B. „schiitisch“. Diese Wörter werden der besseren Lesbarkeit wegen wie im deutschen Sprachgebrauch üblich geschrieben. Bei der Gegenüberstellung von *īmān-islām* wird die DMG-Umschrift aus ästhetischen Gründen verwendet. Bei Orten wird je nach Bekanntheitsgrad die Umschrift bzw. die gängige Schreibweise gewählt. Eine Stadt wie Bagdad bleibt also in der bekannten Schreibweise erhalten, während Balḥ in Umschrift wiedergegeben wird.

Buchstabe	Stellung des Buchstaben im Wort			Name	DMG	Aussprache
	Beginn	Mitte	Ende			
ا	ا	ا	ا	Alif	a, ā, i, u	langes a oder am Wortanfang Hamzaträger ohne eigenen Lautwert
ء				Hamza	’	Kehlkopfverschlusslaut
ب	ب	ب	ب	Bā	B	wie ein deutsches b
ت	ت	ت	ت	Tā	T	wie ein deutsches t
ث	ث	ث	ث	Thā	t̤	wie ein stimmloses englisches th in „think“
ج	ج	ج	ج	Dschīm	Ĝ	fast wie ein englisches j in „jungle“
ح	ح	ح	ح	Hā	ħ	scharfes, „gehecheltes“ h (stimmloser Rachen-Reibelaut)
خ	خ	خ	خ	Chā	ħ	hartes, rauhes ch wie in „ach“
د	د	د	د	Dāl	D	wie ein deutsches, an den Zähnen gebildetes d, beispielsweise in „Dame“

ذ	ذ	ذ	ذ	Dhāl	ḏ	stimmhaftes englisches th wie in „this“
ر	ر	ر	ر	Rā	R	Zungen-r
ز	ز	ز	ز	Zāin	Z	fast wie ein stimmhaftes deutsches s
س	س	س	س	Sīn	S	scharfes, stimmloses s
ش	ش	ش	ش	Schīn	Š	deutsches sch
ص	ص	ص	ص	Sād	ṣ	emphatisches s
ض	ض	ض	ض	Dād	ḍ	emphatisches d des Obergaumens
ط	ط	ط	ط	Ṭā	ṭ	emphatisches t
ظ	ظ	ظ	ظ	Zā	ẓ	emphatisches z
ع	ع	ع	ع	‘Ain	‘	stimmhafter Rachen-Reibelaut
غ	غ	غ	غ	Ghain	Ġ	ähnelt in gewisser Weise einem deutschen nicht gerollten Zäpfchen r
فا	فا	فا	فا	Fā	F	wie ein deutsches f
ق	ق	ق	ق	Qāf	Q	am Zäpfchen gebildetes emphatisches k
ك	ك	ك	ك	Kāf	K	fast wie ein deutsches k
ل	ل	ل	ل	Lām	L	L, stimmhafter Seitenlaut

م	م	م	م	Mīm	M	wie ein deutsches m
ن	ن	ن	ن	Nūn	N	wie ein deutsches n
ه	ه	ه	ه	Hā	H	kräftiger artikuliert als ein deutsches h
و	و	و	و	Wāw	w, ū, u	englisches w, langes u oder im au-Diphthong
ي	ي	ي	ي	Yā	y, ī, i	englisches y, langes i oder im ai-Diphthong

Vokale: langes a: ā, langes u: ū, langes i: ī.

Zwischen dem Artikel *al* und dem darauf folgenden Wort ist ein Bindestrich.

Bei Sonnenbuchstaben wird das l im Artikel assimiliert: *aš-šams*.

Der erste Buchstabe bei Eigennamen und Buchtiteln wird groß geschrieben.

Hamza wird nicht am Anfang des Wortes wiedergegeben.

Konstruktionen aus DMG-Umschrift und Eindeutschung wie „Ḥārīḡit“ oder „murḡi’itisch“ werden nicht kursiv geschrieben und Begriffe, welche im Duden vorkommen, erhalten auch dem vom Duden angegebenen Artikel, wie etwa „das *īmān*“.

Der Begriff „Umayyaden“ wird übernommen, wie ihn van Ess in „Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra“ auch verwendet, genau wie „Abbasiden“. Auch „Haschimiten“ wird in der gängigen Form wiedergegeben.

Während im den SchülerInnen ausgehändigten Fragebogen eine vereinfachte Form gewählt wurde, wie Schahada, Zakat, Hadsch, Ramadan und Allah wird in der Auswertung die DMG-Umschrift verwendet. Um einer geschlechtsneutralen Formulierung gerecht zu werden, wird das Binnen-I verwendet. Wenn speziell die weiblichen SchülerInnen gemeint sind, so wird es „Schülerin“ oder „Schülerinnen“ geschrieben.

## 1.5. Fußnoten

Abkürzungen wie a.a.O., ebd. und dergleichen werden nicht verwendet, sondern es erscheint immer bei der Erstnennung von Büchern: der Autor, Jahr, Titel des Werkes, Ort, Verlag und die Seitenzahl. Bei Zeitschriften und Enzyklopädien: Autor, Jahr, Titel des Aufsatzes/Artikels, Name der Zeitschrift/Enzyklopädie, Ort, Verlag und die Seitenzahl. Titel von Büchern und Namen von Zeitschriften/Enzyklopädien erscheinen immer kursiv und in der ersten Nennung in kompletter Form, während in den Folgenennungen die gekürzte Version erscheint. Dies sind die Vorgaben von Prof. Lohlker von der Orientalistik der Universität Wien und sie entsprechen im Wesentlichen dem APA (American Psychological Association) Style.

Die Angabe der Seitenzahl mit einem „f“ bedeutet immer ausschließlich die folgende Seite und wenn mehrere Seiten gemeint sind, so wird dies auch mit einem Bindestrich angegeben.

In der Regel werden in der Fußnote genannt: Quelle, Sterbedatum von Personen und Erklärungen bestimmter Begriffe. Leser, die die Begriffe kennen und für die Sterbedaten sowie Quellen nicht bedeutend sind, können getrost den Text lesen ohne immer in die Fußnote blicken zu müssen.

Koranzitate werden mit Kapitel und Vers in folgender Form angegeben: 29:57 für Kapitel 29, Vers 57. Alle Koranverse stammen aus der Übersetzung von Rudi Paret<sup>17</sup>.

## 1.6. Abkürzungen von Zeitschriften und Enzyklopädien

Bei der Erstnennung erscheint immer der volle Name der Zeitschrift bzw. der Enzyklopädie und die Buchstaben welche in der Folge die Abkürzung bilden sind immer fett gedruckt.

AJSLL: **A**merican **J**ournal of **S**emitic **L**anguages and **L**iteratures

Arabica: Arabica

AÜİFD: **A**nkara **Ü**niversitesi **İ**lahiyat **F**akültesi **D**ergisi

DI: **D**er **I**slam

DİA: **T**ürkiye **D**ıyanet **V**akfı **İ**slam **A**nsiklopedisi

DİD: **D**ıyanet **İ**lim **D**ergisi

DFİFM: **D**ârü'l-**F**ünûn **İ**lahiyat **F**akültesi **M**ecmuası

DÜİFY: **D**icle **Ü**niversitesi **İ**lahiyat **F**akültesi **Y**ayımları

---

<sup>17</sup> Paret, R. (2007), *Der Koran*. Stuttgart, Kohlhammer.

DWO:	<b>Die Welt des Orients</b>
EI <sup>1</sup> :	<b>Enzyklopädie des Islam</b>
EI <sup>2</sup> :	<b>The Encyclopaedia of Islam. New Edition</b>
EQ:	<b>Encyclopaedia of the Qur'ān</b>
FÜİFD:	<b>Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</b>
GAL:	<b>Geschichte der arabischen Literatur. Brockelmann</b>
GÜÇİFD:	<b>Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi</b>
HÜİFD:	<b>Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</b>
İFD:	<b>İlahiyat Fakültesi Dergisi</b>
İİED:	<b>İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi</b>
ILS:	<b>Islamic Law and Society</b>
İTED:	<b>İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi</b>
JAOS:	<b>Journal of the American Oriental Society</b>
KSÜİFD:	<b>Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</b>
OLZ:	<b>Orientalistische Literaturzeitung</b>
OMÜİFD:	<b>Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</b>
Oriens:	<b>Oriens</b>
SI:	<b>Studia Islamica</b>
SÜİFD:	<b>Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</b>
ZDMG:	<b>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</b>

### **1.7. Abkürzungen**

bzw.	beziehungsweise
ca.	zirka
etc.	et cetera
Jh.	Jahrhundert
z. B.	zum Beispiel
d.h.	das heißt

## 2. Teil I

Im ersten Teil erfolgt die Darstellung der fünf oben genannten Strömungen mit deren Ansichten über das Verhältnis von Glaube und Tat.

### 2.1. *Ḥawāriğ*

#### 2.1.1. Herkunft und Bedeutung des Wortes *ḥawāriğ*

Das Wort leitet sich von dem Verb خروج (*hurūğ*), im Sinne von sich entfernen, aufbegehren, ab<sup>1</sup> und geht zurück auf die Wurzel خرج (*ḥarağa*), was so viel bedeutet wie hinaus-, herausgehen und herauskommen. In Verbindung mit verschiedenen Präpositionen ergeben sich noch weitere Bedeutungen wie: (من etw.) sich entfernen, verlassen, trennen; (عن als) anderer Meinung sein; (عن von) Ausnahme bilden, bis hin zu (على j-n, etw.) angreifen und (على gegen) rebellieren.<sup>2</sup> Durch die Hinzufügung des Suffix der Beziehung ergeben sich für die Bezeichnung der Gruppe die beiden Namen *ḥāriğīya* und *ḥawāriğ*.<sup>3</sup>

#### 2.1.2. Eigenbezeichnung

Von der Opposition oft polemisch als „Austreter aus der Religion“ bezeichnet, interpretierten die *ḥawāriğ* ihre Selbstbezeichnung in Anlehnung an folgende Koranzitate: Folgendes Koranzitat: *„Wenn einer um Gottes Willen auswandert, findet er auf der Erde viel Gelegenheit, sich (aus seiner bisherigen Umgebung) zurückzuziehen, und Spielraum (genug). Und wenn einer sein Haus verläßt [!], um zu Gott und seinem Gesandten auszuwandern, und ihn hierauf der Tod ereilt (w. erreicht), fällt es Gott anheim, ihn zu belohnen. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.“*<sup>4</sup> diente ihnen als Beleg dafür, sich von den „Ungläubigen“, den übrigen Muslimen, loszusagen und auf dem in ihrer Sicht einzig wahren islamischen Pfad zu wandern.<sup>5</sup> *„Gott hat den Gläubigen ihre Person und ihr Vermögen dafür abgekauft, daß [!] sie das Paradies haben sollen. Nun müssen sie um Gottes willen kämpfen und dabei töten oder (w. und) (selber) den Tod erleiden. (Dies ist) ein Versprechen, das (einzulösen) ihm obliegt, und (als solches) Wahrheit (?) (so wie es) in der Thora, im Evangelium und im Koran (verzeichnet ist). Und wer würde seine Verpflichtung eher halten als Gott? Freut euch über (diesen) euren Handel, den ihr mit ihm abgeschlossen habt (indem ihr eure Person und euer Vermögen gegen das Paradies eingetauscht habt)! Das ist dann das*

<sup>1</sup> Fiğlalı, E. R. (1997), „Hâriciler“, in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 16*. Istanbul, Güzel Sanatlar Matbaası A.Ş.: 169.

<sup>2</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag: 326f.

<sup>3</sup> Fiğlalı, E. R. (1997), „Hâriciler“, in *DİA 16*: 169; im Text wird das Wort *ḥawāriğ* bevorzugt.

<sup>4</sup> 4:100.

<sup>5</sup> Fiğlalı, E. R. (1997), „Hâriciler“, in *DİA 16*: 169.

große Glück. <sup>6</sup> führte zu dem Namen *aš-Šurāt* (Mehrzahl von *šārī*), „die Verkäufer“, welche ihre Seelen für die Sache Gottes verkaufen. Genau so wurde es auch von ihnen verstanden. Sie waren damit zufrieden, den Tod im Kampf zu finden.<sup>7</sup> Sie verkauften ihr Leben und „trugen ihre Haut zu Markt um den Preis des Paradieses.“<sup>8</sup>

### 2.1.3. Weitere Namen

Man nannte sie auch, besonders in der frühen Phase dieser Gruppe, *muḥakkima*, da sie den Schiedsspruch<sup>9</sup> ablehnten, *ḥarūrīya*, da der Ort an dem sie sich versammelten, nachdem sie ‘Alī<sup>10</sup> verließen, *ḥarūrā* hieß und auch *wahbīya* nach ‘Abd Allāh b. Wahb ar-Rāsibī<sup>11</sup>, den sie bei *ḥarūrā* zu ihrem Anführer wählten.<sup>12</sup> Ibn Wahb gehörte zu den *tābi*<sup>13</sup> und man nannte ihn auch *dul-tafināt*, „den Mann mit den Schwielen“, auf Grund der Hornhaut, die sich auf seiner Stirn durch die häufige Prostration im Gebet gebildet hat.<sup>14</sup>

### 2.1.4 Entstehung der *ḥawāriğ*

Auch wenn die Geburtsstunde der *ḥawāriğ* mit der Schlacht bei *šiffīn*<sup>15</sup> auf das Jahre 657 datiert wird,<sup>16</sup> wäre es vermessen zu behaupten, dass diese Bewegung einfach über Nacht aus dem Nichts entstanden ist. Schon vor diesem Ereignis brodelte es in der islamischen Gemeinschaft und die Meinungen über die politische Führung, wie auch die Kritik an den Herrschenden, welche auch religiös motiviert war, spaltete das Lager der Muslime.

#### 2.1.4.1. ‘Uṭmān b. ‘Affān

Die *ḥawāriğ* sahen sich nicht nur als Nachfolger derer, die gegen den Kalifen ‘Uṭmān b. ‘Affān rebelliert und ihn schließlich auch im Jahre 656 ermordeten - einige der damaligen Königsmörder wurden tatsächlich später zu Anführern der *ḥawāriğ*.<sup>17</sup> Was aber hatte der

---

<sup>6</sup> 9:111.

<sup>7</sup> Levi Della Vida, G. (1997), „Khāridjites“, in *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup> IV. Leiden, E.J. Brill: 1075 und Fiğlalı, E. R. (1997), „Hāriciler“ in *DİA* 16: 169.

<sup>8</sup> Wellhausen, J. (1901), *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung: 16.

<sup>9</sup> 657 trafen die Armeen von ‘Alī und Mu‘āwiya bei *šiffīn* aufeinander. Um die Streitigkeiten aus der Welt zu schaffen einigte man sich auf ein Schiedsgericht, bei dem ‘Alī übergangen wurde.

<sup>10</sup> Gest. 661.

<sup>11</sup> Gest. 658.

<sup>12</sup> Levi Della Vida, G. (1997), „Khāridjites“, in *EI*<sup>2</sup> IV: 1074 und Fiğlalı, E. R. (1997), „Hāriciler“ in *DİA* 16: 169.

<sup>13</sup> Nachfolger der Gefährten des Propheten. Menschen, welche den Gefährten des Propheten folgten, oder einen oder mehrere Gefährten kannten, aber nicht den Propheten selbst. Spectorsky, S.A. (2000), „Tābi‘ūn“ in *EI*<sup>2</sup> X: 28.

<sup>14</sup> Gibb, H.A.R. (1986), „‘Abd Allāh b Wahb al-Rāsibī“, in *EI*<sup>2</sup> I: 54.

<sup>15</sup> Ein ehemaliges byzantinisches Dorf in der Nähe von al-Raqqā auf der rechten Uferseite des Euphrat. Heute befindet sich dort das Dorf Abū Hurayra.

<sup>16</sup> Abū Zahra, M. (1996), *Mezhepler Tarihi İslam'da İtikadi-Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. Istanbul, Şura Yayınları: 65 (übersetzt von Sıbğatullah Kaya).

<sup>17</sup> Watt, W.M. (1961), „Khārijite thought in the Umayyad Period“, in *Der Islam* 36: 215.



dritte Kalif falsch gemacht um solch ein Schicksal zu verdienen? Kurz nach der Einsetzung von ‘Uṭmān als Kalif im Jahr 644 stand er vor dem Problem, dass der Sohn des zweiten Kalifen ‘Umar<sup>18</sup>, ‘Ubayd Allāh b. ‘Umar<sup>19</sup>, drei Männer tötete, um den Tod seines Vaters zu rächen. ‘Uṭmān begnadigte ‘Ubayd Allāh und stieß damit bei einigen Menschen auf Ablehnung, da dieser nach dem islamischen Recht den Tod verdient hätte und darüber hinaus der Kalif nicht das Recht hat, einem Mörder zu vergeben.<sup>20</sup> Zum Verhängnis wurde ‘Uṭmān auch die Bevorzugung seiner eigenen Verwandtschaft, der Umayyaden, bei der Vergabe wichtiger Ämter. So entließ er einige Gouverneure, die ‘Umar einsetzte und besetzte die Posten mit seinen eigenen Verwandten. Zu diesen gehören: ‘Abd Allāh b. Āmir<sup>21</sup> in Basra, al-Walīd b. ‘Uqba<sup>22</sup> in Kufa und ‘Abd Allāh b. Sa‘d<sup>23</sup> bewilligte ‘Uṭmān das Fünftel der Einnahmen aus der Provinz Afrika. Auch verteilte ‘Uṭmān einen Teil der Kriegsbeute an Verwandte, die nicht am Krieg teilnahmen, kürzte den Anteil derer, die an der Schlacht bei *badr*<sup>24</sup> teilnahmen, betete bei der Pilgerfahrt das Gebet nicht in zwei sondern in vier Einheiten, verbrannte die alten schriftlichen Versionen des Koran, verbot die Lesarten von ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd<sup>25</sup> und Ubayy b. Ka‘b<sup>26</sup>, schickte Abū Ḍarr al-Ġifārī<sup>27</sup> in die Verbannung, weil dieser ‘Uṭmān und Mu‘āwiya<sup>28</sup> kritisierte und unterließ es, sich mit den *muhāğirūn*<sup>29</sup> und den *anṣār*<sup>30</sup> zu beratschlagen.<sup>31</sup>

Dies heizte die Stimmung so sehr auf, dass sogar das Blut des Kalifen ‘Uṭmān selbst von den Gefährten des Propheten gefordert wurde. Berühmte Persönlichkeiten wie ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd, ‘Ammar b. Yāsir<sup>32</sup> und der Sohn des ersten Kalifen Abū Bakr<sup>33</sup>, Muḥammad b. Abī Bakr<sup>34</sup>, waren der Ansicht, dass nun mit der Herrschaft von ‘Uṭmān Schluss zu sein habe.<sup>35</sup> Im April 656 kamen insgesamt ungefähr 1200<sup>36</sup> Menschen aus Ägypten, Kufa und Basra in

<sup>18</sup> Gest. 644.

<sup>19</sup> Gest. 657.

<sup>20</sup> Akbulut, A. (1989), „Hariciliğın Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi“, in *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 331.

<sup>21</sup> Gest. 677.

<sup>22</sup> Gest. 680.

<sup>23</sup> Gest. 676-7.

<sup>24</sup> Ort südwestlich von Medina. Hier errangen die Muslime in ihrer ersten großen Schlacht einen Sieg im Jahre 624.

<sup>25</sup> Gest. 652-3.

<sup>26</sup> Gest. 640-656.

<sup>27</sup> Gest. 652-3.

<sup>28</sup> Gest. 680.

<sup>29</sup> „Die Auswanderer“, die Muslime die Mekka verließen, um nach Medina auszuwandern.

<sup>30</sup> „Die Helfer“, die Muslime in Medina, da sie die „Auswanderer“ in ihrer neuen Heimat Medina unterstützen.

<sup>31</sup> Fiğlalı, E. R. (1975), „Hâriciliğın Doğuşuna Tesir eden bazı Sebepler“, in *AÜİFD* 20: 228-230.

<sup>32</sup> Gest. 657.

<sup>33</sup> Gest. 634.

<sup>34</sup> Gest. 658.

<sup>35</sup> Akbulut, A. (1989), in *AÜİFD* 31: 333.

<sup>36</sup> Andere Quellen sprechen von 2500 und mehr.

die Nähe von Medina, um die Pilgerfahrt zu verrichten. Sie bedrängten ‘Uṭmān, der durch die Beschwichtigungen von ‘Alī b. Abī Ṭālib, Ṭalḥa b. ‘Ubayd Allāh<sup>37</sup> und az-Zubayr b. al-‘Awwām<sup>38</sup> noch einmal vor dem Schlimmsten bewahrt wurde. Die „Pilger“ kehrten um, kamen jedoch kurz darauf wieder zurück und belagerten ‘Uṭmān.<sup>39</sup> Der Kalif versuchte die Revolutionäre zu beschwichtigen ohne Gewalt anzuwenden, was ihm jedoch nicht gelang. Nach einer Belagerung von 49 Tagen drangen die Attentäter, unter denen sich auch Muḥammad b. Abī Bakr befand, über das Dach eines Nachbarhauses in die Unterkunft des dritten Kalifen ein und beendeten dessen Leben im Juni 656. Draußen standen die Söhne von ‘Alī, Ṭalḥa und Zubayr wache.<sup>40</sup>

Die Frage, ob ‘Uṭmān so unbeliebt war, oder ob die Menschen ihm aus Furcht nicht zu Hilfe eilten, kann hier nicht beantwortet werden, aber einige Punkte verdienen hier noch Erwähnung. Die Einwohnerzahl von Medina betrug ungefähr 100.000 Menschen. Sie waren also den Angreifern zahlenmäßig eindeutig überlegen. Ihr Herrscher wurde mitten unter ihnen getötet und nicht an einem geheimen Ort und bei seiner Bestattung waren lediglich vier bis sieben Personen anwesend.<sup>41</sup>

#### **2.1.4.2. ‘Alī b. Abī Ṭālib**

Kurz nach dem Ableben von ‘Uṭmān wurde ‘Alī dessen Nachfolger. Auch Ṭalḥa und Zubayr waren im Gespräch um die Kalifenwürde, aber sie leisteten ‘Alī den Treueschwur. Obwohl die beiden der Aufforderung von ‘Alī nicht nachgingen, selbst den Thron zu besteigen, sollen beide später angegeben haben, dass sie zum Treueid genötigt wurden. Nun galt es die Mörder von ‘Uṭmān zu bestrafen, was sich jedoch als schwer erwies, da mehr als 2500, manche berichten sogar von 10.000, Menschen riefen: „Wir alle haben ‘Uṭmān getötet.“ Genau dies, das Unvermögen die Königsmörder ihrer gerechten Strafe zuzuführen, wurde dem amtierenden Herrscher zum Verhängnis. Mu‘āwiya b. Abī Sufyān der Gouverneur von Syrien und Cousin von ‘Uṭmān verweigerte ‘Alī den Kalifentitel, solange der Tod seines Verwandten ungerächt blieb.<sup>42</sup>

Ṭalḥa und Zubayr verließen Medina, nachdem ‘Alī es ablehnte sie zu Stadthaltern zu ernennen und zusammen mit ‘Ā’iṣa bint Abī Bakr<sup>43</sup>, der Witwe des Propheten, versammelten sie eine Streitmacht von 600 Soldaten bei Basra und rüsteten zum Krieg. Obwohl diese drei

---

<sup>37</sup> Gest. 656.

<sup>38</sup> Gest. 656.

<sup>39</sup> Fiḡlālī, E. R. (1975), in *AÜIFD* 20: 232.

<sup>40</sup> Akbulut, A. (1989), in *AÜIFD* 31: 334 und Fiḡlālī, E. R. (1975), in *AÜIFD* 20: 232f.

<sup>41</sup> Akbulut, A. (1989), in *AÜIFD* 31, S. 333. Es sei erwähnt, dass Akbulut darin eindeutig ein Zeichen für die ablehnende Haltung der Menschen gegenüber der Herrschaft von ‘Uṭmān sieht.

<sup>42</sup> Fiḡlālī, E. R. (1975), in *AÜIFD* 20: 233f.

<sup>43</sup> Gest. 678.

ihren Unmut gegenüber ʿUṭmān schon zu dessen Lebzeiten äußerten, traten sie nun, verbündet gegen ʿAlī, als seine Rächer auf. Zubayr soll gesagt haben, dass er ʿAlī töten werde, ein Heldenmut, den er bei der Verteidigung von ʿUṭmān, für den er sich nun einsetzte, vermissen ließ.<sup>44</sup> Es kam, wie es kommen musste und in der berühmten „Kamelschlacht“ (*al-Ġamal*) im Dezember 656 trug der amtierende Kalif den Sieg davon und Ṭalḥa sowie Zubayr verloren ihr Leben.<sup>45</sup>

### 2.1.4.3. *Ṣiffīn*

Im Sommer 657 trafen die Armeen von ʿAlī und Muʿāwīya bei *ṣiffīn* aufeinander. Die angegebene Truppenstärke auf beiden Seiten variiert zwischen 100.000 und 150.000 Soldaten.<sup>46</sup> Als die Schlacht am heftigsten tobte und die Soldaten von ʿAlī durch ihren Kommandanten Mālik b. al-Ḥārīṭ an-Naḥaṭ<sup>47</sup>, al-Aṣṭar genannt, kurz davor standen, der Streitmacht von Muʿāwīya den Todesstoß zu versetzen, ereignete sich „eine der unwürdigsten Komödien der Weltgeschichte“<sup>48</sup>. Die rettende Idee auf Seiten von Muʿāwīya kam von ʿAmr b. al-ʿĀṣ<sup>49</sup>, der die Soldaten aufforderte den großen *muṣḥaf*<sup>50</sup> von Syrien an die Spitze von fünf Speeren zu binden<sup>51</sup> und die Iraker aufzufordern, das Buch Gottes zwischen ihnen entscheiden zu lassen.<sup>52</sup> ʿAlī durchschaute den Trick und forderte seine Mannen auf, den Kampf mit ungeminderter Härte fortzuführen, aber es war schon zu spät. Eine Gruppe aus seinem Heer ließ nicht locker und verlangte, den Kampf einzustellen, bis sie ihm letztendlich drohten, ihn genau so zu behandeln, wie sie es mit ʿUṭmān getan hatten.<sup>53</sup> Der Kampf wurde eingestellt und jede Partei entsandte einen Vertreter zum Schiedsgericht, welches klären sollte wer der zukünftige Kalif sein soll. ʿAmr b. al-ʿĀṣ vertrat die Syrer und obwohl ʿAlī als erstes ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās<sup>54</sup> ins Auge fasste, konnte er sich ein zweites Mal nicht gegen seine eigenen Truppen durchsetzen und ihr Kandidat Abū Mūsā al-Aṣʿarī<sup>55</sup> vertrat die Iraker.<sup>56</sup> Doch eben diese Gruppe, die zunächst darauf bestand, den Kampf einzustellen, den Richter den ʿAlī bestimmte, ablehnte, vertrat nun den Standpunkt, dass Menschen gar nicht das Recht hätten,

<sup>44</sup> Akbulut, A. (1989), in *AÜİFD* 31: 335.

<sup>45</sup> Vaglieri, L.V. (1991), „al-Djamal“, in *EP* II: 415.

<sup>46</sup> Lecker, M. (1997), „Ṣiffīn“, in *EP* IX: 552-554.

<sup>47</sup> Gest. 658.

<sup>48</sup> Goldziher, I. (1910), *Vorlesungen über den Islam I*. Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung: 204.

<sup>49</sup> Gest. 663.

<sup>50</sup> Name für die schriftliche Form des Koran als physisches Objekt.

<sup>51</sup> Fiğlalı berichtet darüber hinaus, dass die restlichen Soldaten, falls sie einen eigenen *muṣḥaf* mit sich führten, diese ebenfalls an ihre Speere banden. Fiğlalı E. R., in *AÜİFD* 20: 240.

<sup>52</sup> Fiğlalı, E. R. (1997), „Hâriciler“, in *DİA* 16: 169.

<sup>53</sup> Şahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*. Cornwall, T. J. Press: 99 (übersetzt von Kazi A. K. und Flynn J. G., *al-Milal wa an-Niḥal*).

<sup>54</sup> Gest. 686-8.

<sup>55</sup> Gest. 664.

<sup>56</sup> Abū Zahra, M. (1996), *Mezhepler Tarihi*: 65.

ein Urteil zu fällen, sondern allein Gott dazu im Stande sei. Der Slogan dieser Ur-*ḥawāriğ* war *lā ḥukm illā li-ʿllāh*<sup>57</sup> in Anlehnung an den Vers im Koran „Die Entscheidung steht Gott allein zu“<sup>58</sup>.

In der Schlacht bei *šiffīn* hatten beide Seiten schwere Verluste zu beklagen. Die Iraker zogen sich nach Kufa zurück, wobei die besagte Gruppe das Heer des Kalifen verließ und sich in *ḥarūrā* versammelte. 658 und 659 fanden die Treffen des Schiedsgerichts statt und endeten damit, dass ʿAmr b. al-ʿĀš mit einem weiteren Finte ʿAlī vom Kalifat entband und Muʿāwiya nun neues Oberhaupt der Muslime wurde.<sup>59</sup>

Um die Abtrünnigen bei *ḥarūrā* zur Rückkehr zu bewegen schickte ʿAlī unter anderem ʿAbd Allāh b. al-ʿAbbās, um sie davon zu überzeugen von ihrem Unterfangen abzulassen und sich wieder ʿAlī anzuschließen. Ein Großteil folgte dem Aufruf und sie schlossen sich wieder dem Kalifen an, während die Restlichen im Jahr 658 ʿAbd Allāh b. Wahb ar-Rāsibī zu ihrem Führer wählten und sich bei *nahrwān* versammelten. Ein Schreiben von ʿAlī beantwortet ibn Wahb sehr hart, in dem er ʿAlī vorwarf, dass er gesündigt habe, aber dass man ihm vergeben könne, wenn er sich reuig zeige und sich den Muslimen unter ibn Wahb nicht nur anschließe, sondern auch dessen Oberhoheit anerkenne. Nun war ʿAlī gezwungen zu handeln und er schlug die *ḥawāriğ* bei *nahrwān* und *nuḥayla* vernichtend und konnte sich nun gegen Muʿāwiya wenden.<sup>60</sup>

### 2.1.5. Gruppierungen der *ḥawāriğ*

Die Angaben über die Aufspaltung der *ḥawāriğ* variieren untereinander. Al-Bağdādī<sup>61</sup> führt zunächst Überlieferungen des Propheten auf, in denen es darum geht, dass die Muslime in 72 bzw. 73 Sekten<sup>62</sup> zerfallen werden, von denen nur eine errettet wird. Auch die *ḥawāriğ* gehören zu diesen Abtrünnigen und er gibt ihre Zahl mit 20 wieder, führt dann aber 21 Gruppen auf.<sup>63</sup> Šahrastānī<sup>64</sup> nennt sieben Untergruppen als die wichtigsten,<sup>65</sup> Abū Zahra erläutert fünf genau,<sup>66</sup> Fiğlalı identifiziert acht als Hauptgruppen<sup>67</sup> und Akbulut bezeichnet sieben als deren Hauptvertreter<sup>68</sup>.

<sup>57</sup> Watt, W. M. (1961), in *DI* 36: 217.

<sup>58</sup> 6:57; 12:40,67.

<sup>59</sup> Fiğlalı, E. R. (1975), in *AÜİFD* 20: 247.

<sup>60</sup> Fiğlalı, E. R. (1978), „Hâriciliğın Doğısu ve Firkalara Ayrılışı“, in *AÜİFD* 22: 257-261.

<sup>61</sup> Gest. 1037.

<sup>62</sup> Ignaz Goldziher zu Folge handelt es sich hierbei um einen Irrtum, da nicht Verzweigungen, sondern Tugenden gemeint seien. Dies habe dazu geführt, dass in zahlreichen Werken ebenso viele Sekten aufgeführt wurden, die in der Hölle landen werden. Goldziher, I. (1910), *Vorlesungen I*: 201.

<sup>63</sup> Al-Bağdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms And Sects I*. New York, AMS Press: 74 (übersetzt von Seelye, K. Ch., *Al-Farq Bain al-Firaq*).

<sup>64</sup> Gest. 1153.

<sup>65</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 99.

<sup>66</sup> Abū Zahra, M. (1996), *Mezhepler Tarihi*: 77-82.

### 2.1.5.1. Gemeinsamkeiten der *ḥawāriğ*

Bei den Gemeinsamkeiten gehen die Meinungen ebenfalls auseinander. Nach al-Bağdādī hat sein Lehrer Abū al-Ḥasan<sup>69</sup> recht, wenn er behauptet, dass die *ḥawāriğ* folgende Gemeinsamkeiten hätten: sie verdammen ‘Alī und ‘Uṭmān, diejenigen, die an der Kamelschlacht teilnahmen, die beiden Richter des Schiedsgerichts und sie betrachteten es als Pflicht sich gegen einen ungerechten Herrscher aufzulehnen. Bei dem Punkt, dass alle *ḥawāriğ* prinzipiell der Ansicht seien, wer eine große Sünde begehe, falle vom Glauben ab, widerspricht er aber, da es Untergruppen gab, die einen Menschen nur für die Fehltritte als Apostaten ansahen, wenn er eine Sünde beging, welche im Koran nicht explizit mit einer Strafe versehen war.<sup>70</sup> Šahrastānī definiert die *ḥawāriğ* zunächst aus einer anderen Perspektive, nämlich der politischen. „*Whoever rebelled against the legitimate imām accepted by the people is a Khārijite, whether this rebellion took place at the time of the Companions against the rightfully guides imāms, or against their worthy successors, or against the imāms of any time.*“<sup>71</sup> Hier zeigt sich die politische Brisanz dieser Gruppe, welche für ihr aufbegehrendes Verhalten gegenüber der Obrigkeit berühmt war. Anschließend nennt Šahrastānī folgende Gemeinsamkeiten: die Verurteilung von ‘Uṭmān und ‘Alī, die Meinung, dass wer eine große Sünde begeht ein *kāfir sei*<sup>72</sup> und die Auffassung, dass das Auflehnen gegen einen Herrscher, welcher der *sunna* widerspricht eine Pflicht sei.<sup>73</sup> Auch Abū Zahra legt bei der Aufzählung der Ähnlichkeiten seinen Schwerpunkt auf die politischen Aspekte. Er nennt vier Prinzipien, welche die *ḥawāriğ* vereinten:<sup>74</sup> 1. Der Kalif könne nur durch freie Wahlen, an denen sich alle Muslime beteiligen, gewählt werden. Sollte der Kalif sich jedoch über das Recht hinwegsetzen, sei seine Absetzung bzw. Tötung angebracht. 2. Das Kalifat sei kein Recht der Araber, vor allem nicht der *quraiš*. Jeder Muslim habe gleichermaßen das Recht auf die höchste Staatswürde, solange es sich um einen rechtschaffenen gläubigen Muslim handele.<sup>75</sup> 3. Unter den *ḥawāriğ* befanden sich die *nağādat*, welche es nicht als

---

<sup>67</sup> Fiğlalı, E. R. (1997), „Hāriciler“, in *DİA* 16: 173.

<sup>68</sup> Akbulut, A. (1989), in *AÜİFD* 31: 343.

<sup>69</sup> Gemeint ist al-Aš‘arī gest. 935f.

<sup>70</sup> Al-Bağdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms And Sects I*: 75.

<sup>71</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 98.

<sup>72</sup> Stammt von *kufir* und die wörtliche Bedeutung ist „bedecken, verdecken“ wird aber gebraucht im Sinne von „undankbar sein“ wie in 16:55 mit der Bedeutung „die empfangenen Wohltaten von Gott verdecken“. Wenn ein Mensch *kufir* begeht, so nennt man ihn *kāfir*. Allgemein bedeutet es Apostat wie in 74:10. Björkman, W. (1997), „Kāfir“, in *EI*<sup>2</sup> IV: 407.

<sup>73</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 99.

<sup>74</sup> Abū Zahra, M. (1996), *Mezhepler Tarihi*: 70.

<sup>75</sup> Hierzu sei gesagt, dass sich viele Nichtaraber, so genannte *mawāli*, den *ḥawāriğ* anschlossen. Doch wie Wellhausen so passend sagt: „*die Natur erwies sich kräftiger als das Princip.*“ Wellhausen, J. (1901), *Oppositionsparteien*: 41. Die *mawāli* traten fast nie als Oberhäupter der *ḥawāriğ* in Erscheinung, wohl um einen unbeliebten Führer leichter zu entmachten, da diese Fremden sich nicht auf einen Stamm verlassen konnten, der

notwendig ansahen, einen *imām* zu wählen, solange die Gemeinschaft sich selbst um ihre Angelegenheiten kümmere. Erst wenn es zu Unruhen käme, sei es nötig einen *imām* zu bestimmen. 4. Wer eine Sünde begehe sei ein Ungläubiger. Sie unterschieden nicht zwischen den Sünden und auch ein Übertreten der Gebote aus Versehen oder durch Irrtum wurde nicht toleriert, da man sich gegen die Wahrheit gestellt habe.

In den Jahren 658 bis 661 kam es, nach den Schlachten von ‘Alī gegen die *ḥawāriğ*, nur zu fünf vereinzelt kleineren Aufständen der *ḥawāriğ* bei denen auf Seiten der Aufrührer jeweils zwischen 180 und 200 Mann beteiligt gewesen sind. Nach dem Ableben von ‘Alī 661 bis zum Tode von Mu‘āwiya 680 kam es zu 16 weiteren bzw. geplanten Revolten in und um Basra und Kufa, an denen sich zwischen 30 und 500 Aufständische beteiligten.<sup>76</sup>

Bis auf die *ibādīya* war keine andere Partei in der Lage ein theologisches System zu entwerfen und ungefähr zwanzig Jahre lang, ab der Schlacht von *siffin*, vertraten alle Fraktionen mehr oder weniger die gleichen Ansichten. Erst nach dem Ableben von Yazīd b. Mu‘āwiya im Jahre 683, dem Sohn und Nachfolger von Mu‘āwiya, spalteten sich die *ḥawāriğ* in Zweige, die nach ihren Anführern benannt wurden.<sup>77</sup>

### **2.1.5.2. Azāriqa**

Ihr Oberhaupt war Nāfi‘ b. al-Azraq<sup>78</sup>, der sich, wie andere *ḥawāriğ* auch, durch den Gouverneur von Basra, ‘Ubayd Allāh b. Ziyād<sup>79</sup>, bedroht fühlte und sich in Richtung Mekka und Medina auf den Weg machte, um ‘Abd Allāh b. az-Zubayr<sup>80</sup> bei seinen Aufständen gegen die Umayyaden um 683-4 zu unterstützen. Da ibn az-Zubayr die Ansichten der *ḥawāriğ* nicht teilte, verließen sie ihn wieder und es kam auch zu Kämpfen zwischen den Parteien. Obwohl Nāfi‘ schon 685 ums Leben kam bestand seine Bewegung bis 698 fort und war 691 sogar stark genug um Basra zu bedrohen.<sup>81</sup>

Die *azāriqa* hatten folgende Ansichten: ‘Uṭmān, ‘Alī, Ṭalḥa, Zubayr, ‘Ā’iṣa, ‘Abbās und alle anderen Muslime sind ungläubig und landen im Höllenfeuer. Alle, die nicht mit Nāfi‘ zusammen die *hiğra* in sein Camp unternahmen und zurückblieben, die „Sitzenden“, waren Ungläubige. Das Töten der Kinder und Frauen ihrer Gegner war ihrer Ansicht nach erlaubt. Die Steinigung für den außerehelichen Geschlechtsverkehr wurde nicht vollzogen, da dies nicht im Koran steht. Die Kinder von Polytheisten landen wie ihre Eltern in der Hölle. Da

---

ihnen den Rücken stärkte, und auch das Zusammenleben von Arabern und *mawālī* gestaltete sich unter anderem nicht immer reibungslos.

<sup>76</sup> Watt, W. M. (1961), in *DI* 36: 215f.

<sup>77</sup> Fiğlalı, E. R. (1997), „Hâricîler“, in *DİA* 16: 172.

<sup>78</sup> Gest. 685.

<sup>79</sup> Gest. 686.

<sup>80</sup> Gest. 692.

<sup>81</sup> Watt, W. M. (1961), in *DI* 36: 218.

Nāfi‘ keinen Unterschied machte zwischen großen und kleinen Sünden, konnten auch Propheten ungläubig werden, aber ihnen wurde verziehen. Wer immer eine große Sünde begeht, landet mit den Ungläubigen im Höllenfeuer. Als Beleg für ihre extreme Haltung führten sie die Sünde des Teufels an, da er, indem er die Prostration vor Adam verweigerte, vom Glauben abfiel, obwohl er die Einheit Gottes anerkannte.<sup>82</sup>

Die übrigen Sekten spalteten sich von al-Azraq ab, wobei wahrscheinlich dessen extremes Auftreten und vielleicht auch die Eifersucht auf ihn der Ausgangspunkt der Differenzen gewesen ist. Der Hauptunterschied bestand darin, dass die Anderen nicht immer im offenen Kampf gegen die übrigen Muslime standen, aber wenn sie erst einmal in Aktion traten, erwiesen sie sich als ebenso rücksichtslos wie die *azāriqa*.<sup>83</sup>

### 2.1.5.3. *Nağdat*

Sie waren die Anhänger von Nağda b. Āmir al-Ḥanafi<sup>84</sup> und er vertrat nicht die extremen Ansichten von Nāfi‘ bezüglich derjenigen, die nicht kämpften und das Töten von Frauen und Kindern.<sup>85</sup> Um 686 wurde Nağda das Oberhaupt dieser Splittergruppe und unter seiner Führung zwangen sie Bahrain, den Hadramaut, Jemen und Ṭā’if unter ihre Kontrolle.<sup>86</sup> Diejenigen, die „sitzen blieben“, galten ihnen nicht als Ungläubige, aber als *munāfiqūn*<sup>87</sup> und auch die *taqīyah*<sup>88</sup> galt in Gebieten in denen die *ḥawāriğ* nicht die Oberhoheit hatten als erlaubt. Auch machten sie einen Unterschied zwischen fundamentalen Elementen der Religion und nicht-fundamentalen Elementen. Nicht-fundamentale Elemente konnten verziehen werden<sup>89</sup> und Diebe und Ehebrecher galten nicht als ungläubig, solange sie nicht in ihrem Sündigen beharrten. Während die *azāriqa* den Standpunkt vertraten, dass es reiche, sich lediglich an den Wortlaut des Koran zu halten, realisierten die *nağdat*, dass in vielen Fällen die Offenbarung nicht ausreichte und der Anführer ein verbindliches Urteil sprechen müsse.<sup>90</sup> Wer immer einen *muğtahid*<sup>91</sup> für einen Irrtum in Rechtsangelegenheiten bestraft, bevor das Gesetz in Kraft tritt, sei ein Ungläubiger. Die übrigen Muslime und die *ḍimmīs*<sup>92</sup> hätten ihr Leben und ihren Besitz im Land der Heuchler verwirkt. Gott vergebe denjenigen, die eine

---

<sup>82</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 103.

<sup>83</sup> Wellhausen, J. (1901), *Oppositionsparteien*: 29.

<sup>84</sup> Gest. 691-2.

<sup>85</sup> Al-Bağdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms And Sects I*: 87.

<sup>86</sup> Abū Zahra, M. (1996), *Mezhepler Tarihi*: 79.

<sup>87</sup> Heuchler.

<sup>88</sup> Verstellung, jemand der seinen Glauben in der Not leugnet.

<sup>89</sup> Er vergab sowohl seinem Sohn als auch einigen seiner Soldaten gewisse Fehler, da sie nicht wussten, dass ihre Taten unerlaubt waren.

<sup>90</sup> Watt, W. M. (1961), in *DI* 36: 220f.

<sup>91</sup> Gelehrter.

<sup>92</sup> Schutzbefohlene: Christen, Juden und Zoroastrier.

Strafe begingen, die im Koran vorgeschrieben ist. Wenn er sie bestrafe, dann nicht in der Hölle und sie kämen irgendwann ins Paradies. Von diesen dürfe man sich nicht lossagen. Wer im häufigen Lügen beharrt, sei ein Polytheist, aber ein Ehebrecher oder Dieb sei kein Polytheist, so lange er nicht darauf beharrt.<sup>93</sup> Die *nağādat* standen kurz davor, die ganze arabische Halbinsel zu erobern, als zwei der treuesten Anhänger sich von Nağda lossagten und einer von ihnen, Abū Fudayk<sup>94</sup>, ihn 691-2 tötete. Doch nur ein Jahr danach unterlag auch Abū Fudayk in einer Schlacht, was auch das Ende der *nağādat* in Bahrain und Yamāma darstellte.<sup>95</sup>

#### 2.1.5.4. *Šuffrīya*

Über den Namensgeber ist man geteilter Meinung, denn einerseits wird ein Ziyād b. al-Aṣfar<sup>96</sup> erwähnt, andererseits ist die Sprache von ‘Abd Allāh b. Ṣaffār as-Sa‘dī<sup>97</sup>. Laut Bağdādī teilen sie die gleichen Ansichten mit den *azāriqa*, nur dass sie es nicht erlauben Kinder und Frauen ihrer Feinde zu töten und ein Teil der *šuffrīya* behauptete, wer eine Sünde begehe, müsse auch mit dieser Tat betitelt werden - wie Dieb oder Mörder. Er sei jedoch kein Ungläubiger oder Polytheist. Für die Überschreitungen, die nicht explizit erwähnt werden, wie etwa die Vernachlässigung des Gebetes, scheidet man aus der Religion aus. Andere, die der *šuffrīya* angehören sind der Meinung, dass man einen Sünder erst betiteln kann, wenn er verurteilt ist.<sup>98</sup> Sie waren keine aktiven Revolutionäre mehr, sondern lebten unter Muslimen, die nicht ihre Auffassungen teilten. Sie bezeichneten sich selbst als „die wahren Muslime“ und sie wohnten unter den „Menschen des Krieges“ oder in der „Sphäre der Verstellung“. Auch war es ihren Frauen erlaubt, die übrigen Muslime zu heiraten.<sup>99</sup> Als bekannter Vertreter kann hier Abū Bilāl Mirdās al-Ḥārīğī<sup>100</sup> genannt werden, der in Basra einen Aufstand während der Regentschaft von Yazīd b. Mu‘āwiyah<sup>101</sup> anzettelte und von dessen Gouverneur ‘Ubayd Allāh b. Ziyād<sup>102</sup> 680 nieder gemacht wurde.<sup>103</sup>

#### 2.1.5.5. ‘*Ağārīda*

Sie lebten hauptsächlich in Ḥurāsān und ‘Abd al-Karīm b. ‘Ağarrad war ihr Anführer. Sie waren eine Subsekte der Nağadāt und auch bei ihnen galt jemand der eine Todsünde beging

<sup>93</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 104f.

<sup>94</sup> Gest. 693.

<sup>95</sup> Rubinacci, R. (1993), „Nadjadāt“, in *EF* VII: 859.

<sup>96</sup> Al-Bağdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms And Sects I*: 91.

<sup>97</sup> Watt, W. M. (1961), in *DI* 36: 223.

<sup>98</sup> Al-Bağdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms And Sects I*: 91f.

<sup>99</sup> Watt, W. M. (1961), in *DI* 36: 223f.

<sup>100</sup> Gest. 680.

<sup>101</sup> Gest. 683.

<sup>102</sup> Gest. 685.

<sup>103</sup> Al-Bağdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms And Sects I*: 92f.



als Ungläubiger. Die Kinder der Ungläubigen galten bei ihnen solange als unbescholten, bis sie die Pubertät erreichten, und sich für oder gegen den Islam entschieden. Das Auswandern in das Gebiet der *ḥawāriğ* war keine Pflicht, sondern lediglich empfohlen. Sie erkannten die zwölfte Sure<sup>104</sup> aus dem Koran nicht an, da die frivole Liebesgeschichte nicht von Gott stammen könne.<sup>105</sup>

#### **2.1.5.6. Bayhasīya**

Der Namensgeber war Abū Bayhas al-Hayṣam b. Ğābir, welcher 713 hingerichtet wurde. Seine Bewegung nahm eine mittlere Position ein zwischen den extremen Subsekten und den mildereren.<sup>106</sup> Interessant wird diese Partei für diese Arbeit dadurch, dass bei ihnen zum ersten Mal genauere Definitionen über das Verhältnis von Glaube und Praxis auftauchen. Während Abū Bayhas gesagt haben soll, der Glaube bestünde aus dem Wissen über alles, was erlaubt und verboten sei, genauer genommen das Wissen im Herzen und nicht in Worten und Taten, wird auch überliefert, dass er die Ansicht vertrat, Glaube bestehe aus dem Bekenntnis und dem Wissen, wobei das eine ohne das andere nicht möglich sei. Die Hauptmeinung der *bayhasīya* jedoch bestand darin, Wissen, Bestätigung und Taten zusammen bilden den Glauben.<sup>107</sup> Sie sollen auch die Ansicht der *qadarīya*<sup>108</sup> geteilt haben, dass Gott dem Menschen volle Entscheidungsfreiheit gegeben habe. Hier ist schon eine Abkehr von den früheren *ḥawāriğ* im religiösen Bereich zu erkennen und man beschäftigt sich intensiver mit theologischen Feinheiten, anstatt lediglich dem Wortlaut des Koran zu folgen. Es gab auch noch extreme Ansichten in dieser Bewegung bezüglich der Kinder von Ungläubigen, die ebenfalls als ungläubig galten, und dem Gefolge eines *imām*, welches, falls dieser vom Glauben abfalle, ebenfalls als häretisch anzusehen war.<sup>109</sup>

#### **2.1.5.7. Ibaḍīya**

Als Oberhaupt wird ‘Abd Allāh b. Ibād al-Murrī at-Tamīmī<sup>110</sup> genannt, über den allerdings nicht viel bekannt ist.<sup>111</sup> Der Name *ibaḍīya* als Eigenbezeichnung trat erst recht spät auf, bei einem Berber namens ‘Amrūs b. Faḥḥ<sup>112</sup>. Das verwundert nicht, da sich die *ibaḍīya* selbst

---

<sup>104</sup> Sure Yusuf (Josef).

<sup>105</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 109; Fiğlah, E. R. (1997), „Hâriciler“, in *DİA* 16: 173 und Rubinacci, R. (1986), „Adjārīda“, in *EF* I: 207.

<sup>106</sup> Houtsma, M. Th. (1986), „Abū Bayhas“, in *EF* I: 113.

<sup>107</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 107.

<sup>108</sup> Dieses Thema wird später ausführlicher behandelt.

<sup>109</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 107.

<sup>110</sup> Gest. 708.

<sup>111</sup> Watt, W. M. (1961), in *DI* 36: 223 und van Ess, J. (1992), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra II*. Berlin, de Gruyter: 187.

<sup>112</sup> Gest. 896.

schlicht als Muslime bezeichneten.<sup>113</sup> Aber nicht nur die *ibadīya* waren Muslime, sondern auch die Menschen, die den Islam nicht kannten wurden als Muslime bezeichnet.<sup>114</sup> Die übrigen Muslime galten als *ahl al-qibla*<sup>115</sup> oder *ahl aṣ-ṣalāt*<sup>116</sup>. Die restlichen *ḥawāriğ* galten ihnen als *ḥawāriğ*.<sup>117</sup> Die *ibadīya* schaffte es durch geschickte Propaganda ihre Ideen in Nordafrika zu verbreiten. In al-Qayrawān, Libyen und Tunesien schafften sie es für kurze Zeit eigene Reiche zu etablieren und das von ihnen gegründete System im Oman hat bis in unsere Tage überlebt. Heute findet man sie im Oman, Libyen, Madagaskar, Nordafrika und der Insel Ğarba.<sup>118</sup>

Auch sie haben ein sehr strenges Koranverständnis und in ihren Augen bilden Glaube und Praxis eine Einheit. Die Tat ist ein Teil des Glaubens und wer die gottesdienstlichen Handlungen vernachlässigt oder ein Verbot übertritt, hat keinen Glauben. Wer sich jedoch reuig zeigt, kann wieder als Gläubiger betrachtet werden, muss aber die Strafe für das vergangene Verbrechen über sich ergehen lassen. Sie machten hier aber einen feinen Unterschied und betrachteten diesen Menschen nicht als *kāfir* gegenüber Gott, sondern lediglich als *kāfir* gegenüber den Gaben Gottes.<sup>119</sup> Wer eine Todsünde begeht gilt bei ihnen nicht als *mušrik*<sup>120</sup> sondern als *muwahḥid*<sup>121</sup>. Die übrigen Muslime befinden sich laut der *ibadīya* im Unglauben gegenüber den Gaben, also noch, wenn auch etwas weiter entfernt, im Haus des Islam, was dazu führte, dass es ihnen im Kampf nicht erlaubt war deren Kinder, Frauen und ihren Besitz zu erbeuten, außer den Waffen ihrer Gegner auf dem Schlachtfeld.<sup>122</sup>

### 2.1.6. Zusammenfassung

Prinzipiell kann man davon ausgehen, dass bei allen Gruppierungen der *ḥawāriğ* die Tat in unmittelbarer Verbindung mit dem Glauben stand. Es spielte keine Rolle, ob man sich zum Islam bekannte oder nicht, wer einen Fehler beging galt als *persona non grata*. Doch schon unter Nağda merkte man wohl, dass es nicht sehr hilfreich war, alle Menschen, die eine Straftat begingen, gleich vom Glauben loszusprechen. Es wurde dazu übergegangen, sie entsprechend ihrer Straftaten als Mörder, Diebe etc. zu bezeichnen. Auch muss man

---

<sup>113</sup> Van Ess, J. (1992), *Theologie und Gesellschaft II*: 188f.

<sup>114</sup> Die wörtliche Bedeutung des Wortes „Muslim“ ist „jemand der sich Gott hingibt“. Somit wäre auch ein Christ oder ein Jude, da er sich Gott hingibt, im wörtlichen Sinne ein Muslim.

<sup>115</sup> Leute der Gebetsrichtung.

<sup>116</sup> Leute des Gebetes.

<sup>117</sup> Van Ess, J. (1992), *Theologie und Gesellschaft II*: 226.

<sup>118</sup> Fığlalı, E. R. (2001), *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. Istanbul, Şa-To: 97f. In der Encyclopaedia Britannica wird ihre Zahl im 20. Jahrhundert mit 500.000 wiedergegeben. Autor unbekannt, (2007), „Khārijite“, in *The New Encyclopaedia Britannica VI*. Chicago, Encyclopaedia Britannica: 833.

<sup>119</sup> Fığlalı, E. R. (2001), *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*: 98.

<sup>120</sup> Polytheist.

<sup>121</sup> Einheitsbekenner.

<sup>122</sup> Fığlalı, E. R. (2001), *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*: 100.

differenzieren zwischen den *ḥawāriğ* selbst und den restlichen Muslimen, wobei letztere in der Regel als Ungläubige, Polytheisten oder Heuchler bezeichnet wurden, aber diese Abstufungen lassen sich alle unter dem Begriff *kāfir* subsumieren. Selbst die liberalste Subsekte, die *ibādiya*, sagt über die übrigen Muslime und diejenigen die eine große Sünde begehen, sie befänden sich im *kufr ni‘ma*<sup>123</sup>, was bei den orthodoxen Muslimen sicher auf Ablehnung stößt. Selbst der Gelehrte Ḥasan al-Baṣrī<sup>124</sup> betitelte die Menschen, die eine Todsünde begingen als *munāfiq*.<sup>125</sup> Dabei ist ein *munāfiq* schlimmer als ein *kāfir*, denn der Erstere verbirgt seinen Unglauben, gibt sich aber als Anhänger der Muslime aus, während der Zweite offen zu seiner Einstellung steht. Ist nun Ḥasan al-Baṣrī auch ein Mitglied der *ḥawāriğ*? Was diese Bewegung so attraktiv gemacht hat, besonders bei den Berbern und Persern, war sicherlich die Tatsache, dass die Doktrin ihnen eine Rechtfertigung bot sich gegen den Kalifen aufzulehnen und sich für etwas Besseres zu halten als die übrigen Muslime.<sup>126</sup> Auch die Unterscheidung zwischen Vergehen, die explizit im Koran mit Strafen versehen waren und solchen, die nicht ausdrücklich sanktioniert wurden, war nicht sehr hilfreich, denn das machte einen Lügner zu einem Ungläubigen und einen Ehebrecher, was sicherlich schwerer wiegt als eine Lüge, lediglich zu einem Ehebrecher aber nicht zu einem Ungläubigen. Doch nicht alle, die dieser Strömung angehörten, galten den Muslimen als Feinde. Es gab auch Ḥāriğiten, die unbehelligt mit ihnen zusammen lebten. Ein ḥāriğitischer Traditionierer der im 2. Jh. in Kufa lebte und 40 Jahre neben einer Moschee wohnte, aber nie beim Freitagsgebet gesehen wurde, galt bei der Überlieferung des *ḥadīṭ* als einwandfrei und selbst aṭ-Ṭabarī<sup>127</sup> beruft sich auf ihn bei einem Bericht über die Ereignisse in Kufa nach dem Schiedsgericht von *ṣiffīn*.<sup>128</sup>

Die *ḥawāriğ* werden oft in Verbindung gebracht mit der *mu‘tazila*, der *qadarīya*,<sup>129</sup> den *murğī‘a*<sup>130</sup> und auch mit den Wāḥḥābiten<sup>131</sup>. Was die Ḥāriğiten von den anderen übernommen haben bzw. wodurch sie diese inspiriert haben, kann hier nicht beantwortet werden. Eines aber steht außer Frage: Durch ihre theologischen und politischen Ansichten fühlten sich andere inspiriert oder auch genötigt die *ḥawāriğ* zu widerlegen. Sie haben somit direkt oder

<sup>123</sup> Unglaube bzw. Undankbarkeit gegenüber den Gaben Gottes.

<sup>124</sup> Gest. 728.

<sup>125</sup> Watt, W. M. (1961), in *DI* 36: 225 und van Ess, J. (1992), *Theologie und Gesellschaft II*: 111.

<sup>126</sup> Watt, W. M. (1961), in *DI* 36: 230.

<sup>127</sup> Gest. 923.

<sup>128</sup> van Ess, J. (1991), *Theologie und Gesellschaft I*: 404.

<sup>129</sup> van Ess, J. (1992), *Theologie und Gesellschaft II*: 189.

<sup>130</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 106f. Sie werden die *wāqifiya* genannt und sollen ihren Ursprung bei den *ḥawāriğ* haben: „We suspend judgment about a person who has done what is unlawful in ignorance of whether it was lawful or not“.

<sup>131</sup> Fıḡlālī, E. R. (2001), *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*: 101.

indirekt den Stein ins Rollen gebracht, der zu theologischen Debatten führte. Der Diskussionsstoff reichte für Jahrhunderte.

## 2.2. *Murğī`a*

### 2.2.1. Herkunft und Bedeutung des Wortes *murğī`a*

Bei der Bestimmung der ursprünglichen Wortwurzel gibt es unterschiedliche Meinungen. Es gibt zwei Verben, von denen das Wort *murğī`a* angeblich abgeleitet wird. Diese sind: رجا *raġa`a* und رجو *ruġū*.<sup>1</sup> Das erste Verb رجا bedeutet aufschieben, verschieben, vertagen, auf später verlegen (♣ etw.) und das dazu gehörige Substantiv ارجاء *irġā`* Aufschub, Verschiebung, Vertagung, Verlegung auf später.<sup>2</sup> Das zweite Verb رجو wird bei Wehr noch in der Form رجا *raġā* wiedergegeben<sup>3</sup> und Kutlu erwähnt überdies, dass das Verb رجو mit و am Ende in der Substantivform *irġā`* keine Bedeutungsänderung erfährt.<sup>4</sup> Die Bedeutung von رجو ist hoffen (لن dass); erhoffen (♣ etw.); erwarten (♣ etw.); wünschen (♣ etw.).<sup>5</sup> In der Regel wird jedoch die erste Form des Verbs favorisiert und als ursprüngliche Wurzel in Betracht gezogen.<sup>6</sup>

### 2.2.2. Frühe Werke der *murğī`a*

Joseph Schacht spricht in einem Artikel aus dem Jahre 1953 noch von drei *murğī`itisch-ḥanafītischen* Werken, die alle auf Abū Ḥanīfa<sup>7</sup> zurückzuführen sind und frühe *murğī`itische* Werke repräsentieren.<sup>8</sup> Auch bezeichnet er eines dieser Werke, *Kitāb al-`Ālim wa al-Muta`allim*<sup>9</sup>, als frühe *murğī`itische* Abhandlung.<sup>10</sup> Doch mittlerweile hat sich einiges getan und van Ess hat mit dem *Kitāb al-Irġā`*<sup>11</sup> ein noch früheres Werk über die frühe *murğī`a* ans Tageslicht gefördert.<sup>12</sup> Auch die Polemik gegen die *murğī`a* aus *ibādītischer* Sicht von Sālim Ḍakwān in seinem Werk *Sīrat Sālim*<sup>13</sup> ist eine aufschlussreiche Quelle. Auch

<sup>1</sup> Kutlu, S. (2006), „Mürchie“, in *DĪA* 32: 41.

<sup>2</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch*: 452.

<sup>3</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch*: 457.

<sup>4</sup> Kutlu, S. (2006), „Mürchie“, in *DĪA* 32: 41.

<sup>5</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch*: 457.

<sup>6</sup> Kutlu, S. (2006), „Mürchie“, in *DĪA* 32: 41.

<sup>7</sup> Gest. 767.

<sup>8</sup> Schacht, J. (1953), „New Sources for the History of Muhammadan Theology“, in *Studia Islamica* 1: 24f. Diese Ansicht teilt auch Madelung Wilferd in Madelung, W. (1970), „Early Sunnī Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitāb al-Īmān of Abū `Ubayd al-Qāsim b. Sallām“, in *SI* 32: 233.

<sup>9</sup> Öz, M. (2002), *Īmām-ı Á`zamin Beş Eseri*. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

<sup>10</sup> Schacht, J. (1964), „An Early Murci`ite Treatise: The Kitāb al-`Ālim wal-Muta`allim“, in *Oriens* 17: 97-117.

<sup>11</sup> Übersetzt ins Deutsche von van Ess in van Ess, J. (1993) *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* V. Berlin, Walter de Gruyter: 6-12 und ins Türkische in Kutlu, S. (1997), „İlk Mürçî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ“, in *AÜİFD* 37: 324-328.

<sup>12</sup> Van Ess, J. (1974), „Das Kitāb al-Irġā` Des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya“, in *Arabica* 21: 20-52.

<sup>13</sup> Übersetzt ins Deutsche von van Ess, J. (1993), *Theologie und Gesellschaft* V: 13-17, ins Englische von Cook, M. (1981), *Early Muslim Dogma*. Cambridge, Cambridge University Press: 23-26 und ins Türkische von Kutlu, S. (1996), „Salim b. Zekvan`ın Sīre Adlı Eserindeki Mürchie ile İlgili Kısmın Tercümesi“, in *AÜİFD* 35: 469-475.

Kutlu Sönmez verweist auf zwei frühe Gedichte, von Tābit Quṭna<sup>14</sup> und Muḥārib b. Diṭār<sup>15</sup>, in denen die murǧī'itischen Thesen verteidigt werden.<sup>16</sup>

### 2.2.3. Gründe für die Entstehung der *murǧī'a*, die ersten Samen

Wie schon im Kapitel zuvor müssen wir die Unruhen und Kriege zwischen den Muslimen betrachten. Die Tradition der *ḥawāriǧ* in Bezug auf den Umgang mit 'Uṭmān und 'Alī wurde fortgesetzt, bekam aber eine etwas andere Ausrichtung. Im Gegensatz zu den *ḥawāriǧ* verurteilte die *murǧī'a* diese beiden Kalifen nicht sondern enthielt sich gänzlich eines Urteils und überließ es Gott allein ein Urteil über sie zu sprechen.<sup>17</sup> Es gab während den Unruhen eine Gruppe, die sich für keine der streitenden Parteien entschied und weder bei der Kamelschlacht noch in *ṣiffīn* auf der Seite von 'Alī, Ṭalḥa, az-Zubayr oder Mu'āwiya standen.<sup>18</sup> Es handelte sich um Veteranen und sie wurden als die „Zweifler“ (*ṣukkāk*) bezeichnet. Sie distanzieren sich erstmals als sie nach der Ermordung von 'Uṭmān nach Medina zurückkehrten und die Menschen in verschiedene Lager gespalten vorfanden. In ihren Augen waren sowohl 'Uṭmān als auch 'Alī vertrauenswürdige Personen und das Urteil über die beiden überließen sie Gott allein.<sup>19</sup> Wie die erwähnten Veteranen legten auch andere Prophetengefährten eine ähnliche Äquidistanz zu Tage. Man bezeichnete sie als *mu'tazilūn*<sup>20</sup>, diejenigen, die sich nicht in politische Streitigkeiten einmischen, *hulaysīya*, diejenigen, die sich zurückziehen oder auch *'uṭmānī*, da sie durch 'Uṭmān zu bestimmten Würden und Ämtern kamen. Unter ihnen befanden sich viele berühmte Persönlichkeiten und Prophetengefährten so wie *tābi'ūn*, die es zunächst ablehnten 'Alī den Treueeid zu leisten, es später dennoch taten, aber sich weigerten ihr Schwert gegen die Muslime zu erheben.<sup>21</sup> Der bekannteste Vertreter dieser „Parteilosen“ war Abdullah b. 'Umar<sup>22</sup>, der bei etlichen Diskussionen in frühen murǧī'itischen Werken auftaucht. Seine Überzeugung, den jeweiligen Herrscher zu akzeptieren, damit es nicht zu Aufständen innerhalb der Muslime kommt und

---

<sup>14</sup> Gest. 728.

<sup>15</sup> Gest. 734.

<sup>16</sup> Kutlu, S. (1999), „İlk Mürciî Metinler: İrca Kasidesi (I) ve İrca Kasidesi (II)“, in *AÜİFD* 39: 239-252 sowie van Ess, J. (1993), *Theologie und Gesellschaft V*: 17-19 und 19-21.

<sup>17</sup> Kutlu, S. (2002), „Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları“, in *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1: 175.

<sup>18</sup> Sie führten ihr Verhalten auf eine Prophetentradition zurück, die besagt, dass es eine Zeit der Unruhe geben wird und man sich aus allem heraushalten solle.

<sup>19</sup> Abū Zahra, M. (1996), *Mezhepler Tarihi*: 130.

<sup>20</sup> Nicht zu Verwechseln mit der theologischen Schule. Sie auch van Ess, J. (1974), in *Arabica* 21: 51.

<sup>21</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD* 1: 176.

<sup>22</sup> Gest. 692-3.

um die Gemeinschaft nicht zu spalten, ging so weit, dass er das Gebet hinter Ḥağğāğ<sup>23</sup>, dem Ḥariğiten Nağda sowie ibn az-Zubayr verrichtete, was ihm viel Kritik einbrachte.<sup>24</sup>

### 2.2.3.1. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya und das *Kitāb al-Irğā'*

Nach Madelung beginnt die Bewegung wahrscheinlich als Nachwirkung des zweiten Bürgerkriegs und der schiitischen Revolte in Kufa unter al-Muḥtār<sup>25</sup> zur Begünstigung von Muḥammad b. al-Ḥanafīya<sup>26</sup>.<sup>27</sup> Der Sohn des letzteren, Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya<sup>28</sup>, spielt eine entscheidende Rolle, da er ein Werk mit dem Titel *Kitāb al-Irğā'*<sup>29</sup> verfasste, in dem die murğī'itischen Thesen schriftlich behandelt werden. Dies dürfte den Beginn der *murğī'a* markieren. Hierbei handelt es sich aber nicht um ein Buch, sondern um einen Brief, den der Verfasser von seinem *mawlā*<sup>30</sup> 'Abd al-Wāḥid b. Ayman öffentlich verlesen ließ.<sup>31</sup> Das Jahr der Entstehung dieser Schrift wird unterschiedlich wiedergegeben. In der Regel wird es den 70er Jahre der islamischen Zeitrechnung (frühestens 692, spätestens 699) zugerechnet,<sup>32</sup> wobei Cook es späteren Jahren zuschreibt.<sup>33</sup> Das *Kitāb al-Irğā'* stellt aber nicht den Beginn der *murğī'a* dar, sondern die erste Verschriftlichung ihrer Thesen und Vorstellungen.<sup>34</sup> Darüberhinaus vertritt Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya nicht so sehr eine theologische sondern vielmehr eine politische Doktrin.<sup>35</sup> Nichtsdestotrotz liegt seine historische Bedeutung darin, die Ereignisse der ersten Unruhen innerhalb der Muslime als zu komplex zu bewerten, als dass man sich für eine der beiden Seiten entscheiden hätte können. Sein Werk ist „vorläufig nach dem Koran der älteste theologische Text von einigermaßen gesicherter Authentizität“<sup>36</sup>.

In seinem Brief erwähnt Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya erst einmal eine lange Vorgeschichte, bevor er zum eigentlich Wesentlichen kommt. Er erwähnt die Offenbarung,

---

<sup>23</sup> Gest. 714.

<sup>24</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD* 1: 176f.

<sup>25</sup> Gest. 687.

<sup>26</sup> Gest. 700-1.

<sup>27</sup> Madelung, W. (1982), „The early Murjī'a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Ḥanafīsm“, in *DI* 59: 32.

<sup>28</sup> Gest. 718.

<sup>29</sup> Insgesamt soll es fünf verschiedene Werke mit demselben Titel geben, die von Murğī'iten Verfasst wurden um ihre Glaubensvorstellungen zu erläutern und ihre Gegner zu widerlegen, wobei leider nur dieses eine Werk die Zeit überdauert hat. Kutlu, S. (1997), „İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ“, in *AÜİFD* 37: 317.

<sup>30</sup> Muslime nicht arabischer Abstammung, die in einem Klientenverhältnis zu arabischen Personen oder Stämmen standen.

<sup>31</sup> Van Ess, J. (1974), in *Arabica* 21: 25.

<sup>32</sup> Kutlu, S. (1997), in *AÜİFD* 37: 322.

<sup>33</sup> Cook, M. (1981), *Early Muslim Dogma*: 68-88. Cook hat hier die Datierung lang und ausgiebig diskutiert.

<sup>34</sup> Kutlu, S. (1997), in *AÜİFD* 37: 321.

<sup>35</sup> Van Ess, J. (1974), in *Arabica* 21: 46.

<sup>36</sup> Van Ess, J. (1974), in *Arabica* 21: 51f.

das Auftreten des Propheten, Götzenanbetung, Wirken des Gesandten, sowie die Auswanderung. An der Stelle, wo der Bürgerkrieg erwähnt wird, ergreift er Position für Abū Bakr und ʿUmar. Er sagt „wir sind Feinde ihrer Feinde“<sup>37</sup>, was für ihn, einen ʿAliden, er war der Enkel von ʿAlī, eigentlich ungewöhnlich war und so wurde er auch von seinem Vater Muḥammad b. al-Ḥanafīya für sein Werk kritisiert.<sup>38</sup> Ḥasan begründet seine Einstellung damit, dass sich die Gemeinde wegen Abū Bakr und ʿUmar nicht bekämpft oder an ihrer Sache gezweifelt habe. Bei den beiden darauf folgenden Kalifen sah es jedoch anders aus, aber hier enthält sich der Autor eines Urteils, denn die „Zurückstellung des Urteils (*al-irḡāʾ*) gilt nur für etwas, das den Menschen verborgen ist und bei dem sie nicht dabei gewesen sind“<sup>39</sup>. Als einen koranischen Beleg führt er folgende Stelle an, in der zwar nicht das Wort selbst vorkommt, aber eine ähnliche Situation geschildert wird: „Pharao (w. Er) sagte: ‚Wie steht es denn mit den früheren (w. ersten) Generationen?‘ Mose (w. Er) sagte: ‚Über sie weiß (nur) mein Herr Bescheid. (All das ist) in einer Schrift (festgelegt) (w. Das Wissen davon ist bei meinem Herrn in einer Schrift). Mein Herr irrt nicht und vergißt [!] nichts (w. vergißt [!] nicht).‘“<sup>40</sup>. Zwei Generationen später jedoch antwortet Abū Ḥanīfa<sup>41</sup> auf die Frage seines Schülers nach dem Ursprung des *irḡāʾ* im *Kitāb al-ʿĀlim wa al-Mutaʿallim* mit folgendem Zitat<sup>42</sup>: „Und er lehrte Adam alle Namen (d.h. er lehrte ihn, jedes Ding mit seinem Namen zu bezeichnen). Hierauf legte er sie (d.h. die einzelnen Dinge) den Engeln vor und sagte: ‚Tut mir ihre Namen kund, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt!‘ Sie sagten: ‚Gepriesen seist du! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns (vorher) vermittelt hast. Du bist der, der Bescheid weiß und Weisheit besitzt.‘“<sup>43</sup> Um seinen Standpunkt zu untermauern, dass es abzulehnen sei, sich über etwas ein Urteil zu bilden, von dem man keine Ahnung hat, fügt Abū Ḥanīfa noch folgende Koranstelle hinzu: „Und geh nicht einer Sache nach, von der du kein Wissen hast! Gehör, Gesicht und Verstand (w. Herz), - für all das wird (dereinst) Rechenschaft verlangt.“<sup>44</sup> Anschließend widmet sich Ḥasan der *sabaʿīya*, „welche die Schrift mißachten [!] und die Umayyaden sowie Gott öffentlich verleumden“<sup>45</sup>. Mit der *sabaʿīya* sind schiitische Extremisten gemeint, welche die Prophetenfamilie für ihre eigenen Vorstellungen

<sup>37</sup> Van Ess, J. (1993), *Theologie und Gesellschaft V*: 9.

<sup>38</sup> Kutlu, S. (1997), in *AÜİFD* 37: 322.

<sup>39</sup> Van Ess, J. (1993), *Theologie und Gesellschaft V*: 9.

<sup>40</sup> 20:51-52.

<sup>41</sup> Gest. 767.

<sup>42</sup> Öz, M. (2002), *İmâm-ı Âʿzamın Beş Eseri*. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 49: 23.

<sup>43</sup> 2:31-32.

<sup>44</sup> 17:36.

<sup>45</sup> Van Ess, J. (1993), *Theologie und Gesellschaft V*: 9.



vereinnahmten. Dies betraf auch Ḥasan betraf, da Muḥtār sich auf den Vater von Ḥasan berief und ihn zum *mahdī*<sup>46</sup> erhob.<sup>47</sup>

Im *Sīrat Sālim* kritisiert Sālim die epistemologische Sichtweise der *murǧī'a*: Wenn sie sich über 'Uṭmān und 'Alī kein Urteil erlauben, weil sie nicht dabei waren, weshalb kritisieren sie die *saba'īya*, von denen sie ja auch nur über Dritte wissen und auch über Abū Bakr und 'Umar waren die Muslime nicht einer Meinung, so wie es die *murǧī'a* behauptete.<sup>48</sup> Hinzu kam der Vorwurf, die Herrscher ihrer Zeit zwar als Gläubige betrachtet zu haben, aber dennoch einigen die Gefolgschaft verweigert zu haben. Sie lehnten es ab, das Totengebet über sie zu sprechen.<sup>49</sup> Den jungen Mitgliedern ihrer Gemeinschaft sollen die älteren *murǧī'a* geraten haben, sich von Mu'āwiya loszusagen, was eigentlich ihrem eigenen Prinzip widerspricht, da sie kein Urteil über eine Angelegenheit fällen wollen, der sie nicht selbst beiwohnten.<sup>50</sup> Vom epistemologischen Standpunkt aus betrachtet hat hier Sālim sicher einen Sieg davon getragen, aber man darf hierbei den moralischen Aspekt und die Umstände nicht vergessen.

In die Zeit nach dem Ableben von 'Uṭmān kann man die ersten Keime der *murǧī'a* verorten. Wenn wir der Datierung von Kutlu folgen so entstand das *Sīrat Sālim* im Jahr 72 nach islamischer Zeitrechnung (691) und kurz danach das *Kitāb al-Irǧā'*. Dementsprechend war die Geburtsstunde dieser Bewegung zwischen den Jahren 60-75 (680-694). Die Herabwürdigung von 'Alī und im Gegensatz dazu die Bevorzugung von 'Uṭmān durch Mu'āwiya, die ḥāriǧitische Ideologie, die Auseinandersetzung der Umayyaden mit den Haschimiten sowie das erbarmungslose Vorgehen gegeneinander und die Behandlung der *mawālī* taten ihr übriges und die *murǧī'a* fand Zuspruch bei der Bevölkerung und auch viele Gelehrte teilten ihre Ansichten.<sup>51</sup>

### 2.2.3.2. Ausweitung des *irǧā'*

Der Urgedanke des *irǧā'* war politisch begründet und bestand darin, das Urteil über 'Uṭmān und 'Alī zu vertagen. Die Theorie die dahinter steckte besagte, dass man sich keine Meinung bilden solle über eine Angelegenheit, der man nicht beigewohnt habe. Die Konsequenz, die sich daraus ergab, war, dass kein Muslim, der eine große Sünde begeht, vom Glauben losgesprochen werden konnte. Selbst ungerechte Herrscher galten für sie immer noch als gläubig, mit dem Zusatz, dass es sich hierbei um gläubige Sünder handelt. Den theologischen

<sup>46</sup> „Der Rechtgeleitete“; er wird die Muslime kurz vor dem Armageddon führen.

<sup>47</sup> Van Ess, J. (1974), in *Arabica* 21: 33f.

<sup>48</sup> Cook, M. (1981), *Early Muslim Dogma*: 24.

<sup>49</sup> Cook, M. (1981), *Early Muslim Dogma*: 24f.

<sup>50</sup> Cook, M. (1981), *Early Muslim Dogma*: 24.

<sup>51</sup> Kutlu, S. (2006), „Mürchie“, in *DĪA* 32: 42.

Unterbau hierfür lieferte die *murğī`a* durch die Trennung des Glaubens von den Taten. Hieraus ergab sich des Weiteren, dass ausnahmslos jeder, der sich zum Islam bekannte unabhängig von seinen Taten auch als Muslim angesehen wurde.<sup>52</sup> So angenehm dies auch klingen mag, so sehr wurde es auch kritisiert und Abū `Ubayd al-Qāsim<sup>53</sup> gibt zwei Definitionen für *īmān* an, wobei die zweite der *murğī`a* zuzuschreiben ist. Hierin heißt es, *īmān* sei im Herzen und der Zunge. Die Taten seien lediglich Frömmigkeit und von Vorteil. Der Koran und die *sunna* jedoch, fügt Abū `Ubayd hinzu, würden diese Ansicht nicht bestätigen, ja sogar ablehnen.<sup>54</sup> Um die Theologie der *murğī`a* besser zu verstehen, folgen nun die Unterteilungen dieser Strömung mit ihren jeweiligen theologischen Ansichten.

#### 2.2.4. Die Untergruppen der *murğī`a*

Šahrastānī nennt zunächst die zwei Bedeutungen von *irğā`*, einerseits im Sinne von aufschieben und andererseits im Sinne von Hoffnung geben.<sup>55</sup> Anschließend teilt er die *murğī`a* in vier Kategorien ein, die er wie folgt benennt: die ḥārīğitische *murğī`a*, die qadaritische *murğī`a*, die ġabritische *murğī`a* und die echte (engl. pure) *murğī`a*. In der Folge beschäftigt sich Šahrastānī nur noch mit der echten *murğī`a* und zählt sechs Untergruppen auf.<sup>56</sup> Diese heißen: *yūnusīya*, *ubaidīya*, *ġassānīya*, *taubānīya*, *taumanīya*<sup>57</sup> und *šālīḥīya*.<sup>58</sup>

Nach al-Bağdādī unterscheidet sich die *murğī`a* in drei Bereichen. Die erste Gruppe praktiziere den Aufschub in Bezug auf den Glauben und akzeptiere die Ansicht der qadaritischen *mu` tazila* hinsichtlich des freien Willens. Dies sei auch die Partei, welche in einer Prophetentradition verflucht wurde. Die zweite Fraktion praktiziere ebenfalls den Aufschub bezüglich des Glaubens, die Taten jedoch seien vorherbestimmt. Dies seien die Ansichten von Ğahm b. Šafwān<sup>59</sup> und aus diesem Grund gehörten sie zur *ġahmīya*. Die letzte der drei Gruppen lehne sowohl den Determinismus, als auch die qadaritische Doktrin ab und bestehe aus fünf Subsekten.<sup>60</sup> Bei al-Bağdādī werden sie wie folgt genannt: *yūnusīya*, *ġassānīya*, *tawbānīya*, *tūmānīya* und *marīsīya*.<sup>61</sup>

Kutlu erwähnt, dass der *murğī`a* im Laufe der Zeit ungefähr 70 Zweige zugeschrieben wurden. Die Unterscheidungen und Benennungen beziehen sich auf Regionen (Ḥurāsān,

<sup>52</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 180.

<sup>53</sup> Gest. 838.

<sup>54</sup> Madelung, W. (1970), in *SI* 32: 235.

<sup>55</sup> Siehe auch „Herkunft und Bedeutung des Wortes *murğī`a*“ zu Beginn des Kapitels.

<sup>56</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 119.

<sup>57</sup> Bei al-Bağdādī und Kutlu *tūmānīya* genannt.

<sup>58</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 119-124.

<sup>59</sup> Gest. 746.

<sup>60</sup> Al-Bağdādī, aM. (1978), *Moslem Schisms And Sects II*. Philadelphia, Porcupine Press: 190 (übersetzt von Halkin, A. S., *al-Farq Bain al-Firaq*).

<sup>61</sup> Al-Bağdādī, aM. (1978), *Moslem Schisms And Sects II*: 190.

Kufa, Irak), Führungspersönlichkeiten, Schwerpunkte (Recht, Spekulation), ihr jeweiliger Standpunkt zur *ahl as-sunna*, bezüglich der Prädestination oder nach anderen Unterscheidungsmerkmalen. Als Hauptvertreter nennt er neun, deren Namen alle auf eine Führungspersönlichkeit zurückgehen.<sup>62</sup> Nach Kutlu sind dies: *ğaylānīya*, *ğahmīya*, *yūnusīya*, *ğassānīya*, *tūmānīya*, *taubānīya*, *marīsīya*, *nağğārīya* und *karrāmīya*.<sup>63</sup>

#### 2.2.4.1. *Yūnusīya*

Sie wurden benannt nach Yūnus b. ‘Awn al-Numairī, nach ihm besteht das *īmān* aus dem Wissen über Gott, der Unterwerfung ihm gegenüber, der Liebe zu Gott im Herzen und der Unterlassung von Stolz.<sup>64</sup> Bağdādī fügt noch die mündliche Bestätigung hinzu, dass Gott eins ist und es nichts gibt, was ihm gleicht.<sup>65</sup> Die guten Taten sind kein Teil des *īmān* und deren Unterlassung fügen dem *īmān* keinen Schaden zu. Wenn der Glaube aufrichtig ist, können auch die schlechten Taten vergeben werden, denn der *mu‘min*<sup>66</sup> betritt das Paradies nicht auf Grund der Praxis, sondern durch aufrichtige Hingabe (*ihlās*).<sup>67</sup>

#### 2.2.4.2. *Ğassānīya*

Als Leitfigur wird Ğassān al-Kūfī genannt und in seinen Augen besteht *īmān* daraus, Gott und den Gesandten zu kennen, das Wissen, das Gott und der Prophet mitgeteilt haben, zu kennen, aber nicht im Detail, sondern im Allgemeinen.<sup>68</sup> Bei Bağdādī heißt er Ğassān al-Murğī‘ī und ihm zu Folge wird *īmān* als Bekenntnis und Liebe zu sowie Verehrung von Gott definiert, mit Unterlassung von Stolz gegenüber dem Herrn.<sup>69</sup> Laut allen Dreien soll Ğassān die These vertreten haben, dass *īmān* zwar zunehmen kann, aber nicht abnehmen und auch eine Verbindung zu Abū Ḥanīfa ist bei allen vorhanden. Nur Kutlu sagt ohne Umschweife, dass man den Kufier als auch seine Schule dieser Strömung zurechnen kann, wobei Bağdādī und Šahrastānī dies bestreiten. Bağdādī lehnt es ab, da Abū Ḥanīfa die Ansicht vertrat, dass *īmān* weder zu- noch abnehmen kann<sup>70</sup> und nach Šahrastānī sagt Ğassān die Unwahrheit, wenn er behauptete, dass Abū Ḥanīfa seine Sichtweise teile, fügt aber hinzu, dass man Abū Ḥanīfa als auch seine Anhänger als sunnitische *murğī‘a* bezeichnet habe, verteidigt aber zugleich die Integrität des kufischen Gelehrten. Ein Grund für die Bezeichnung von Abū Ḥanīfa als Murğī‘iten könne auch darin liegen, dass sowohl die *mu‘tazila* als auch die ḥariğitische

<sup>62</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 198f.

<sup>63</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 199-201.

<sup>64</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 120.

<sup>65</sup> Al-Bağdādī, aM. (1978), *Moslem Schisms And Sects II*: 191.

<sup>66</sup> Stammt von *īmān* und bezeichnet einen Menschen, der den Glauben verinnerlicht hat.

<sup>67</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 199f.

<sup>68</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 120 und Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 200.

<sup>69</sup> Al-Bağdādī, aM. (1978), *Moslem Schisms And Sects II*: 191.

<sup>70</sup> Al-Bağdādī, aM.(1978), *Moslem Schisms And Sects II*: 192.

*wa 'idīya* alle als Murğī'iten bezeichneten, die ihren Vorstellungen in der Frage des *qadar*<sup>71</sup> widersprachen.<sup>72</sup>

#### **2.2.4.3. *Tūmānīya/taumanīya***

Nach Abū Mu'ād al-Tūmanī/Taumanī ist *īmān* eine Eigenschaft, welche vor Unglauben schützt. Er vertritt den Ansatz, dass *īmān* aus mehreren Teilen besteht, wobei kein Teil alleine für sich betrachtet *īmān* darstellt und wem auch nur ein einziges Teil fehlt, der kann nicht als Gläubiger betrachtet werden. Wenn jemand ein Verbot übertritt oder ein Gebot vernachlässigt, gilt diese Person als gläubig, so lange sie die Regel nicht völlig negiert.<sup>73</sup> Die einzelnen Teile, die zusammen das *īmān* bilden sind: Wissen, Vertrauen, Liebe, Aufrichtigkeit und die Annahme dessen, was der Prophet verkündet hat.<sup>74</sup>

#### **2.2.4.4. *Taubānīya/ṭawbānīya***

Abū Ṭauban al-Murğī hat eine rationale Betrachtungsweise, da nach ihm all das, was dem Verstand widerspricht kein Teil des *īmān* sein kann, den Rest muss man wissen und bestätigen.<sup>75</sup> Šahrastānī hat mehr zu sagen und erwähnt mehrere Vertreter dieser Richtung, wobei einer, Abū Marwān Ġailān b. Marwān ad-Dimašqī, behauptet haben soll, dass die Macht Gutes und Schlechtes zu tun beim Menschen liege und der Herrscher nicht vom Stamm der *quraiš* sein müsse, obwohl es laut Šahrastānī ein Konsens sei, dass das Imāmat nur in den Händen der *quraiš* liegen dürfe. Ġailān habe drei unterschiedliche Doktrinen kombiniert, nämlich den freien Willen, die *murğī'a* und die *ḥawāriğ*. Darüber hinaus erwähnt Šahrastānī noch Muqātil b. Sulaimān<sup>76</sup> und Bišr b. Ġiyāt al-Muraisī<sup>77</sup>. Muqātil soll den Standpunkt vertreten haben, dass eine Sünde einem Gläubigen nicht schaden kann, solange er an die Einheit Gottes glaubt und auch die Hölle werde er nie betreten. Die Strafe erhalte er am Tag des Jüngsten Gerichts, während er die Brücke überquert und lediglich vom Feuer angesengt werde. Während Bišr die Ansicht vertrat, dass jemand, der eine große Sünde begeht, aus dem Höllenfeuer errettet werde, nachdem er seine Strafe verbüßt habe.<sup>78</sup>

---

<sup>71</sup> Siehe nächstes Kapitel.

<sup>72</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 121.

<sup>73</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 122f; al-Bağdādī, aM. (1978), *Moslem Schisms And Sects II*: 192f und Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 200.

<sup>74</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 122; (knowledge, belief, love, sincerity and acceptance).

<sup>75</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 200 und al-Bağdādī, aM. (1978), *Moslem Schisms And Sects II*: 193.

<sup>76</sup> Gest. 767.

<sup>77</sup> Gest. 833.

<sup>78</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 121f.

#### 2.2.4.5. *Nağğārīya*

Ḥusayn b. Muḥammad an-Nağğār<sup>79</sup> definiert *īmān* folgendermaßen: Wer Gott und seine Gesandten kennt, Bescheid weiß über die Pflichten, über die sich die Muslime einig sind, sich Gott hingibt und dies durch Worte bestätigt. Nur diese Punkte gemeinsam bilden das *īmān* und auch bei Ḥusayn kann er zwar zu- aber nicht abnehmen.<sup>80</sup> Der Koran galt als erschaffen und so sehr dies auch nach der *mu'tazila* klingen mag, waren die *nağğārīya*, was das *īmān* betrifft, Murğī'iten.<sup>81</sup> Bağdādī führt diese Gruppe nicht mehr unter der *murğī'a* auf, sondern widmet ihnen ein eigenes Kapitel, in dem es zu Beginn heißt, sie teilten einige Dogmen mit den Muslimen (engl. with us) und andere mit der *qadarīya*, obwohl diese die *nağğārīya* als häretisch angesehen habe. Er bestätigt auch die Meinung von Ḥusayn, dass das Wort Gottes erschaffen sei.<sup>82</sup>

#### 2.2.4.6. *Karrāmīya*

Die Anhänger von Muḥammad b. Karrām<sup>83</sup> und er selbst, sahen das *īmān* lediglich als mündliche Wiedergabe und Bestätigung an. Dementsprechend kann die Lossagung von Gott auch nur mündlich erfolgen, was zur Konsequenz hat, dass alle *munāfiq* in der Zeit des Propheten Gläubige waren. Im neunten Jahrhundert fingen sie an sich in Ḥurāsān und Transoxanien auszubreiten und sie konnten sich bis ins 13. Jahrhundert als eine Splittergruppe der *murğī'a* behaupten. In der Ġaznawīdenzeit sammelten sich viele Anhänger um diese Bewegung und ihnen sei es auch zu verdanken, dass viele Turkstämme und andere Völker dem Islam beigetreten seien.<sup>84</sup>

Wie man sieht überschneiden sich die Nennungen bei den unterschiedlichen Autoren und gelegentlich werden verschiedene Parteien zur *murğī'a* gezählt, die bei anderen Verfassern abweichenden Richtungen zugerechnet werden. Die *ğahmiya* wird von al-Aš'arī und Bağdādī der *murğī'a* zugeschrieben und nach Šahrastānī eher der *mu'tazila* und nur für al-Aš'arī ist die *karrāmīya* murğī'itisch.<sup>85</sup> Auch findet sich ein Unterschied zwischen der echten *murğī'a* und anderen Typen, worin man zwei wesentliche Besonderheiten erkennen kann: a) wenn die Taten nachrangig waren, reichte es aus, jemanden als Murğī'iten zu bezeichnen. b) die echte

<sup>79</sup> Gest. im letzten Drittel des 9. Jh.

<sup>80</sup> Diese Auffassung teilte er mit der *gassānīya*, was aber innerhalb der allgemeinen Ansicht der *murğī'a* eine Ausnahme bildete. Çakın, K. (1992), „Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması“, in *AÜİFD* 32: 187.

<sup>81</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 200f.

<sup>82</sup> Al-Bağdādī, aM. (1978), *Moslem Schisms And Sects II*: 196.

<sup>83</sup> Gest. 869.

<sup>84</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 201.

<sup>85</sup> Pessagno, J. M. (1975), „The Murji'a, İmān and Abū 'Ubayd“, in *Journal of the American Oriental Society* 95: 383 nach al-Ash'arī (1929-1930), *Maqālāt al-Islāmīyīn*. Istanbul, ed. H. Ritter: 154.

*murġi`a* scheint sich nicht mit der Problematik von freiem Willen und Prädestination zu beschäftigen.<sup>86</sup> Bei der Einteilung der *murġi`a* nach al-Aš`arī stoßen wir auf zwölf Subsekte, die er insbesondere nach ihrer Definition von *īmān* kategorisiert. Dabei nimmt die Thematik des Wissens (*ma`rifā*<sup>87</sup>) bei diesen Gruppen eine unterschiedliche aber zentrale Rolle ein. Dieses Wissen kann alleine Gott oder aber auch seine Offenbarung umfassen und der Unterschied zwischen den Subsekte zeigt sich lediglich in der Hinzufügung oder im Weglassen weiterer Eigenschaften wie Liebe, Angst oder Unterwerfung.<sup>88</sup>

Einige der Personen die von Baġdadī oder Šahraštānī als Murġi`iten bezeichnet wurden, wären sicher auch von den Ḥanbaliten, Aš`ariten und Ḥanafiten als Häretiker bezeichnet worden. Aber diese Männer waren weitgehend unbekannt und spielten daher keine entscheidende Rolle bei der weiteren Entwicklung des islamischen Denkens. Ihre Ansichten weichten nur leicht von der von Abū Ḥanīfa ab. Auch wenn einige Standpunkte des murġi`itischen Denkens abgelehnt wurden, bildete Abū Ḥanīfa ein Bindeglied zu den anderen Denk- und Rechtsschulen, denn im 11. Jahrhundert näherten sich die anderen sunnitischen Schulen den Ḥanafiten an. Es entstand so etwas wie ein Zusammengehörigkeitsgefühl, welches sich auch darin zeigt, dass Baġdadī und Šahraštānī an dem kufischen Gelehrten keine Kritik mehr übten, so wie es al-Aš`arī tat.<sup>89</sup>

### 2.2.5. Die politische Einstellung der *murġi`a*

Die politische Einstellung der *murġi`a* wird oft als „obrigkeitshörig“ wiedergegeben, was schon im *Kitāb al-Irġā`* von Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya durchklingt, wo er sich über die *saba`īya* und deren Verhältnis zu den Umayyaden äußert.<sup>90</sup> Laut dem Kufier Raqaba b. Maṣala<sup>91</sup> folgten die Murġi`iten der Religion der Könige und auch namhafte Orientalisten wie Schacht, Goldziher, Madelung und van Ess würden dies mehr oder weniger in dieser Form wiedergeben, wobei lediglich Wellhausen aus der Reihe tanzt.<sup>92</sup> Die *murġi`a* habe nicht wie die *ḥawāriġ* oder die Schia versucht die Macht an sich zu reißen, was dazu führte, dass die

---

<sup>86</sup> Pessagno, J. M. (1975), in *JAOS* 95: 383.

<sup>87</sup> Dieser Begriff darf aber nicht lediglich als Wissen verstanden werden, da unter anderem in den Augen der *ġahmīya* dieser Begriff ein Synonym für das intellektuelle Wissen ist, wonach das Herz, so wie es die *ġahmīya* verwendet, äquivalent mit dem Intellekt ist. Pessagno, J. M. (1975), in *JAOS* 95: 385.

<sup>88</sup> Wensinck, A. J. (1965), *The Muslim Creed*. New York, Barnes & Noble: 132 nach al-Ash`arī (1929-30), *Maḳālāt al-Islāmīyīn*. Stambul, ed. Ritter.

<sup>89</sup> Watt, M. (1973), *The Formative Period*: 139-142.

<sup>90</sup> Van Ess, J. (1993), *Theologie und Gesellschaft V*: 9.

<sup>91</sup> Gest. ca. 751.

<sup>92</sup> Cook, M. (1981), *Early Muslim Dogma*: 33. Diesen Ansatz vertritt der Autor auch in Cook, M. (1982), *Activism and Quietism in Islam: The Case of the Early Murjia in Islam and Power*. London, ed. Alexander S. und Ali, E. H.: 15-23 in der türkischen Übersetzung von Kutlu, S. (1997), „Islam`da Aktivizm ve Quietizm: İlk Mürcie`nin Durumu“, in *AÜİFD* 37: 305-315.

Umayyaden sie nicht behinderten und ihnen zu verschiedenen Ämtern verhalfen.<sup>93</sup> Der Grund für diese Annahme, die *murğī`a* stehe immer treu zu den Herrschern, liege darin, die *murğī`a* durch die Brille der Schule von Abū Ḥanīfa zu betrachten, wovor schon van Vloten warnte.<sup>94</sup> Denn die Ḥanafiten waren, relativ gesprochen, die Schwächlinge innerhalb der *murğī`a*.<sup>95</sup> Es gibt zwei Belege, die dagegen sprechen, dass es sich bei der *murğī`a* um Quietisten gehandelt habe bzw., dass sie immer treu zu den Umayyaden standen. Bei der Schlacht von Ğamāğim im Jahre 700 kämpften Anhänger der *murğī`a* unter ‘Abd ar-Raḥmān b. al-Aš‘at<sup>96</sup> gegen die Umayyaden und wie wir von Sālim wissen, sollen sich zumindest einige ihrer Anhänger von Mu‘āwiya losgesagt haben.<sup>97</sup>

### 2.2.5.1. Zur Zeit der Umayyaden

Die größte Unterstützung seitens der Umayyaden erhielt die *murğī`a* von ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz<sup>98</sup> ab dessen Ernennung zum Gouverneur von Medina 706. Im Jahre 717 wurde ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz Kalif und eine *murğī`itische* Gesandtschaft aus Kufa kam nach Damaskus um mit ihm die Ideen der *murğī`a* zu diskutieren. Danach soll ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz diese Richtung angenommen haben.<sup>99</sup> Der Regent hörte sich auch die Beschwerden der Delegation bezüglich der Behandlung der neuen Muslime an, die vor allem aus Ḥurāsān und Transoxanien stammten. Daraufhin soll der Herrscher die Pflicht zur Entrichtung der *ğizya*<sup>100</sup> von den *mawālī* aufgehoben haben.<sup>101</sup> Doch diese Erleichterung hielt nicht lange an. Der Gouverneur von Ḥurāsān, Ašras b. ‘Abd Allāh as-Sulamī, setzte es sich zum Ziel die Islamisierung der Bevölkerung voranzutreiben und beauftragte Abū aš-Şaydā’ mit dieser Aufgabe. Dieser war recht erfolgreich und die Übertritte zum Islam nahmen zu, da die Konvertiten die *ğizya* nicht mehr entrichten mussten. Das Problem bestand aber nun darin, dass die Staatseinnahmen daraufhin abnahmen, woraufhin Ašras b. ‘Abd Allāh sein Wort brach und die *ğizya* wieder einführte.<sup>102</sup> Nun stellte sich selbst Abū aš-Şaydā’ gegen seinen ehemaligen Dienstherrn und unterstützte die Aufständischen bei ihrer Revolte. Ein berühmter Kämpfer, Dichter und Vertreter der *murğī`itischen* Doktrin, Tābit Quṭna, gesellte sich ihnen

<sup>93</sup> Kutlu, S. (2006), „Mürchie“, in *DĪA* 32: 42.

<sup>94</sup> Van Vloten, G. (1891), „Irdjā“, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 45: 167.

<sup>95</sup> Cook, M. (1981), *Early Muslim Dogma*: 33.

<sup>96</sup> Gest. 700.

<sup>97</sup> Kutlu, S. (1997), in *AÜİFD* 37: 312.

<sup>98</sup> Gest. 720.

<sup>99</sup> Kutlu, S. (2006), „Mürchie“, in *DĪA* 32: 42.

<sup>100</sup> Steuer die in einem muslimischen Staat von Nicht-Muslimen *ahl al-ğimma* (Christen, Juden, Zoroastrier) verlangt wird.

<sup>101</sup> Kutlu, S. (2006), „Mürchie“, in *DĪA* 32: 42 und Madelung, W. (1982), „The early Murji`a“, in *DI* 59: 33.

<sup>102</sup> Karimov, E. E. (2000), *The advent of Islam: extent and impact in History of civilizations of Central Asia IV*. Paris, ed. Bosworth C. E. und Asimov M. S.: 82.

bei, aber beide, Abū aṣ-Ṣaydā' und Ṭābit Quṭna, wurden gefangen genommen und dem Gouverneur in Marw vorgeführt.<sup>103</sup>

In geschichtlicher Reihenfolge hat die *murǧi'a*, in Gruppen oder durch Einzelpersonen, folgende Aufstände unterstützt: 700 'Abd al-Raḥmān b. al-Aṣ'at, 719 Yazīd b. al-Muhallab<sup>104</sup>, 739 Zayd b. 'Alī<sup>105</sup> und bis zum Jahre 744 der dreizehnjährige Widerstand unter al-Ḥārīt b. Surayǧ<sup>106</sup>.<sup>107</sup> Der Letztere bekam hauptsächlich Unterstützung aus Ğūzǧān, Fāryāb, Ṭaliqān und Balḥ. Ğahm b. Ṣafwān war das religiöse Sprachrohr und der Sekretär von al-Ḥārīt.<sup>108</sup> Der offene Widerstand sowie sein Bündnis mit nichtmuslimischen Feinden kostete al-Ḥārīt b. Surayǧ die Unterstützung der moderaten *murǧi'a*, welche den friedlichen Widerstand von Abū aṣ-Ṣaydā' bevorzugten.<sup>109</sup> Obwohl al-Ḥārīt b. Surayǧ lange gegen den neuen Gouverneur Naṣr b. Sayyār kämpfte, wurde er 745 begnadigt und kehrte nach Marw zurück, initiierte aber nochmals einen Aufstand, der ihn 746 das Leben kostete.<sup>110</sup>

### 2.2.5.2. Zur Zeit der Abbasiden

Zu Beginn unterstützen die Anhänger der *murǧi'a* Abū Muslim<sup>111</sup>, den Anführer der abbasidischen Bewegung in Ḥurāsān, um das Joch der Umayyaden abzuwerfen. Als sie jedoch feststellten, dass dieser sich nicht wesentlich von den Umayyaden unterschied, sondern deren Vorgehensweise teilte, stellten sich die Murǧi'iten gegen ihn.<sup>112</sup> Da aber die Abbasiden es mit den *ḥawāriǧ* und der Schia zu tun bekamen, unterstützen sie später die *murǧi'a* und verhalfen ihnen zu Ämtern und Würden.<sup>113</sup> Während der *miḥna*<sup>114</sup> unterstützten einige Parteigenossen der *murǧi'a* die offizielle Staatspolitik. Das führte dazu, dass man sie in Bagdad, Ḥurāsān und Transoxanien mit der *mu'tazila* gleichsetzte. Im Laufe der Zeit wurden Balḥ, Nīšāpūr, Harāt, Samarqand, Buḥārā und Fargānā zu murǧi'itischen Zentren, von denen aus sie operierten.

---

<sup>103</sup> Madelung, W. (1982), in *DI* 59: 33.

<sup>104</sup> Gest. 720.

<sup>105</sup> Gest. 740.

<sup>106</sup> Gest. 746.

<sup>107</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 182.

<sup>108</sup> Kutlu, S. (1992), „Horasan ve Maverāünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı“, in *AÜİFD* 33: 241, Übersetzung von Madelung, W. (1982), „The early Murji'a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Hanafism“, in *DI* 59.

<sup>109</sup> Madelung, W. (1982), in *DI* 59: 34 und Watt, M. (1973), *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, University Press: 143.

<sup>110</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 184.

<sup>111</sup> Gest. 753-4.

<sup>112</sup> Nach einer Auseinandersetzung 748-9 wurden mindestens zwei moderate murǧi'itische Persönlichkeiten in Marw hingerichtet: Yazīd al-Naḥwī wurde von Abū Muslim 748-9 getötet, da Yazīd ihn aufrief, richtig zu handeln (*bi-amriḥi bi'l-ma'rūf*). Ibrāhīm b. Maymūn al-Ṣā'ig konnte es selbst nach der Einkerkung nicht lassen Abū Muslim zu kritisieren, woraufhin Abū Muslim ihn hinrichtete. Madelung, W. (1982), in *DI* 59: 35.

<sup>113</sup> Kutlu, S. (2006), „Mürcie“, in *DİA* 32: 42.

<sup>114</sup> „Inquisition“ unter dem Abbasidenkalifen Ma'mūn (gest. 833) der die Richter prüfte, ob der Koran erschaffen ist oder nicht.



Sobald jemand aus Balḥ nach Kufa kam, um dort zu studieren, führte kein Weg an der Persönlichkeit vorbei, welche in dieser Epoche als geistiger Führer der *murḡi`a* galt: Abū Ḥanīfa. Diese Zuneigung zum Kufier und zu dessen Schülern verlieh der Stadt Balḥ den Spitznamen *murḡi`abad*, die Festung/Heimat der *murḡi`a*.<sup>115</sup>

### 2.2.6. Abū Ḥanīfa

Mit vollem Namen hieß er Abū Ḥanīfa an-Nu`mān b. Ṭābit und er wurde wahrscheinlich 699 geboren und starb mit ungefähr 70 Jahren im Jahre 767 im Kerker, da er angeblich die Aufforderung *qāḍī*<sup>116</sup> zu werden ablehnte. Die Wahrheit ist wohl eher die, dass er sich durch unbedachte Äußerungen selbst in Gefahr brachte, woraufhin er nach Bagdad gebracht und inhaftiert wurde. Er selbst verfasste keine Werke über das religiöse Gesetz sondern diskutierte seine Ansichten mit seinen Schülern und diktierte sie ihnen. Folgende Werke werden ihm zugeschrieben: *al-`Ālim wa al-Muta`allim*, *Fiqh al-Absaṭ*, *Fiqh al-Akbar*, sein Brief an `Uṭmān al-Battī sowie *Waṣiyya*. Nicht alle Werke sind direkt auf Abū Ḥanīfa zurückzuführen, aber sie repräsentieren die theologischen Vorstellungen der ḥanafitischen Rechtsschule.<sup>117</sup>

Abū Ḥanīfa trennt die Begriffe *īmān* und *`amal* ganz klar voneinander und sein Beleg aus dem Koran, der seine Auffassung unterstützt, ist: „[...] *die glauben und tun, was recht ist*, [...]“<sup>118</sup>. Denn wären die religiösen Pflichten ein Teil des *īmān*, so würde Gott die Menschen nicht als *mu`min* bezeichnen, bis sie diese Taten praktiziert haben, aber er tut das Gegenteil: „*Sag meinen Dienern, die gläubig sind, sie sollen das Gebet verrichten und von dem, was wir ihnen (an Gut) beschert haben, geheim oder offen Spenden geben*, [...]“<sup>119</sup>. Für den Kufier ist die Reihenfolge eindeutig: erst verinnerlichen die Menschen das *īmān* und danach praktizieren sie die gottesdienstlichen Handlungen und nicht umgekehrt, denn niemand praktiziert zuerst und wird erst danach ein aufrechter Gläubiger.<sup>120</sup> Dass Abū Ḥanīfa der *murḡi`a* nahe stand steht außer Frage, denn als er von der Ermordung seines Freundes und Schülers Ibrāhīm b. Maymūn aṣ-Ṣā`ig durch die Hand Abū Muslims erfuhr, soll er bitterlich geweint haben.<sup>121</sup> In seinem Brief an `Uṭmān al-Battī, in dem sich der Gelehrte aus Kufa zur *murḡi`a* äußert, sagt er nicht, dass er dieser Richtung nicht angehöre, sondern kritisiert den Gebrauch des Wortes und seine Anwendung auf unterschiedliche Gruppierungen. Denn was können diejenigen, welche die Wahrheit sprechen dafür, dass man sie so nenne, denn der Name sei ihnen von

<sup>115</sup> Kutlu, S. (2002), in *GÜÇİFD*: 185f.

<sup>116</sup> Richter.

<sup>117</sup> Schacht, J. (1986), „Abū Ḥanīfa al-Nu`mān b. Ṭābit“, in *EF*<sup>2</sup> I: 123 und Schacht, J. (1964), „An Early Murci`ite Treatise: The Kitāb al-`Ālim wal-Muta`allim“, in *Oriens* 17: 97-117.

<sup>118</sup> 103:3 und noch etliche weitere Stellen im Koran.

<sup>119</sup> 14:31.

<sup>120</sup> Öz, M. (2002), *İmām-ı Â`zâmin Beş Eseri*: 13.

<sup>121</sup> Kutlu, S. (1992), in *AÜİFD* 33: 242.

ihren Gegnern gegeben worden.<sup>122</sup> Das Problem der *murğī`a* und von Abū Ḥanīfa bestand darin, dass das *īmān* allgemein als Bestätigung (*tasdīq*) mit dem Herzen, das Eingeständnis (*ikrār*) mit der Zunge und als Tat (*amal*) mit dem Körper angesehen wurde, während Abū Ḥanīfa lediglich die Bestätigung (*tasdīq*) als Glauben ansah. Dies bedeutet aber nicht die Unterlassung der obligatorischen Pflichten oder eine Herabwürdigung der Taten, was aber in den Augen einiger Menschen, die sich der Problematik nicht philosophisch näherten, genau dies darstellte.<sup>123</sup> Dieser Unterschied äußert sich aber schon in den verschiedenen Grundanschauungen der divergierenden Denkschulen. Während für die Ḥanafiten der Glaube „lediglich“ die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft darstellt, fügten die Ḥanbaliten den Aspekt eines moralischen Idealismus hinzu, der es ihnen untersagte die Taten nicht als einen Teil des *īmān* zu betrachten.<sup>124</sup>

### 2.2.7. Zusammenfassung

Der Begriff *murğī`a* wurde von unterschiedlichen Parteien verwendet, um wiederum andere Gruppierungen mit diesem Ausdruck zu titulieren, was es natürlich nicht unbedingt leichter macht, die Gedanken auszufiltern, die typisch sind für die *murğī`a*. Selbst der Gelehrte Aḥmad ibn-Ḥanbal<sup>125</sup> soll sich darüber beschwert haben, dass die *ḥawāriğ* ihn und seine Freunde den Murğī`iten zurechneten.<sup>126</sup> Um noch einmal klarzustellen, was die *murğī`a* ausmacht, folgt hier nun ein Resümee ihrer wichtigsten Grundsätze. An erster Stelle steht die Zurückhaltung beim Urteil über `Uṭmān und `Alī, darauf folgt die Zurückhaltung das Schicksal eines Menschen zu beurteilen, der eine große Sünde begeht, denn nur Gott allein kann ein Urteil über ihn fällen und ihm unter Umständen auch vergeben. Somit ist nicht nur derjenige, der eine Todsünde begeht ein Muslim, sondern alle diejenigen, die sich zum Islam zugehörig fühlen, müssen auch als solche betrachtet werden. Diese Zugehörigkeit wird unter anderem bei Abū Ḥanīfa mit den Begriffen *tasdīq*, *ma`rifā*, *yaqīn*, *iqrār* und *islām*<sup>127</sup> wiedergegeben, wobei hier, wie bei der *murğī`a* in der Regel auch, die religiöse Praxis nicht erwähnt wird. Abū Ḥanīfa gibt zu, dass es sich hierbei zwar um verschiedene Wörter handle, sie aber alle dieselbe Bedeutung hätten, nämlich *īmān*.<sup>128</sup> Hier herrscht ein Konsens innerhalb der *murğī`a*, denn die Trennung von *īmān* und *amal* war für sie eindeutig und die Praxis wurde nicht als ein Teil des Glaubens verstanden. Bei der Frage ob das *īmān* zu- und

<sup>122</sup> Öz, M. (2002), *İmâm-ı Â`zâmın Beş Eseri*: 68.

<sup>123</sup> Türcan, G. (2002), „İrcâ ve Ebû Hanife'nin İrcâ ile İlişkilendirilmesi“, in *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9: 103.

<sup>124</sup> Watt, M. (1973), *The Formative Period*: 141.

<sup>125</sup> Gest. 855.

<sup>126</sup> Watt, M. (1973), *The Formative Period*: 123.

<sup>127</sup> Öz, M. (2002), *İmâm-ı Â`zâmın Beş Eseri*: 13.

<sup>128</sup> Öz, M. (2002), *İmâm-ı Â`zâmın Beş Eseri*: 14.

abnehmen könne war man sich bis auf wenige Ausnahmen darüber einig, dass dies nicht möglich sei und das *īmān* eines Menschen war, für Abū Ḥanīfa, auf derselben Stufe mit dem der Engel.<sup>129</sup>

Die Unterordnung von ‘Alī und dessen Degradierung von der ersten Position auf die vierte in der Rangfolge wurde ebenfalls als *irğā*’ angesehen,<sup>130</sup> was uns auch zum politischen Aspekt bringt. Denn für Herrscher, die es nicht so ernst nahmen mit den religiösen Geboten, bot die *murğī’a* einen Schutzhafen für die Legitimation ihrer Herrschaft. Doch wie schon weiter oben geschildert gab es innerhalb der *murğī’a* hierzu verschiedene Standpunkte. Während die einen auf Grund ihrer eigenen Dogmatik zum Nichtstun verurteilt waren, stellten sich andere gegen das Regime und auf die Seite der Unterdrückten. Ihre Parteiname, vor allem für die Menschen in Ḥurāsān und Transoxanien, welche neu zum Islam konvertierten, und deren Anerkennung als vollwertige Muslime, auch wenn sie die religiösen Vorschriften noch nicht gleich praktizierten, sorgte sicher für einen großen Zulauf und machte diese Regionen zu Hochburgen der *murğī’a*.

---

<sup>129</sup> Öz, M. (2002), *İmâm-ı Â‘zâmın Beş Eseri*: 15.

<sup>130</sup> Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*: 119; nach Watt ergibt diese Konnotation aber erst einen Sinn, nachdem sich die Rangfolge bei den Sunniten etabliert hatte, Watt, M. (1973), *The Formative Period*: 126.

### 2.3. *Qadarīya*

In diesem Kapitel widmen wir uns nicht mehr ausschließlich dem Verhältnis von Glaube und Tat, denn es wäre fahrlässig, eine Ebene nicht zu berücksichtigen, die in der muslimischen Geschichte kontrovers diskutiert wurde. Hierbei geht es um die Frage, ob und wie weit die Taten der Menschen vorherbestimmt sind oder ob und wie weit das Individuum über einen freien Willen verfügt. Hierzu sind zunächst einmal Begriffsdefinitionen notwendig.

#### 2.3.1. Herkunft und Bedeutung des Wortes *qadarīya*

Das ursprüngliche Verb قدر *qadara* bedeutet: beschließen oder bestimmen, aber auch: abschätzen, veranschlagen, vorausberechnen, einschätzen, bewerten, vergleichen; sowie: wertschätzen, hochschätzen.<sup>1</sup> Hieraus ergeben sich für das Nomen قدر *qadr* folgende Bedeutungen: Ausmaß, Quantität, Menge, Maß, Anzahl; Betrag, Summe; Grad; Wert, Ansehen, Rang und göttlicher Beschluss.<sup>2</sup> Entscheidend ist die Form قدر *qadar*, welche wiedergegeben werden kann mit: göttliche Vorherbestimmung, Prädestination und Schicksal<sup>3</sup>, womit wir auch bei der frühen Strömung der *qadarīya* angelangt sind.

*Qadarīya* bedeutet Anhänger des *qadar* zu sein und stammt von *qadarī* (fatalistisch)<sup>4</sup>, bedeutet aber entgegen der allgemeinen Auffassung das Gegenteil, da deren Anhänger die göttliche „Einmischung“ ablehnten.<sup>5</sup> Es gibt unterschiedliche Ansichten was die Namensgebung angeht, da einerseits behauptet wird, sie hätten den Standpunkt vertreten, dass der Mensch die *qudra* (Fähigkeit, Kraft Macht)<sup>6</sup> habe zu handeln, sowie die Meinung, der Name rühre daher, dass sie sich intensiv mit der Thematik, dem *qadar*, beschäftigt hätten.<sup>7</sup>

#### 2.3.2. Ursprünge

Die Thematik war keine ursprünglich islamische, denn schon in der Antike beschäftigten sich Philosophen, Politiker, Richter, Wissenschaftler und religiöse Führer mit der Problematik und es kam zu unterschiedlichen Auslegungen. Das angesprochene Problem ist nicht beschränkt auf ein Volk sondern wurde im Laufe der Geschichte ständig aufgegriffen, da es sich um ein menschliches Problem handelt.<sup>8</sup> Häufig taucht als die erste Person in der islamischen

---

<sup>1</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch*: 1004.

<sup>2</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch*: 1004.

<sup>3</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch*: 1004.

<sup>4</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch*: 1005.

<sup>5</sup> Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 64.

<sup>6</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch*: 1005.

<sup>7</sup> Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 64.

<sup>8</sup> Bağcı, M. (2000), „Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü“, in *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 4: 105.

Geschichte, die sich mit dem *qadar* beschäftigt haben soll, und somit zum Gründervater der *qadarīya* gerechnet wird, der Name Ma‘bad al- Ğuhānī<sup>9</sup> auf.<sup>10</sup>

### 2.3.2.1. Qadar zur Prophetenzeit

Schon in der Frühzeit des Islam, zur Zeit des Propheten, wurde dieses Thema von seinen Gefährten angesprochen, wobei Muḥammad sie darauf hingewiesen haben soll, dies zu unterlassen.<sup>11</sup> Doch da man kein einziges Werk losgelöst von den politischen, sozialen, geschichtlichen, religiösen und kulturellen Einflüssen seiner Epoche betrachten kann, müssen sowohl die Traditionssammlung von Buḥārī<sup>12</sup>, als auch die übrigen kanonischen Werke, immer vor dem Hintergrund der Zugehörigkeit des Autors zu einer jeweiligen Strömung betrachtet werden. Denn nach dem Kommentar von Ibn Haġar<sup>13</sup> hat Buḥārī bestimmte Abschnitte in seiner Sammlung verfasst, um die *qadarīya*, *ġahmīya*, *ḥawārīg*, *murġi‘a* und *rafiḍīya* zu widerlegen, welche immer zur Sprache kamen, wenn es um Neuerungen im Glauben ging.<sup>14</sup> Nach Akbulut wurden bestimmte Aussprüche über unterschiedliche Strömungen auf den Propheten zurückgeführt, um die verhassten Parteien zu denunzieren und sich dabei einer Autorität zu bedienen.<sup>15</sup> Baġcı spricht dies noch direkter an, denn seiner Meinung nach wurden zahlreiche Ḥadīṭe, welche *qadar* zum Thema haben, erfunden.<sup>16</sup> Nach Watt gibt es einen Unterschied zwischen dem Koran und den Überlieferungen bezüglich *qadar*, denn während der Koran die Allmacht Gottes in den Vordergrund stellt, tendieren die Traditionen eher zu einem vorherbestimmten Leben des Menschen.<sup>17</sup> Diese unpersönlichen nicht-koranischen Konzepte führt Watt auf eine vorislamische Gedankenwelt zurück, die den Arabern vor dem Islam innewohnte und die, obwohl der Koran das Gegenteil behauptet, es geschafft haben von den Muslimen fortgeführt zu werden und dabei sogar Eingang in die orthodoxen Lehren gefunden haben.<sup>18</sup>

---

<sup>9</sup> Gest. 703.

<sup>10</sup> Şerafeddin, M. (1930), „Kaderiye Yahut Mutezile“, in *Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3: 1.

<sup>11</sup> Sinanoġlu, A. (2002), „İslâm’ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde “Kader” İnancı“, in *AÜİFD* 43:250.

<sup>12</sup> Gest. 870.

<sup>13</sup> Gest. 1448.

<sup>14</sup> Baġcı, M. (2005), „el-Buḥarî’nin Kader Konusunda Mu‘tezile ile Munakaşaları“, in *AÜİFD* 46: 22f.

<sup>15</sup> Akbulut, A. (1992), „Allah’ın Takdiri-Kulun Tedbiri“, in *AÜİFD* 33: 133.

<sup>16</sup> Baġcı, M. (2000), in *DÜİFY* 4: 104–131 sowie in *AÜİFD* 46: 21-42.

<sup>17</sup> Watt, M. (1948), *Free Will and Predestination in Early Islam*. London, Luzac & Company: 20; Brown, D. (2004), *A new introduction to Islam*. Cornwall, Blackwell Publishing Ltd.: 137 und Wensinck, A.J. (1965), *The Muslim Creed*. London, Cambridge University Press: 51.

<sup>18</sup> Watt, M. (1948), *Free Will and Predestination*: 20 und Winter, T. (2008), *Classical Islamic Theology*. Cambridge, University Press: 38.

### 2.3.2.2. Prophetengefährten

Die Vorstellungen einiger berühmter Prophetengefährten und späterer Kalifen lassen sich wie folgt wiedergeben: ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb ließ einem Dieb, der seine Tat rechtfertigte, in dem er behauptete, Gott hätte es so gewollt, auf Grund des Diebstahls die Hand abhacken und wegen seiner Lüge erhielt er noch dazu 30 Peitschenhiebe.<sup>19</sup> Bei einer anderen Gelegenheit wollte ‘Umar nach Damaskus, als er aber erfuhr, dass dort die Pest grassierte, weigerte er sich die Stadt zu betreten und wollte sich von dem Gebiet entfernen. Einer seiner Generäle, Abū ‘Ubayda<sup>20</sup>, fragte ‘Umar, ob er vor dem *qadar* Gottes fliehe und der Kalif erwiderte, dass er vor dem *qadar* Gottes wieder zum *qadar* Gottes fliehe.<sup>21</sup> Hier zeigt sich, dass es schon recht früh unterschiedliche Ansichten über die Prädestination gab, denn Abū ‘Ubayda war einer der frühesten Anhänger des Islam, gehörte zu den zehn Auserwählten<sup>22</sup>, wanderte nach Abessinien aus, spielte eine entscheidende Rolle bei der Wahl von Abū Bakr zum Kalifen, zeigte großen Mut in etlichen Schlachten und angeblich soll ‘Umar beabsichtigt haben Abū ‘Ubayda zu seinem Nachfolger zu erklären.<sup>23</sup> Doch die Ironie des Schicksals bestand darin, dass Abū ‘Ubayda im Endeffekt an der Pest erkrankte und starb.<sup>24</sup>

Bei ‘Uṭmān b. Affān stoßen wir auf ein etwas paradoxes Bild, denn als man ihn aufforderte von seinem Amt zurückzutreten, weigerte er sich mit der Begründung, dass es sich hierbei um den Willen Gottes handle. Als aber die Aufständischen ihn mit Steinen bewarfen und einer sagte, dass dies ebenfalls vorherbestimmt sei, widersprach ‘Uṭmān, denn wenn Gott gewollt hätte, dass man ihn mit Steinen bewirft, dann würde niemand daneben werfen und alle würden treffen.<sup>25</sup>

Der vierte Kalif ‘Alī b. Abī Ṭālib hatte schon eindeutige Vorstellungen, denn für ihn war der Mensch verantwortlich und musste Rechenschaft ablegen und die Vorherbestimmung betraf lediglich die Angelegenheiten, die außerhalb der Verantwortung des Einzelnen liegen. *Qadar* verstand ‘Alī nicht als Prädestination sondern als das Allwissen Gottes, der alles schon vorher weiß und darin, dass Gott den Menschen das Gute befiehlt und das Schlechte verbietet.<sup>26</sup>

---

<sup>19</sup> Öztürk, Y. (1997), „İslam’da Kader Akidesi ve İman Esasları Arasına Girmesinin Hikmeti“, in *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3:272.

<sup>20</sup> Gest. 639.

<sup>21</sup> Akbulut, A. (1992), in *AÜİFD* 33: 134.

<sup>22</sup> *Al-‘Aşara al-Mubaşşara*, die zehn Personen, denen schon zu ihren Lebzeiten versprochen wurde, dass sie ins Paradies kommen werden.

<sup>23</sup> Gibb, H.A.R. (1986), „Abū ‘Ubayda ‘Amir b. ‘Abd Allāh b. al-Djarrāh“, in *ET* I:158.

<sup>24</sup> Akbulut, A. (1992), in *AÜİFD* 33: 134.

<sup>25</sup> Akbulut, A. (1992), in *AÜİFD* 33: 134.

<sup>26</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 151f.

### 2.3.2.3. Systematische Aufarbeitung

Die systematische Aufarbeitung des Themas setzte später ein und wird unterschiedlich wiedergegeben. Unter anderem werden genannt: Basra und im Mittelpunkt stehen Ḥasan al-Baṣrī und ein Kreis seiner Schüler,<sup>27</sup> Damaskus als Sitz der Umayyaden-Kalifen, aber auch christliche Einflüsse werden nicht ausgeschlossen.<sup>28</sup> Ein gewichtiger Grund ist sicher das Gebaren der umayyadischen Kalifen und hier ganz besonders das von Mu‘āwīya b. Abī Sufyān und dessen Sohn Yazīd b. Mu‘āwīya. Von Beiden wird überliefert, dass sie sich in bestimmten Situationen auf den Willen Gottes beriefen und versuchten ihre Herrschaft zu legitimieren, in dem sie es so hinstellten, als wäre ihre Regentschaft gottgewollt.<sup>29</sup>

Schon während der Schlacht von *ṣiffīn* hielt Mu‘āwīya eine Ansprache und das Koranzitat „[...] *Und wenn Gott gewollt hätte, hätten sie einander nicht bekämpft. Aber Gott tut, was er will.*“<sup>30</sup> diene ihm als Beweis für die Vorherbestimmung. Die Tatsache, dass Mu‘āwīya das Kalifat besaß, war in seinen Augen ebenfalls von Gott gewollt und auch die Belohnung mit dem Paradies stand für Mu‘āwīya bereits fest. Die Herrschaft seines Sohnes Yazīd sei auch vorherbestimmt und keine Angelegenheit, um die sich das Volk zu kümmern habe.<sup>31</sup> Diese Rhetorik wurde auch von Yazīd selbst übernommen und die Unterdrückung des Volkes wurde damit gerechtfertigt, dass alles schon vorherbestimmt sei und eine Abweichung vom Willen Gottes nicht möglich ist.<sup>32</sup> Auch die Nachfolger von Yazīd bedienten sich dieser Vorgehensweise, was auch auf al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf und andere Gouverneure abfärbte, die ebenfalls die Unabänderbarkeit des Schicksals propagierten.<sup>33</sup>

### 2.3.3. Ġabr

Diese Vorstellung, dass alles bereits von Gott vorherbestimmt ist, wurde *ḡabr* genannt. Das Wort hat die Wurzel جبر *ḡabara* und bedeutet: einrenken, einrichten, wiederherstellen; aber auch: zwingen, nötigen, Gewalt ausüben. Das Nomen جبر *ḡabr* kann wiedergegeben werden mit: Einrenkung, Zwang, Nötigung, Macht, Gewalt, Fügung des Schicksals und Determinismus. Die Strömung der جبرية *ḡabrīya* ist somit eine Richtung, welche die Unabänderlichkeit des verhängten Schicksals lehrte.<sup>34</sup> Wann diese Gedanken zum ersten Mal

<sup>27</sup> Winter, T. (2008), *Classical Islamic Theology*: 39.

<sup>28</sup> Şerafeddin, M. (1930), in *DFİFM* 3: 3.

<sup>29</sup> Bağcı, M. (2000), in *DÜİFY* 4: 110f.

<sup>30</sup> 2:253

<sup>31</sup> Bağcı, M. (2000), in *DÜİFY* 4: 111.

<sup>32</sup> Bağcı, M. (2000), in *DÜİFY* 4: 111f.

<sup>33</sup> Bağcı, M. (2000), in *DÜİFY* 4: 112f.

<sup>34</sup> Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch*: 163.

auftraten und wer sie äußerte, kann nicht mit Gewissheit gesagt werden, aber der Beginn der Diskussion um den *ğabr* kann auf die letzte Epoche der Prophetengefährten datiert werden.<sup>35</sup>

### 2.3.4. Frühe Vertreter der *qadarīya* und *ğabrīya*

#### 2.3.4.1. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya

Hier stoßen wir nochmals auf einen alten Bekannten, nämlich Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, der ein Traktat verfasste um die *qadarīya* zu widerlegen.<sup>36</sup> Er versuchte „manchmal ganz naiv“ seine Thesen zu notieren, ohne zu berücksichtigen, dass auch die *qadarīya* nicht alles in die Verfügungsgewalt des Menschen stellte.<sup>37</sup> Wie schon im vorherigen Kapitel erwähnt hatte Ḥasan eine pro-umayyadische Einstellung, die jedoch von seinem Bruder, Abū Hāšim<sup>38</sup>, welcher unter anderem auch als Keimzelle der qadaritischen Strömung angesehen wird, nicht geteilt wurde.<sup>39</sup>

Auch hier taucht wieder das politische Potential auf, welches auf keinen Fall unberücksichtigt bleiben darf, denn Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya bildete wohl eine Ausnahme mit seiner Einstellung gegenüber den Umayyaden. Sowohl sein Vater Muḥammad b. al-Ḥanafīya wie auch der Bruder von Ḥasan waren keine Freunde der Herrscherfamilie. Wobei erwähnt werden muss, dass nicht alle zum offenen Kampf gegen die Herrscher aus Syrien aufriefen. Abū Hāšim zog den stillen Widerstand vor.<sup>40</sup>

#### 2.3.4.2. Ma‘bad al-Ġuhanī

Kommen wir nun zu Ma‘bad al-Ġuhanī, der die Argumentation der umayyadischen Herrscher ablehnte und die schlechten Taten, die sie begingen, konnten in den Augen von al-Ġuhanī niemals einen göttlichen Ursprung haben. Sie mussten den Menschen zugeschrieben werden. Dieses Anliegen trug al-Ġuhanī auch bei Ḥasan al-Basrī vor, denn er gehörte zu dessen Schülern,<sup>41</sup> woraufhin der Gelehrte aus Basra geantwortet haben soll, dass die Feinde Gottes (die Umayyaden) lügen würden.<sup>42</sup> Al-Ġuhanī wurde beeinflusst von Abū Darr al-Ġifārī, welcher ebenfalls schon die Umayyaden kritisierte. Es wird von manchen al-Ġuhanī auch eine Nähe zu christlichen Lehren nachgesagt,<sup>43</sup> andere wiederum widersprechen dem.<sup>44</sup> Einige

---

<sup>35</sup> Abdülhamid, I. (1993), „Cebriyye“, in *DİA* 7: 206.

<sup>36</sup> Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*. Beirut, Franz Steiner Verlag Wiesbaden.

<sup>37</sup> Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 14.

<sup>38</sup> Gest. 717.

<sup>39</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 255f.

<sup>40</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 256.

<sup>41</sup> Bağcı, M. (2005), in *AÜİFD* 46: 27.

<sup>42</sup> Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 64.

<sup>43</sup> Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 64.

<sup>44</sup> Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 65.



Prophetengefährten (unter anderem: ‘Abdullah b. al-‘Abbās, Anas b. Mālik<sup>45</sup>, ‘Abd Allāh b. Abī Awfā und ‘Uqba b. Āmir), die von den Ansichten von al-Ġuhanī hörten, sollen diese nicht geteilt haben. Darüber hinaus wird noch berichtet, dass es nicht erlaubt sei, ihn zu grüßen, im Krankheitsfall zu besuchen, sowie das Totengebet bei dessen Tod zu verrichten.<sup>46</sup> Al-Ġuhanī werden auch gute Verbindungen zum Kalifen ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz nachgesagt und obwohl es zwischen beiden zu Diskussionen über den *qadar* kam, beauftragt der Herrscher al-Ġuhanī damit, die zuvor von den umayyadischen Regenten zu unrecht angeeigneten Güter zu verkaufen.<sup>47</sup> ‘Umar stand zum *ğabr*, wie es in dem Herrscherhaus üblich war, jedoch nutzte er dies nicht zu seinem eigenen Vorteil aus und die Widerlegung die er zur *qadarīya* verfasste, hinderte ihn nicht daran zu Personen, welche man zur *qadarīya* zählt, ein freundschaftliches Verhältnis zu pflegen und sie gelegentlich zu loben.<sup>48</sup>

### 2.3.4.3. Ġaylan ad-Dimašqī

Ein Zeitgenosse von al-Ġuhanī, der ebenfalls dessen Auffassung vom *qadar* vertrat, war Ġaylan ad-Dimašqī und er war ein *mawlā* koptischen Ursprungs. Neben seinen theologischen Ansichten trat Ġaylan auch mit einem politischen Programm auf, denn er lehnte das Vorrecht der *quraiš* auf die Herrschaft ab. Dies hatte jedoch keinen Einfluss auf die qadaritischen Lehren.<sup>49</sup> Beide, sowohl al-Ġuhanī als auch Ġaylan, waren verwickelt in bzw. begrüßten verschiedene Aufstände. Al-Ġuhanī unterstützte ‘Abd al-Raḥmān b. al-Aš‘aṭ und wurde hingerichtet<sup>50</sup>, während Ġaylan der auflehrenden Haltung von al-Ḥārīt b. Surayğ, der wahrscheinlich ein Determinist war,<sup>51</sup> nicht gerade als Gegner gegenüberstand. Als der regierende Kalif Hišām b. ‘Abd al-Malik<sup>52</sup>, mit dem Ġaylan anfangs in einem guten Verhältnis stand, nach Ġaylan rief und nach dessen theologischen Vorstellungen fragte, entsprachen diese nicht dem, was der Regent gerne gehört hätte und er kerkerte Ġaylan ein.<sup>53</sup> Nach einem (apokryphen)<sup>54</sup> Streitgespräch zwischen Auzā‘ī<sup>55</sup> und Ġaylan, Mālik b. Anas<sup>56</sup> hatte keine Zeit, sprach Auzā‘ī das Todesurteil über Ġaylan.<sup>57</sup>

<sup>45</sup> Gest. 709-11.

<sup>46</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 253.

<sup>47</sup> Aydınli, O. (2002), „İlk Mu‘tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı“, in *GÜÇİFD* 2: 130f.

<sup>48</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 260f.

<sup>49</sup> Van Ess, J. (1997), „Kadariyya“, in *EF* IV: 370f.

<sup>50</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 263

<sup>51</sup> Van Ess, J. (1997), „Kadariyya“, in *EF* IV: 370.

<sup>52</sup> Gest. 743.

<sup>53</sup> Bağcı, M. (2000), in *DÜİFY* 4: 116.

<sup>54</sup> Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 23.

<sup>55</sup> Gest. 774.

<sup>56</sup> Gest. 795.

<sup>57</sup> Şerafeddin, M. (1930), in *DFİFM* 3:3.

Wer nun eine Ursache-Wirkung Beziehung aufbauen möchte zwischen dem Auftreten der Umayyaden und dem daraus bei den Menschen resultierendem theologischen Bild, welches den Determinismus ablehnt, als Reaktion auf die ungerechten Herrscher, muss leider enttäuscht werden. Ganz so einfach ist es nicht, denn auch Vertreter der *ğabrīya* kritisierten nicht nur die Machthaber, sondern rebellierten ganz offen gegen sie und unterstützten den aktiven Widerstand.

#### 2.3.4.4. Ğa‘d b. Dirham

Der erste ist Ğa‘d b. Dirham<sup>58</sup>, welcher als erster die Lehre von der Erschaffenheit des Korans vertreten haben soll.<sup>59</sup> Ğa‘d lebte in Syrien und war Gouverneur von *ğazīra* und sein Verhältnis zum umayyadischen Herrscherhaus kann als eng bezeichnet werden, da er der Lehrer des Kalifen Marwān<sup>60</sup> war.<sup>61</sup> Obwohl Ğa‘d die gegenteilige Auffassung von al-Ğuhanī in Bezug auf den freien Willen vertrat, wurde auch er von einigen Prophetengefährten gemieden.<sup>62</sup> Die Theologie von Ğa‘d entsprach nicht dem Konsens, denn die Erschaffenheit des Korans stand in Verbindung mit den Eigenschaften Gottes und das Wort Gottes, als seine Eigenschaft, konnte nicht erschaffen sein. Wenn nun das Wort Gottes erschaffen ist, kann es keine Vorherbestimmung geben, was einerseits dem *ğabr* Gedanken widersprach, aber den Umayyaden auch ihre theologische Grundlage entzog.<sup>63</sup> Warum genau Ğa‘d hingerichtet wurde ist nicht bekannt, ihm wird vorgeworfen den Aufstand von Yazīd b. al-Muhallab<sup>64</sup> unterstützt zu haben. Aber die Art der Hinrichtung lässt eher darauf schließen, dass seine Theologie nicht gut geheißen wurde.<sup>65</sup>

#### 2.3.4.5. Ğahm b. Şafwān

Ein Schüler von Ğa‘d war ein alter Bekannter aus dem vorherigen Kapitel, nämlich Ğahm b. Şafwān. Ğahm stand den Prädestianern sehr nahe, aber nur soweit es um das Handeln des Menschen ging, nicht aber in der Frage des Vorherwissens. Er soll behauptet haben, dass Gott erst nach der Existenz der Dinge auch von ihnen wisse.<sup>66</sup> Bei dem Determinismus ging Ğahm so weit, dass er dem Menschen weder die Macht zum Handeln zuschrieb, ja noch nicht einmal die Wahlmöglichkeit. Für ihn gab es keine Entscheidungsfreiheit und die Taten waren für ihn wie das Fallen eines Steines, Fließen des Wassers oder die Wellen auf dem Ozean,

---

<sup>58</sup> Gest. 742-3.

<sup>59</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 267.

<sup>60</sup> Gest. 750.

<sup>61</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 266f.

<sup>62</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 253.

<sup>63</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 264f.

<sup>64</sup> Gest. 720.

<sup>65</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 263f.

<sup>66</sup> Van Ess. J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 127f.

hervorgerufen durch den Wind. Aus diesem Grund wurde seine Strömung als *ğabrīya al-Ḥālīša* (die reine, pure *ğabrīya*) bezeichnet.<sup>67</sup> Auch bei den Eigenschaften Gottes ging Ğahm einen eigenen Weg, denn dem Allmächtigen konnten nur die Attribute zugeschrieben werden, welche die Menschen unmöglich haben können und zu diesen zählt er: allmächtig, tuend und schaffend. Alle anderen Eigenschaften würden zu einer Verähnlichung führen und darüber ist Gott in den Augen von Ğahm erhaben.<sup>68</sup> Er griff die Ideen von Ğuhanī auf<sup>69</sup>, systematisierte die Lehre von Ğa‘d<sup>70</sup> und teilte beider Schicksal, da er zusammen mit al-Ḥārīt b. Surayğ eine Revolte gegen die Umayyaden führte und 746 hingerichtet wurde.<sup>71</sup>

#### 2.3.4.6. Ḥasan al-Baṣrī

Ein weiterer wichtiger Hauptdarsteller ist Ḥasan al-Baṣrī, der von beiden Seiten in Anspruch genommen wird und der, laut einiger sunnitischen Quellen, als erster den Begriff *ahl as-Sunna* eingeführt haben soll.<sup>72</sup> Al-Baṣrī machte einen Unterschied zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmung<sup>73</sup>, wobei er die Prädestination nicht ablehnte. Wer aber seine Sünde Gott zuschreibe, war für ihn ein Frevler.<sup>74</sup> Viele Schüler von Ḥasan zählen zu den Gründern der *mu‘tazila* und der sunnitische Gelehrte ibn Qutayba<sup>75</sup> rechnet al-Baṣrī ebenfalls der *mu‘tazila* zu, was die Vermutung nahelegt, dass Ḥasan eher der *mu‘tazila* als den Sunniten zuzurechnen ist.<sup>76</sup> Hierfür spricht auch die Tatsache, dass gelegentlich eine Gruppe mit dem Namen *ḥassanīya* in den Texten auftaucht, welche auf Ḥasan zurückgeführt und zur *mu‘tazila* gerechnet wird,<sup>77</sup> wobei al-Baṣrī im Großen und Ganzen eher die Ansichten der Sunniten vertreten haben soll.<sup>78</sup>

Ḥasan soll einen Brief an ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz geschrieben haben, um die *qadarīya* zu widerlegen,<sup>79</sup> aber diese Strömung war in sich ebenso wenig homogen, wie die bereits genannten und es ist eventuell möglich, dass hierbei die *šabībīya* gemeint ist, eine Subsekte

<sup>67</sup> Şerafeddin, M. (1930), in *DFİFM* 3: 13f und Şahrastānī, M. (1969), *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*. Hildesheim, Georg Olms Verlag: 89 (übersetzt von Haarbrücker, T., *al-Milal wa al-Niḥal*).

<sup>68</sup> Şahrastānī, M. (1969), *Religionspartheien*: 89f.

<sup>69</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 262.

<sup>70</sup> Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 265.

<sup>71</sup> Seale, M.S. (1964), *Muslim Theology*. London, Luzac and Company Limited: 43.

<sup>72</sup> Yavuz, Y. Ş. (1997), „Hasan-ı Basrî“, in *DİA* 16: 305; Sinanoğlu, A. (2002), in *AÜİFD* 43: 268, hier wird Ḥasan als Vertreter des „mittleren Weges“ bezeichnet und Şahrastānī, M. (1969), *Religionspartheien*: 84, Şahrastānī nimmt Ḥasan in Schutz.

<sup>73</sup> Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 16 und Yavuz, Y. Ş. (1997), „Hasan-ı Basrî“, in *DİA* 16: 306.

<sup>74</sup> Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 125f.

<sup>75</sup> Gest. 889.

<sup>76</sup> Yavuz, Y. Ş. (1997), „Hasan-ı Basrî“, in *DİA* 16: 305.

<sup>77</sup> Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 28 und Çelebi, I. (2006), „Mu‘tezile“, in *DİA* 31: 391.

<sup>78</sup> Yavuz, Y. Ş. (1997), „Hasan-ı Basrî“, in *DİA* 16: 305.

<sup>79</sup> Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 124 und Yavuz, Y. Ş. (1997), in *DİA* 16: 305.

der *ḥawariğ* mit extremen Vorstellung, welche von ‘Umar II bekämpft wurden<sup>80</sup>. Die gemäßigte *qadarīya*, zu ihnen zählte ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz auch Ḥasan al-Baṣrī, wurden vom Herrscher den Sunniten zugerechnet.<sup>81</sup>

#### 2.3.4.6.1. Der Brief an ‘Abd al-Malik b. Marwān

Was jedoch den Gelehrten aus Basra näher zur *qadarīya* rückt, ist sein früherer Brief an den fünften Kalifen der umayyadischen Linie ‘Abd al-Malik b. Marwān<sup>82</sup>, welcher auch besser belegt ist, als der oben erwähnte.<sup>83</sup> Dieses Schreiben ist eine Antwort auf einen Brief des Regenten an Ḥasan, in dem er ihn auffordert Stellung zu nehmen bezüglich dessen, was dem Herrscher zu Ohren kam und was er bisher von keinem Gelehrten oder Prophetengefährten gehört habe.<sup>84</sup> Al-Baṣrī argumentiert hier nur aus dem Koran, was ein Zeichen für ein frühes Werk und somit für dessen Authentizität ist, in dem er verschiedene Verse erläutert um die ḡabritischen Vorstellungen zu widerlegen. Er beruft sich hierbei ebenfalls auf die Prophetengefährten und interpretiert einige Verse, welche in seinen Augen falsch sind und korrigiert sie, sodass sie in einem anderen Licht erscheinen. Gott ist nicht ungerecht<sup>85</sup> und das Schlechte kann ihm nicht zugeschrieben werden.<sup>86</sup> Wäre es nicht so, dann wäre Gott mit dem *kufr* einverstanden. Gott habe bereits Adam die Fähigkeit gegeben zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Der rechte Weg wurde den Menschen gezeigt, wobei die Dankbaren belohnt und die Undankbaren bestraft werden.<sup>87</sup> Den Grund für die falschen Lehren sieht Ḥasan unter anderem darin, dass die Verse alleine betrachtet würden und man nicht auf die Vorherigen und die Nachfolgenden achte,<sup>88</sup> wo es doch unmöglich sei, dass die Verse sich widersprechen könnten.<sup>89</sup> Gott ist nicht so ungerecht von einem Blinden zu verlangen, dass er sieht, da er ihn ansonsten bestrafen würde.<sup>90</sup> Das glückliche und das elende Dasein<sup>91</sup> verortet al-Baṣrī nicht in diese sondern in die nächste Welt, da derjenige der die Regeln befolgt glücklich und derjenige der sie nicht befolgt elend sein wird am Tag des Jüngsten Gerichts.<sup>92</sup> Die Reue ist für Ḥasan

---

<sup>80</sup> Van Ess, J. (1997), „Kadariyya“, in *EF*<sup>2</sup> IV: 369.

<sup>81</sup> Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 123.

<sup>82</sup> Gest. 705.

<sup>83</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), „Hasan Basrī'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan'a Mektubu“, in *AÜİFD* 3, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi: 75-84 (Übersetzung von Ritter H. (1933), „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Hasan al-Basrī“ in *DI* 21, Berlin und Leipzig: 1-83 Anhang).

<sup>84</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), in *AÜİFD* 3: 75.

<sup>85</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), in *AÜİFD* 3: 75.

<sup>86</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), in *AÜİFD* 3: 76.

<sup>87</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), in *AÜİFD* 3: 77.

<sup>88</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), in *AÜİFD* 3: 78.

<sup>89</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), in *AÜİFD* 3: 77.

<sup>90</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), in *AÜİFD* 3: 79.

<sup>91</sup> 11:106.

<sup>92</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), in *AÜİFD* 3: 79

auch ein Argument, da oft zu ihr aufgerufen wird und in einer deterministischen Welt hätte dies keine Auswirkungen.<sup>93</sup>

Da der erste Brief an ‘Abd al-Malik früher geschrieben wurde, wird auch angenommen, dass al-Baṣrī später seine Meinung geändert hatte und eigentlich sei es nicht seine Schuld, denn sowohl Mālik b. Anas als auch die *ibādīya* behaupten, Ḥasan sei von Wāṣil b. ‘Atā<sup>94</sup> verführt worden bzw. in einer Stunde der Schwäche habe er Wāṣil nachgegeben.<sup>95</sup> Šahrastānī geht noch weiter und unterstellt Wāṣil, er habe den Brief an ‘Abd al-Malik geschrieben,<sup>96</sup> was jedoch etwas unwahrscheinlich erscheint, da das Geburtsjahr von Wāṣil um 700 wiedergegeben wird und der Kalif bereits 705 verstarb,<sup>97</sup> es sei denn Wāṣil war ein kriminell und theologisch hochbegabtes Kind.

### 2.3.5. Die *mu‘tazila*

Häufig tauchen die beiden Begriffe *qadarīya* und *mu‘tazila* als Synonyme auf,<sup>98</sup> wie auch bei Baḡdādī<sup>99</sup> und Šahrastānī<sup>100</sup>, wobei es sich um zwei verschiedene Strömungen gehandelt hat. Die *mu‘tazila* gesellte sich erst später zur *qadarīya*.<sup>101</sup> Da die Vertreter der *qadarīya* aber hauptsächlich der *mu‘tazila* angehörten,<sup>102</sup> ist die Gleichsetzung zwar nicht richtig, aber nachvollziehbar. Die Hauptpunkte der *qadarīya* und deren Beweisführung können auf Grund der mangelnden Quellenlage nicht eindeutig wiedergegeben werden, aber sie spiegeln sich im Gerechtigkeitsprinzip der *mu‘tazila* wider.<sup>103</sup> Die *qadarīya* erschien historisch betrachtet früher als die *mu‘tazila*<sup>104</sup> und es handelt sich hierbei um eine Namensgebung durch die Gegner,<sup>105</sup> was der *mu‘tazila* gar nicht gefiel, denn sie lehnten es ab, so bezeichnet zu werden. Eigentlich müssten die Deterministen so genannt werden, da diese die Vorherbestimmung vertraten und somit den Namen *qadarīya* eher verdient hätten,<sup>106</sup> während sie sich als *ahl al-‘adl wa tawhīd* bezeichneten.<sup>107</sup> Im Großen und Ganzen lässt sich sagen, dass die *mu‘tazila* die Prädestination nicht komplett verwarfen, sie lehnten es viel mehr ab die Taten der

<sup>93</sup> Doğan L. und Kutluay Y. (1954), in *AÜİFD* 3: 82.

<sup>94</sup> Gest. 748.

<sup>95</sup> Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 28.

<sup>96</sup> Šahrastānī, M. (1969), *Religionsparteien*: 48.

<sup>97</sup> Yavuz, Y. Ş. (1997), „Hasan-ı Basrî“, in *DİA* 16: 306.

<sup>98</sup> Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 64.

<sup>99</sup> Baḡdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms and Sects*. New York, AMS Press Inc.:116 (übersetzt von Seelye, K. C., *al-Farq bayn al-Firaq*).

<sup>100</sup> Šahrastānī, M. (1969), *Religionsparteien*: 41f.

<sup>101</sup> Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 64.

<sup>102</sup> Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 65.

<sup>103</sup> Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 65.

<sup>104</sup> Macdonald, D. B. (1927), „Kadarīya“, in *EI*<sup>1</sup> II: 648.

<sup>105</sup> Van Ess, J. (1997), „Kadarīyya“, in *EI*<sup>2</sup> IV: 368.

<sup>106</sup> Šahrastānī, M. (1969), *Religionsparteien*: 42 und Üzümlü, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24: 64.

<sup>107</sup> Şerafeddin, M. (1930), in *DFİFM* 3: 6.

Menschen als vorherbestimmt und als erschaffen zu betrachten. Dies beschneide oder leugne sogar die Freiheit des Menschen. Die Erschaffenheit des Universums und der Lebewesen wurde genau so anerkannt wie die göttliche Bestimmung, welche außerhalb des menschlichen Willens liegt.<sup>108</sup>

### 2.3.5.1. Ursprung der *mu'tazila*

Der Ursprung der *mu'tazila* geht zurück auf die von den *ḥawariğ* und der *murğī'a* unterschiedliche Ansicht bezüglich eines Menschen, der eine große Sünde begeht.<sup>109</sup> Wāsil b. 'Aṭā, und auch dessen Schwager 'Amr b. 'Ubayd<sup>110, 111</sup> gelten als die ersten Vertreter dieser Strömung und einige Quellen rücken sie in die Nähe von Muḥammad b. al-Ḥanafīya und dessen Sohn Abū Hāšim.<sup>112</sup> Die *mu'tazila* lehnte das absolute Wissen Gottes nicht ab und sah auch keinen Widerspruch zwischen dem Wissen Gottes und dem menschlichen Willen. Das Problem lag darin, ob dieses Wissen einen Einfluss auf die Taten der Menschen hat oder nicht, für die *mu'tazila* hatte es keinen Einfluss.<sup>113</sup>

Für Wāsil bestand das *imān* aus verschiedenen Eigenschaften, die, wenn sie alle gleichzeitig auftraten, einen Menschen zum *mu'min* machten. Wer jedoch nicht alle in sich vereint, aber das Glaubensbekenntnis und einige Weitere besitzt, kann auch nicht *kāfir* genannt werden.<sup>114</sup>

Bei der Frage was mit einem Menschen geschehe, der eine schwere Sünde begehe nahm Wāsil eine Zwischenstufe ein zwischen den *ḥawariğ* und der *murğī'a*. Die Person war weder ungläubig, da sie z. B. keinen Polytheismus betrieb, und konnte aber gleichzeitig auch nicht als gläubig angesehen werden, auf Grund der Schwere der Tat. Diese Zwischenstufe nannte man *al-manzila bayn al-manzilatayn* und die Person wurde *fāsiq* genannt. Ein *fāsiq* wiederum würde ohne seine Tat bereut und Buße getan zu haben auf ewig in der Hölle landen.<sup>115</sup> Diese Schule hat sich jedoch nicht durchgesetzt, sehr zum Bedauern derjenigen, welche die rationalistische Prägung als Grundstein eines liberalen Islam verstehen möchten und eine Wiederbelebung des *mu'tazilitischen* Gedankengutes anstreben.<sup>116</sup>

Die fünf Prinzipien, welche die *mu'tazila* vertraten, lauten: *tawḥīd* (Einheit Gottes), *'adl* (Gerechtigkeit Gottes), *al-w'ad wa al-wa'īd* (Versprechen und Drohung), *al-manzila bayn al-*

<sup>108</sup> Sinanoğlu, A. (2006), „İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin "Kader" Anlayışı“, in *Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7: 90.

<sup>109</sup> Çelebi, I. (2006), „Mu'tezile“, in *DİA* 31: 391f.

<sup>110</sup> Gest. 761.

<sup>111</sup> Seale, M.S. (1964), *Muslim Theology*: 44.

<sup>112</sup> Çelebi, I. (2006), „Mu'tezile“, in *DİA* 31: 392.

<sup>113</sup> Bağcı, M. (2005), in *AÜİFD* 46: 30f.

<sup>114</sup> Şerafeddin, M. (1930), in *DFİFM* 3: 10f.

<sup>115</sup> Çelebi, I. (2006), „Mu'tezile“, in *DİA* 31: 396.

<sup>116</sup> Bauer, T. (2011), *Die Kultur der Ambiguität*. Berlin, Verlag der Weltreligionen: 278.

*manzilatayn* („das Haus zwischen den beiden Häusern“, Zwischenstadium zwischen Gläubigen und Ungläubigen) und *al-Amr bi al-Ma'rūf wa an-Nahī 'an al-Munkar* (Das Recht gebieten und das Verwerfliche verbieten).<sup>117</sup> Laut ibn Ḥanbal geht das erste Prinzip jedoch schon auf Ğahm zurück und er bezeichnet die gesamte Bewegung der *mu'tazila* als *ğahmiya*.<sup>118</sup> Auch Wensinck<sup>119</sup> und Watt<sup>120</sup> heben den Wert von Ğahm für die *mu'tazila* nochmals hervor. Das Prinzip der Gerechtigkeit hätten sie entwickelt, da es ungerecht von Gott wäre, wenn er die Taten der Menschen vorherbestimme und anschließend ihre schlechten Taten bestrafen würde. Um diese These zu untermauern bringen sie viele Verse aus dem Koran<sup>121, 122</sup>. Der dritte Grundsatz führt zum vierten, denn ein *fāsiq* muss schließlich bestraft werden und mit dem letzten Prinzip wollten sie ihre Ergebenheit gegenüber Gott und dem Gesandten ausdrücken.<sup>123</sup> Abū al-Ḥudayl al-'Allāf<sup>124</sup> habe die *mu'tazilitischen* Methoden begründet und die Hauptpunkte genauer ausformuliert, sein Lehrer war 'Uṭmān aṭ-Ṭawīl, ein Schüler von Wāṣil.<sup>125</sup>

Unter dem Abbasidenkalifen al-Ma'mūn<sup>126</sup> erlebte die *mu'tazila* ihre Blüte und wurde zur Staatsreligion, was auch zur *miḥna* führte, bei der geprüft wurde, ob die Richter und Gelehrten dem Grundsatz der Erschaffenheit des Koran zustimmten.<sup>127</sup> Diese Prüfung wurde unter al-Mutawakkil<sup>128</sup> abgeschafft, was aber noch nicht die komplette Lossagung der Herrscherfamilien von der *mu'tazila* bedeutete. Eine weitere wichtige Strömung, welche sich mit der *mu'tazila* überlappte, war der rationalistische Flügel der Ḥanafiten,<sup>129</sup> deren Vertreter noch länger die wichtige Position des *qāḍī* bekleideten.<sup>130</sup> Ein wichtiger Vertreter der *mu'tazila* war al-Ğubbā'ī<sup>131</sup>, zu dessen Zeit es zu einem Umbruch im Denken der *mu'tazila* kam. Er erkannte, dass das Schicksal des Menschen nicht zur Genüge mit rationalen Konzepten erklärt werden konnte oder mit anderen Worten: man kann keine rationale Erklärung finden, um die Verschiedenheiten des menschlichen Schicksals zu erklären.<sup>132</sup> Der

<sup>117</sup> Şerafeddin, M. (1930), in *DFİFM* 3: 9-11.

<sup>118</sup> Seale, M.S. (1964), *Muslim Theology*: 45.

<sup>119</sup> Wensinck, A.J. (1965), *The Muslim Creed*: 120.

<sup>120</sup> Watt, M. (1948), *Free Will and Predestination*: 62.

<sup>121</sup> 4:40; 9:70; 30:9; 10:44; 2:281,286.

<sup>122</sup> Bağcı, M. (2005), in *AÜİFD* 46: 27.

<sup>123</sup> Şerafeddin, M. (1930), in *DFİFM* 3: 10f.

<sup>124</sup> Gest. 840-1, 842-7 oder 849-50.

<sup>125</sup> Şahrastānī, M. (1969), *Religionspartheien*: 45.

<sup>126</sup> Gest. 833.

<sup>127</sup> Çelebi, I. (2006), „Mu'tezile“, in *DİA* 31: 392.

<sup>128</sup> Gest. 861.

<sup>129</sup> Melchert, Ch. (1996), „Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, AH 232-295/AD 847-908“, in *Islamic Law and Society* 3: 317.

<sup>130</sup> Melchert, Ch. (1996), in *ILS* 3: 316-342.

<sup>131</sup> Gest. 915-6.

<sup>132</sup> Watt, M. (1948), *Free Will and Predestination*: 137.

Austritt von al-Aš‘arī<sup>133</sup> aus der *mu‘tazila*, er war ein viel versprechender Schüler von al-Ğubbā‘ī und galt als der wahrscheinliche Nachfolger des Lehrers,<sup>134</sup> und seine Position können als logische Entwicklung der gesamten *mu‘tazilitischen* Bewegung angesehen werden.<sup>135</sup>

### 2.3.5.2. Untergruppen der *mu‘tazila*

Während Baġdādī die *mu‘tazila* in 22 Subsekten einteilt, wobei zwei zu den *ġulāt*<sup>136</sup> gehören und die restlichen zur *qadarīya*,<sup>137</sup> nennt Šahrastānī zwölf Untergruppen.<sup>138</sup> Die Gemeinsamkeiten der unterschiedlichen Gruppen sieht Baġdādī in: den Eigenschaften Gottes, die Schau Gottes, die Erschaffenheit von Gottes Wort, Gott habe die „Wege“ der Menschen nicht erschaffen oder die Taten der Tiere, Menschen bestimmen ihre Taten, das Prinzip *al-manzila bayn al-manzilatayn*.<sup>139</sup> Šahrastānī fügt hinzu, dass die *mu‘tazila* die Koranverse, welche eine Vermenschlichung Gottes enthalten, allegorisch zu verstehen seien<sup>140</sup> und „*dass die Erkenntnis des Guten und Schlechten durch die Vernunft notwendig sei*“<sup>141</sup>. Das Verhältnis von Baġdādī kann auf Grund der Quantität, die er ihnen widmet, immerhin fast 100 Seiten in der Übersetzung, als ein besonders Kritisches bezeichnet werden und Baġdādī zeichnet sich als Nazzām<sup>142</sup>-Kritiker aus.<sup>143</sup> Baġdādī kritisiert nicht nur theologische sondern auch philosophische (welche auch in einem theologischen Kontext zu sehen sind), rechtliche und politische Ansichten. Auch war es nicht ungewöhnlich, dass die Vertreter der *mu‘tazila* sich gegenseitig kritisierten<sup>144</sup> und einige von ihnen hielten sich nicht zurück an den Prophetengefährten Kritik zu üben,<sup>145</sup> was auch schon Wāšil tat,<sup>146</sup> aber im Gegensatz zu Baġdādī lobt Šahrastānī die Vorzüge von ‘Amr b. ‘Ubayd und Wāšil.<sup>147</sup>

<sup>133</sup> Gest. 935-6.

<sup>134</sup> Watt, M. (1948), *Free Will and Predestination*: 136.

<sup>135</sup> Watt, M. (1948), *Free Will and Predestination*: 137.

<sup>136</sup> Extremisten, Übertreiber.

<sup>137</sup> Baġdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms and Sects*: 116.

<sup>138</sup> Šahrastānī, M. (1969), *Religionspartheien*: 44-88.

<sup>139</sup> Baġdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms and Sects*: 116f.

<sup>140</sup> Šahrastānī, M. (1969), *Religionspartheien*: 43.

<sup>141</sup> Šahrastānī, M. (1969), *Religionspartheien*: 44.

<sup>142</sup> Gest. 835-45.

<sup>143</sup> Baġdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms and Sects*: 135-157. Im Uṣūl ad-Dīn schlägt Baġdādī versöhnlichere Töne an, da er sich unsicher ist, ob er Nazzām für einen Ungläubigen erklären kann weil der den *iġmā‘* leugnet, da es viele Zweifel gebe, ob der Konsens einen entscheidenden Beweis darstelle, in Schacht, J. (1931), *Der Islam*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr: 80.

<sup>144</sup> Baġdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms and Sects*: 137.

<sup>145</sup> Baġdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms and Sects*: 154f und Šerafeddin, M. (1930), in *DFIFM* 3: 11.

<sup>146</sup> Šahrastānī, M. (1969), *Religionspartheien*: 48.

<sup>147</sup> Šahrastānī, M. (1969), *Religionspartheien*: 48.



### 2.3.5.3. Koranverständnis

Was die allegorische Auslegung angeht, so bezog sie sich nicht nur auf die Stellen, in denen explizit die Rede von den Eigenschaften Gottes ist, sondern auch die Stellen, die indirekt auf die Vorherbestimmung hinwiesen. So soll ‘Amr b. ‘Ubayd die Sure 111 in der von Abū Lahab<sup>148</sup>, dem Onkel des Propheten die Rede ist, den Standpunkt vertreten haben, dass hiermit die Menschen gemeint sind, die sich benehmen wie Abū Lahab. Denn wenn dies schon im *al-Lawḥ al-Mahfūz*<sup>149</sup> feststehe, so treffe Abū Lahab keine Schuld, da sein Schicksal schon vorherbestimmt sei.<sup>150</sup> Der zweite Vers der 113. Sure<sup>151</sup> wird von der *mu‘tazila* so gelesen, dass die Bedeutung entsteht: „Ich suche Zuflucht vor dem Schlechten, das Gott nicht erschaffen hat“, um zu verdeutlichen, dass das Schlechte nicht von Gott stamme.<sup>152</sup>

Das Grundverständnis der *mu‘tazila* im Hinblick auf den Determinismus unterscheidet sich grundsätzlich von dem der Sunniten, da im Verständnis der *mu‘tazila* die Taten der Menschen nicht Gott zugeschrieben werden können. Die Taten Gottes jedoch unterscheiden sich von denen der Menschen, da sie natürlich im Zusammenhang mit Gott stehen. Dies wirkte sich auch auf ihre Koraninterpretation aus, da sie *qadar* und *qaḍā*<sup>153</sup> verstanden im Sinne von „verkünden, mitteilen, benachrichtigen, anzeigen“<sup>154</sup>.<sup>155</sup>

### 2.3.6. Zusammenfassung

Aus der vorliegenden Literatur ist leider nicht eindeutig ersichtlich welches Verhältnis man allgemein der *qadarīya* bzw. der *ḡabrīya* in Bezug auf das Verhältnis von Glaube und Tat zuschreiben kann. Selbst innerhalb der *ḡawariḡ* gab es unterschiedliche Vorstellungen von *qadar*, obwohl man sie in der Regel als Deterministen bezeichnen kann.<sup>156</sup> Für die *ḡawariḡ* war die Praxis ein essentieller Bestandteil des Glaubens, aber hier eine Brücke zu bauen zwischen Vorherbestimmung und dem Verhältnis von *īmān* und *‘amal*, würde wahrscheinlich die theologische Statik erschüttern. Ein Gegenbeispiel sind ḡahm b. Ṣafwān und al-Ḥārīt b. Surayḡ die man als Prädestinatianer bezeichnen kann, vor allem die extreme Haltung von ḡahm. Aber sie gehörten zur *murḡi‘a* oder kämpften zumindest mit ihnen zusammen und allgemein betrachtet galt für die *murḡi‘a* die Tat nicht als Teil des Glaubens. Es kann

---

<sup>148</sup> Gest. 624.

<sup>149</sup> Die „sicher verwahrte Tafel“.

<sup>150</sup> Aydınlı, O. (2002), in *ÇİFD* 2: 136f.

<sup>151</sup> Bei Paret: „vor dem Unheil (das) von dem (ausgehen mag), was er (auf der Welt) geschaffen hat“.

<sup>152</sup> Baḡcı, M. (2000), in *AÜİFD* 46: 36.

<sup>153</sup> Das Wort قضاء *qaḍā* verstand ‘Abd al-ḡabbār (gest. 1025) als „eine Sache beenden, zu Ende bringen, beenden“ und wenn man es als Nachricht versteht, so ist automatisch die Verbindung einer Sache mit dem Abschluss gemeint. Sinanoğlu, A. (2006), in *KSÜİFD* 7: 81.

<sup>154</sup> 8:42; 15:66.

<sup>155</sup> Sinanoğlu, A. (2006), in *KSÜİFD* 7: 79.

<sup>156</sup> Van Ess. J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*: 128f.

natürlich auch sein, dass man in Zeiten des Krieges keinen Wert legte auf derlei Unterschiede, solange man gegen einen gemeinsamen Feind kämpfte, denn es war schließlich al-Ḥārīt b. Surayġ, der sich mit nichtmuslimischen Stämmen verbündete.<sup>157</sup>

Die 19. Häresie, die Baġdādī Nazzam zuschreibt, sagt aus, dass für den Letzteren der Glaube darin bestehe, die Sünden zu vermeiden, was bedeute, dass Worte und Taten nicht zum Glauben gehörten.<sup>158</sup> Für Wāṣil galt derjenige als *mu'min*, der alle Eigenschaften in sich vereinigt<sup>159</sup> und wenn wir nur einen *mu'min* als wahren Gläubigen betrachten, so kann man sagen, wenn eine Eigenschaft fehlt, in diesem Fall die Tat, so kann es sich nicht um einen Gläubigen handeln und die Praxis wäre somit ein Teil des Glaubens. Auch die Tatsache, dass es eine Zwischenstufe gibt zwischen Glauben und Unglauben und die Betonung innerhalb der fünf Prinzipien, dass das Gute geboten werden soll, lassen die große Bedeutung der Handlungen erkennen.

Das Problem liegt darin, dass man die verschiedenen Strömungen voneinander getrennt betrachten möchte, was jedoch in der Realität nur selten vorkam und so gab es unter anderem einen Flügel der murġi'itischen *mu'tazila*, welche das dritte Prinzip *al-w'ad wa al-wa'id* (Versprechen und Drohung) ablehnten. Zu ihnen zählten Abū Šimr, Muways b. 'Imrān<sup>160</sup> (zwei Zeitgenossen von Abū al-Ḥuḍayl) und später Muḥammad b. Šabīb.<sup>161</sup>

Das Argument der Vertreter des freien Willens war einfach aufzubauen. Der Koran erklärt, dass der Mensch für seine Taten entweder belohnt oder bestraft wird und wenn diese Taten nicht die Unsrigen sind, so wäre es ungerecht, uns dafür zu bestrafen. Die Gerechtigkeit Gottes ist gekoppelt an den freien Willen, denn wenn wir nicht frei sind in unseren Entscheidungen, so wäre Gott ungerecht.<sup>162</sup>

---

<sup>157</sup> Madelung, W. (1982), in *Der Islam* 59: 34 und Watt, M. (1973), *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, University Press: 143.

<sup>158</sup> Baġdādī, aM. (1966), *Moslem Schisms and Sects*: 151.

<sup>159</sup> Šerafeddin, M. (1930), in *DFIFM* 3: 10.

<sup>160</sup> Sterbedatum nicht bekannt, er beteiligte sich an politisch-religiösen Bewegungen in Basra im 8. und 9. Jh.

<sup>161</sup> Gimaret, D. (1993), „Mu'tazila“, in *Et* VII: 784.

<sup>162</sup> Brown, D. (2004), *A new introduction to Islam*: 138.

## 2.4. Aš‘arīya

Der Namensgeber der theologischen<sup>1</sup> Schule hieß mit vollem Namen Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Ismā‘īl b. Abī Bišr Ishāq b. Sālim al-Aš‘arī al-Baṣrī<sup>2</sup>. Er wird in Folge nur noch al-Aš‘arī oder Abū al-Ḥasan genannt. Ihm wird nachgesagt, dass sein Vorfahre der aus dem Jemen stammende Prophetengefährte Abū Mūsā al-Aš‘arī<sup>3</sup>, worauf auch der Beiname al-Aš‘arī zurückzuführen ist. Dieser hatte unter anderem den Posten des Gouverneurs von Basra inne und war der Auserwählte von ‘Alī bei der Schlacht von *ṣiffīn*. Interessant ist, dass dieser große Gelehrte aber bei den Historiker aṭ-Ṭabarī<sup>4</sup> und al-Mas‘ūdī<sup>5</sup> keine Erwähnung findet und lediglich Ibn Nadīm<sup>6</sup> erwähnt ihn kurz<sup>7</sup>, ebenso wie auch al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī<sup>8,9</sup>.

### 2.4.1. Leben und „Konversion“ von al-Aš‘arī

In der Regel wird das Geburtsjahr von al-Aš‘arī nach islamischer Zeitrechnung mit 260 wiedergegeben (873-4) und schon in jungen Jahren verlor er seinen Vater, woraufhin seine Mutter nochmals den führenden Kopf der *mu‘tazila* in Basra heiratete: Abū ‘Alī al-Ḡubbā‘ī. Es verwundert nicht, dass der junge al-Aš‘arī schnell zu einem Musterschüler wurde und sich die rationellen Methoden der *mu‘tazila* nicht nur aneignete, sondern auch Werke schrieb um diese Strömung zu verteidigen.<sup>10</sup> Doch mit ungefähr 40 Jahren, also um das Jahr 300, ereignete sich ein Bruch und al-Aš‘arī sagte sich von der *mu‘tazila* los.<sup>11</sup> Über diese „Konversion“ gibt es unterschiedliche Versionen, manchmal sind sie rationell, einige spirituell, während andere emotional sind.<sup>12</sup> Obwohl es unterschiedliche Quellen gibt über das Jahr in dem al-Aš‘arī zur Welt kam (von 260 bis 270), ist es wahrscheinlich, dass der eigentliche Grund für die Festlegung auf das Jahr 260 darin liegt, um einerseits sein 40. Lebensjahr mit seiner Lossagung von der *mu‘tazila* und andererseits den Beginn des vierten Jahrhunderts nach islamischer Zeitrechnung in Einklang zu bringen. Der Prophet erhielt mit 40 seine erste Offenbarung. Die Erwähnung im Koran<sup>13</sup> und die Tatsache, dass dieses Alter in der Gesellschaft als Zeitpunkt der Reife und Verständigkeit angesehen werden, heben den

---

<sup>1</sup> Theologisch wird hier im weiteren Sinne von ‘Aqīda (Glauben, creed) verwendet.

<sup>2</sup> Abdülhamid, I. (1995), „Eṣ‘arī, Ebū‘l-Hasan“, in *DĪA* 11: 444.

<sup>3</sup> Sein Todesdatum wird nach islamischer Zeitrechnung wiedergegeben mit: 40, 42, 50, 52, 53; wobei 42 das wahrscheinlichste Datum ist. Ca. 664.

<sup>4</sup> Gest. 923.

<sup>5</sup> Gest. 956.

<sup>6</sup> Gest. 987-8.

<sup>7</sup> Yazıcıoğlu, M. S. (1981), „Eṣ‘arī‘nin Hayatı“, in *AÜİFD* 25: 457.

<sup>8</sup> Gest. 1071.

<sup>9</sup> Yar, E. (2005), „Eṣ‘arī ve Metodolojisi“, in *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10: 22.

<sup>10</sup> Abdülhamid, I. (1995), „Eṣ‘arī, Ebū‘l-Hasan“, in *DĪA* 11: 444.

<sup>11</sup> Tritton, A. S. (1947), *Muslim Theology*. Bristol, The Royal Asiatic Society by Luzac & Company LTD: 166.

<sup>12</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash‘arī*. Beirut, Imprimerie Catholique: 150-156.

<sup>13</sup> 46:15.

Stellenwert dieses Alters hervor.<sup>14</sup> Das Wissen über die Aš‘arīya verdanken wir hauptsächlich Ibn ‘Asākir<sup>15</sup> und seinem *Tabyīn kaḍīb al-muftarī fīmā nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Aš‘arī* sowie as-Subkī<sup>16</sup> Werk *Ṭabaqāt aš-Šāfi‘īya*.<sup>17</sup> So verwundert es nicht, dass Ibn ‘Asākir in al-Aš‘arī den *muğaddid*<sup>18</sup> des neuen Jahrhunderts sah, den schon der Prophet voraussagte und welcher durch sein Wissen die Muslime in eine neue Epoche führen wird. Laut Ibn ‘Asākir waren die Erneuerer der Reihe nach: ‘Umar b. ‘Abd al-Azīz, aš-Šāfi‘ī<sup>19</sup>, al-Aš‘arī, al-Bāqillānī<sup>20</sup> und al-Ġazālī<sup>21</sup>. Hier fällt auf, dass vorwiegend Gelehrte genannt werden, welche der *šāfi‘īya* bzw. *aš‘arīya* angehören, wie auch Ibn ‘Asākir selbst. Die Tradition, Vertreter der eigenen Strömung als *muğaddid* zu Bezeichnen, hat sich bis in unsere Tage gehalten.<sup>22</sup>

Die Abkehr von der *mu‘tazila* wird unterschiedlich wiedergegeben. Es gibt Erzählungen, wonach al-Aš‘arī im Traum den Propheten gesehen haben soll. Diese Erzählungen tauchen in verschiedene Varianten auf. In einigen Versionen erschien ihm der Gesandte im Monat Ramadan drei Mal, wobei der letzte Traum in der 27. Nacht erfolgte, welche als die Nacht gilt, in der die ersten Verse des Koran offenbart wurden.<sup>23</sup> In einer anderen Überlieferung unterliegt al-Aš‘arī in einem Streitgespräch, das er im Auftrag seines Lehrers al-Ġubbā‘ī führte, und nach diesem Ereignis soll er seine Reue bekundet und seinen „Glauben gewechselt haben“.<sup>24</sup> Aber es gab durchaus auch kritischere Stimmen gegen al-Aš‘arī, denn Aḥwāzī<sup>25</sup> behauptet in seinem *Maṭalib ibn Abī Bišr al-Aš‘arī*<sup>26</sup>, dass Abū al-Ḥasan sich von den Mu‘taziliten losgesagt habe, um ein Erbe anzutreten, dass man ihm auf Grund seiner Zugehörigkeit zu jener Strömung ansonsten verweigert hätte bzw. er strebe nach Ruhm und Ansehen und sei deshalb vom Weg der Mu‘taziliten abgekommen.<sup>27</sup> Ferner unterstellt er al-Aš‘arī, dass er der Pflicht des rituellen Gebetes nicht nachkam bzw. das Gebet ohne Gebetswaschung verrichtet habe, woraufhin Ibn ‘Asākir in seinem *Tabyīn* erwidert, dass Abū al-Ḥasan mit der Gebetswaschung die er im ersten Drittel der Nacht vollzog sogar das

<sup>14</sup> Yar, E. (2005), in *FÜİFD* 10: 24f.

<sup>15</sup> Gest. 1176.

<sup>16</sup> Gest. 1370.

<sup>17</sup> Makdisi, G. (1962), „Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History I“, in *SI* 17: 38.

<sup>18</sup> Erneuerer.

<sup>19</sup> Gest. 820.

<sup>20</sup> Gest. 1013.

<sup>21</sup> Gest. 1111.

<sup>22</sup> Yar, E. (2005), *FÜİFD* 10: 27f.

<sup>23</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash‘arī*: 152f.

<sup>24</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash‘arī*: 155f.

<sup>25</sup> Gest. 971-3.

<sup>26</sup> Aḥwāzī (1970), *Maṭalib ibn Abī Bišr al-Aš‘arī*. Herausgegeben von Michel Allard in *BEO* 23.

<sup>27</sup> Abdülhamid, I. (1995), „Eš‘arī, Ebū’l-Ḥasan“, in *DĪA* 11: 444.

Morgengebet verrichtet habe.<sup>28</sup> MacDonald vertritt die Ansicht, dass der Wandel dadurch zustande kam, dass er sich in Bagdad in einer Gegend nieder ließ, die mehrheitlich von der *ḥanbalīya* geprägt war, was natürlich auf ihn abfärbte und ihn an seinen bisherigen Ansichten zweifeln ließ,<sup>29</sup> während Watt persönliche Eifersucht dafür verantwortlich macht und auch den Zeitpunkt für den Beginn des *kalām*<sup>30</sup> mit diesem Ereignis festsetzt.<sup>31</sup> Als weiterer Grund wird die Geschichte von den drei Brüdern genannt, von denen einer gläubig, der andere ein Sünder und der letzte ein Kind war. Mit der Antwort, die sein Lehrer al-Ğubbā'ī gab, war al-Aš'arī nicht zufrieden und er verließ den Meister.<sup>32</sup> Watt stellt fest, dass dieser Angriff aber nicht gegen al-Ğubbā'ī gerichtet sein kann, sondern gegen die Mutaziliten von Bagdad und darüber hinaus erschien diese Geschichte recht spät und selbst al-Ğazālī soll sie wiedergegeben haben ohne auf deren Verwendung von al-Aš'arī hinzuweisen.<sup>33</sup>

#### 2.4.2. Werke von al-Aš'arī

In seinen Schriften widmete sich Abū al-Ḥasan Themen wie: dem *kalām*, dem dialektischen Streitgespräch, der Exegese, der Methodik der Rechtswissenschaft, der Widerlegung der *mu'tazila* und Schia sowie Kritik an den Zoroastriern, dem Judentum und Christentum, den Naturalisten und anderen philosophischen Richtungen.<sup>34</sup> Die Zahl seiner Werke wird von Baġdādī mit 55 wiedergegeben, aber auch die Zahl von 300 Schriften erscheint gelegentlich.<sup>35</sup> Die meisten sind jedoch nicht bis in unsere Tage erhalten geblieben. Lediglich fünf haben die Jahrhunderte überdauert. Zu ihnen zählen:

1. *Maqālāt al-Islāmīyīn*
2. *Kitāb al-Ibāna 'an Uṣūl ad-Diyāna*
3. *Kitāb al-Luma'*
4. *Al-Ḥaṭ' alā al-Baḥṭ* bzw. *Risālat fī Istiḥsān al-Ḥawḍ fī 'Ilm al-Kalām*<sup>36</sup>
5. *Risālat ilā ahl at-Tağr* bzw. *Uṣūl ahl as-Sunna wa al-Ğamā'a*

<sup>28</sup> Yar, E. (2005), in *FÜİFD* 10: 26.

<sup>29</sup> Yazıcıoğlu, M. S. (1981), in *AÜİFD* 25: 471 nach MacDonald, D.B. (1903), *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory*. London: 190f.

<sup>30</sup> „Scholastische Theologie“.

<sup>31</sup> Watt, M. (1985), *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, University Press: 64; auch Jockel sieht in al-Aš'arī den Begründer des *kalām* siehe Jockel, R. (1954), *Islamische Geisteswelt*. Darmstadt, Holle Verlag: 133.

<sup>32</sup> Yar, E. (2005), in *FÜİFD* 10: 29.

<sup>33</sup> Watt, M. (1981), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: 380f. (übersetzt ins Türkische von Ethem Ruhi Fıġlalı, *The Formative Period of Islamic Thought*).

<sup>34</sup> Abdülhamid, I. (1995), „Eş'arī, Ebū'l-Hasan“, in *DİA* 11: 447.

<sup>35</sup> Yar, E. (2005), in *FÜİFD* 10: 32.

<sup>36</sup> Al-Ash'arī (1925), *Risālat fī Istiḥsān al-Ḥawḍ*. Verlag und Ort sind nicht bekannt siehe: <http://ens.lib.uchicago.edu/?hrciid=|library/marc/uc|2918410> (29.09.11).

Während diese fünf Bücher bei Abdülhamid<sup>37</sup> und Yar<sup>38</sup> auftauchen, Nummer 4 und 5 in umgekehrter Reihenfolge, fügt Yar noch ein sechstes Werk hinzu nämlich: *Masala al-Īmān min Kalām Abī 'l-Ḥasan al-Aš'arī*.<sup>39</sup>

Im *Maqālāt* werden die unterschiedlichen muslimischen Strömungen die al-Aš'arī kannte aufgezählt; *Ibāna* ist eines der Frühwerke nach seinem Austritt aus der *mu'tazila*; *Luma'* beschäftigt sich mit den Eigenschaften Gottes, der Vorherbestimmung und dem Glauben aus traditioneller Sicht; *al-Ḥaṭ' alā al-Baḥṭ* ist eine Antwort auf die Kritiker des *kalām*; *Risālat ilā ahl at-Taḡr* gibt die theologischen Punkte wieder, welche durch einen Konsens vertreten werden;<sup>40</sup> im *Masala al-Īmān* versucht al-Aš'arī zu beweisen, dass *īmān* unerschaffen ist.<sup>41</sup>

### 2.4.3. Aš'arīs Methode

Zunächst einmal sollte festgehalten werden, dass al-Aš'arī in seinen Büchern keine systematische Theologie entwickelt hat. Zu seiner Zeit war es nicht üblich die Probleme im Detail zu erörtern, sondern man bevorzugte die konkrete Antwort auf etwaige Fragen und Unklarheiten. Dies geschah in einer dialektischen Weise, in der versucht wurde, die Ansichten der jeweiligen Gegner zu widerlegen.<sup>42</sup> Er trat auf als ein Gelehrter, der sich zwischen zwei Lagern befand, was sowohl Šahrastānī als auch Subkī erwähnen,<sup>43</sup> wobei dies bei ihnen, beide Vertreter der *aš'arīya*, sicher als die goldene Mitte verstanden wurde. Denn die Abspaltung von der *mu'tazila* stellte keinen radikalen Bruch mit ihr dar, denn Abū al-Ḥasan beharrte auf der Vorgehensweise seiner früheren Glaubensbrüder und versuchte die theologische Doktrin anhand der Vernunft zu beweisen. Dies stellte sicher ein Novum dar, denn die sunnitisch-ḥanbalitische Lehre wurde jetzt mit den Mitteln der *mu'tazila* verteidigt.<sup>44</sup> Der Eindruck wird noch verstärkt durch Subkī, der behauptet, dass das Glaubenscredo von Abū al-Ḥasan dem von Aḥmad b. Ḥanbal glich.<sup>45</sup> Dies zeigt sich, auch in seiner Beweisführung, da al-Aš'arī zur Beweisführung sowohl die Religion als auch den Verstand akzeptiert. Als von ihm akzeptierte religiöse Beweismittel sind zu nennen: Koran, *sunna*, Konsens, Analogieschluss, Aussagen der Prophetengefährten sowie die Überlieferungen der Generation nach dem Propheten und der Traditionalisten; eine Reihenfolge wie auch bei Aḥmad b. Ḥanbal. Seine Werke

<sup>37</sup> Abdülhamid, I. (1995), „Eš'arī, Ebū'l-Ḥasan“, in *DĪA* 11: 447.

<sup>38</sup> Yar, E. (2005), in *FÜİFD* 10: 32-38.

<sup>39</sup> Yar, E. (2005), in *FÜİFD* 10: 38.

<sup>40</sup> Abdülhamid, I. (1995), „Eš'arī, Ebū'l-Ḥasan“, in *DĪA* 11: 447.

<sup>41</sup> Yar, E. (2005), in *FÜİFD* 10: 38.

<sup>42</sup> Yar, E. (2006), „Ešarī'nın Teolojik Görüşleri“, in *FÜİFD* 11: 1.

<sup>43</sup> Makdīsī, G. (1962), in *SI* 17: 43; dies sieht auch Klopfer so in Klopfer, H. (1958), *Das Dogma des Imām al-Ḥaramain al-Djuwainī*. Wiesbaden, Harrassowitz: 11f.

<sup>44</sup> Watt, M. (1985), *Islamic Philosophy and Theology*: 64 und Yar, E. (2005), in *FÜİFD* 10: 20.

<sup>45</sup> Tritton, A. S. (1947), *Muslim Theology*: 167.

entsprechen seinen Motiven. Während im *Ibāna* die Überlieferungen an erster Stelle stehen, ist es im *Luma* 'der Verstand'.<sup>46</sup> In der Regel legt al-Aš'arī den Text literarisch aus. Um von der literarischen Ebene auf die metaphorische zu wechseln, verlangt er eine Begründung.<sup>47</sup> Doch bei den Eigenschaften Gottes ist dies nicht der Fall, denn sie werden weder wörtlich verstanden, noch im übertragenen Sinn, sondern ohne zu hinterfragen: *bi lā kayf*.<sup>48</sup> In der Tat zeichnete sich das Verhältnis von al-Aš'arī gegenüber Ḥanbal durch eine große Bewunderung seitens des ehemaligen Mutaziliten aus.<sup>49</sup> Mit seinem frühen Werk *al-Ibāna* versuchte Abū al-Ḥasan den berühmten ḥanbalitischen Gelehrten in Bagdad Barbahārī<sup>50</sup> zu beeindrucken und seine neuen Ansichten zu präsentieren, doch entgegen seiner Erwartung wurde er nicht als großer Retter gefeiert und die *ḥanbaliya* schenkte ihm keine große Beachtung.<sup>51</sup> Doch das Verhältnis zwischen *aš'arīya* und *ḥanbaliya* blieb gespannt, da Letztere den *kalām* nicht als legitimes Mittel anerkannten, was schließlich gegen Ende des 10. Jh. zu Straßenschlachten in Bagdad führte.<sup>52</sup> Das ungenaue Sterbedatum von al-Aš'arī bei al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī könnte ein Hinweis darauf sein, dass sein Tod in der Hauptstadt kein großes Aufsehen erregt hat. Am wahrscheinlichsten ist wohl 935-6, doch Ibn 'Asākir berichtet, dass man Abū al-Ḥasan selbst im Grab nicht in Ruhe ließ, denn ein Teil seiner Ruhestätte sei von fanatischen Ḥanbaliten zerstört worden.<sup>53</sup>

#### 2.4.4. Kurze Geschichte der *aš'arīya*

Während die *aš'arīya* anfangs keine nennenswerten Vertreter hatte, wurde im 11. Jh. die Systematisierung von al-Bāqillānī und Baḡdādī vorangetrieben und erstarkte unter dem Wesir Nizām al-Mulk<sup>54</sup>, der sowohl in Nīšāpūr als auch in Bagdad seine berühmten Schulen gründete und in denen zwei berühmte Vertreter dieser Strömung lehrten: al-Ḡuwainī<sup>55</sup> und al-Ġazālī.<sup>56</sup> Dies erklärt wohl auch die Ansicht, dass Al-Aš'arī nichts zu tun hatte mit der *aš'arī* Orthodoxy, denn vor allem sein *al-Ibāna* zeichnet ihn als einen ḥanbalitischen Traditionalisten aus und der Verdienst für diese Orthodoxy ist nicht Al-Aš'arī sondern den

<sup>46</sup> Yar, E. (2005), in *FÜİFD* 10: 39.

<sup>47</sup> Yar, E. (2006), in *FÜİFD* 11: 18.

<sup>48</sup> Schacht, J. (1931), *Der Islām*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr: 57.

<sup>49</sup> Gardet, L. (1982), „Hicrî 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe“, in *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5: 348 (übersetzt von Yazıcıoğlu, M. S., Original: (1961), *L'Elaboration de l'Islam*. Paris, Presses Universitaires de France: 39-60).

<sup>50</sup> Gest. 940-1.

<sup>51</sup> Yazıcıoğlu, M. S. (1981), in *AÜİFD* 25: 474.

<sup>52</sup> Gardet, L. (1982), in *İİED* 5: 349.

<sup>53</sup> Yazıcıoğlu, M. S. (1981), in *AÜİFD* 25: 474f.

<sup>54</sup> Gest. 1092.

<sup>55</sup> Gest. 1085.

<sup>56</sup> Hourani, G. F. (2003), „Eş'arî“, in *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15, Samsun: 364 (Übersetzt von Kazanç, F. K., Original: (1985), *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge, CUP: 118-123).

Aš‘ariten anzurechnen.<sup>57</sup> In der Tat weisen sowohl *al-Ibāna* als auch sein *Maqālāt* starke tradionalistische Züge auf, während sein *Istiḥsān/al-Ḥaṭ‘ alā al-Baḥṭ* ihn im Licht eines Apologeten des *kalām* erstrahlen lässt.<sup>58</sup> Der Versuch von Ibn ‘Asākir und as-Subkī, vor allem mit ihren bereits genannten Werken, die *šafi‘īya* für sich zu gewinnen zeigt, dass die *aš‘arīya* selbst im 14. Jh. noch nach Anerkennung rang.<sup>59</sup> As-Subkī gelang dies auch<sup>60</sup> in dem bei ihm aš-Šafi‘ī als Kenner des *kalām* dargestellt wurde, der sich auch über die Risiken des *kalām* bewusst war. Und in dem al-Aš‘arī selbst als Šāfi‘it bezeichnet wird.<sup>61</sup> Als Gegner des *kalām* und der *aš‘arīya* zeichneten sich aus: Ibn Ḥazm<sup>62</sup> von der *zāhirīya*, aḍ-Ḍahabī<sup>63</sup>, Vertreter der *šafi‘īya* und Ibn Taimīya<sup>64</sup> von der *ḥanbalīya*. Alle drei haben sich in ihren Schriften gegen die *aš‘arīya* bzw. den *kalām* geäußert.<sup>65</sup>

#### 2.4.5. *Īmān*/Glaube bei al-Aš‘arī

Die Begriffe *īmān* und Glaube werden in der Folge der Einfachheit halber synonym verwendet. Zunächst einmal ist es schwer eine genaue Definition abzugeben, da al-Aš‘arī selbst unterschiedliche Definitionen hierfür wiedergegeben hat.<sup>66</sup>

##### 2.4.5.1. Erschaffenheit des Glaubens

Es ist nicht mit Sicherheit zu sagen, was genau die Ansicht von Abū al-Ḥasan war, denn laut Ibn Taimīya soll er davor gewarnt haben, über dieses Thema zu diskutieren, während Izutsu den Standpunkt vertritt, dass al-Aš‘arī den Glauben als unerschaffen ansah.<sup>67</sup> Ibn ‘Asākir behauptet, dass er einen mittleren Weg eingeschlagen habe, wonach der Glaube Gottes unerschaffen und der Glaube des Menschen erschaffen sei.<sup>68</sup> Dies entspricht jedoch laut Izutsu nicht der Wahrheit, diese Ansicht soll al-Aš‘arī lediglich zugeschrieben worden sein.<sup>69</sup>

##### 2.4.5.2. Definition von *īmān*

Der Glaube wird vor allem in seinem Werk *Luma‘* als *taṣḍīq*<sup>70</sup> verstanden.<sup>71</sup> Es bestehe ein Konsens unter denen, welche die Sprache sprechen, in der der Koran offenbart wurde, dass

<sup>57</sup> Goldziher, I. (1925), *Vorlesungen über den Islam* 2. Heidelberg, C. Winter: 121.

<sup>58</sup> Makdisi, G. (1962), in *SI* 17: 41f.

<sup>59</sup> Makdisi, G. (1962), in *SI* 17: 80.

<sup>60</sup> Makdisi, G. (1962), in *SI* 17: 59.

<sup>61</sup> Makdisi, G. (1962), in *SI* 17: 67f.

<sup>62</sup> Gest. 1064.

<sup>63</sup> Gest. 1348 bzw. 1352-3.

<sup>64</sup> Gest. 1328.

<sup>65</sup> Makdisi, G. (1962), in *SI* 17: 65.

<sup>66</sup> Tritton, A. S. (1947), *Muslim Theology*: 172.

<sup>67</sup> Keskin, M. (2007), „Eš‘arī Düşünce Sisteminde İman Anlayışı“, in *DÜİFD* 9: 92.

<sup>68</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash‘arī*: 173.

<sup>69</sup> Izutsu, T. (1984), *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. Istanbul: 254 (Übersetzt von Ayaz S., Original: (1980), *Concept of Belief in Islamic Theology*. Ayer Co Pub).

<sup>70</sup> Bestätigung, Fürwahrhalten.



mit *īmān* die Bestätigung gemeint sei. Das Zitat aus dem Koran<sup>72</sup> „[...] *Aber du glaubst uns (ja doch) nicht* [...]“ zeige, dass mit *īmān* die Bestätigung, das Fürwahrhalten, gemeint sei, wie die Aussage „jemand glaubt an die Bestrafung im Grab und die Auferstehung“.<sup>73</sup> Dies kann einerseits als ausschließlich geistiger Akt verstanden werden, welcher die Handlungen des Körpers nicht einschließt,<sup>74</sup> oder aber, dass *taṣḍīq* das Fundament und wesentliche Säule des *īmān* ist und weitere Faktoren, welche in Beziehung zum *īmān* stehen, wie Anerkennung und die Taten, lediglich Interpretationen sind um den Glauben zu definieren.<sup>75</sup>

#### 2.4.5.3. Beziehung *īmān-taṣḍīq*

Der Ort, in dem die Bestätigung stattfindet, ist nach Abū al-Ḥasan, sowie seinen Nachfolgern, das Herz, wobei die öffentliche Bekundung davon nicht zu trennen ist.<sup>76</sup> Nach Bāqillānī bestätigt das Herz, dass es nur einen Gott gibt und das alles, was der Prophet übermittelt hat der Wahrheit entspricht.<sup>77</sup> Dies hätte zur Folge, dass ein Mensch, welcher lediglich die Bestätigung im Herzen hat bei Gott ein *mu'min* ist; wer die Bestätigung im Herzen hat und dies auch mündlich anerkennt gilt auch vor den Menschen als *mu'min*. Derjenige, der jedoch im Herzen keine Bestätigung hat, aber dies mündlich anerkennt oder auch die rituellen Pflichten vollzieht, kann bei Gott nicht als *mu'min* gelten.

#### 2.4.5.4. Beziehung *īmān-ma'rifa*<sup>78</sup>

Bağdādī berichtet, der Glaube bedinge das Wissen, was dazu führt, dass er nur in einem erwachsenen Menschen, der im Besitz seiner geistigen Kräfte ist, vorgefunden werden kann. Wer die Wahrheit lediglich durch Hörensagen akzeptiert ist nicht ungläubig, aber er verdient den Namen *mu'min* erst, wenn er zu einem gewissen Grad weiß, dass die Welt einen Schöpfer braucht und dieser Einer sein muss, das Prophetentum wahr ist und ebenso die Beweise für diese Wahrheiten kennt.<sup>79</sup> Nach Šahrastānī soll al-Aš'arī *īmān* auf zwei Weisen erklärt haben. Eine davon besteht in dem Wissen von der Existenz Gottes, dessen Erhabenheit, seiner Unendlichkeit und seinen Eigenschaften. Die andere, welche auch *ma'rifa* umschließt, ist ein Wort im Inneren des Menschen, welches mit der Zunge zur Sprache gebracht wird.<sup>80</sup> Die

---

<sup>71</sup> Yar, E. (2006), in *FÜİFD* 11: 15.

<sup>72</sup> 12:17.

<sup>73</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash'arī*: 104.

<sup>74</sup> Yar, E. (2006), in *FÜİFD* 11: 15f.

<sup>75</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 94.

<sup>76</sup> Tritton, A. S. (1947), *Muslim Theology*: 172 und Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 94.

<sup>77</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 94.

<sup>78</sup> Wissen, Kenntnis, Erkenntnis.

<sup>79</sup> Tritton, A. S. (1947), *Muslim Theology*: 172.

<sup>80</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 96.

*aṣ'arīya* legt bei ihrer Beschreibung des Glaubens nicht nur einen großen Wert auf das Wissen, sondern sieht die Bestätigung als gefährdet an, falls das dazu gehörige Wissen fehlt.

#### 2.4.5.5. Beziehung *īmān–ikrār*<sup>81</sup>

So wie der Ort des *taṣḍīq* das Herz ist, so erfolgt der *ikrār* mit der Zunge. Im *Maqālāt* heißt es bei der Ansicht der Traditionsgläubigen und Sunnatreuen, der Glaube bestehe, im Glauben an Allāh, seine Engel, seine Schriften, seine Propheten und an die Vorherbestimmung, während der Islam darin bestehe, dass man bezeugt, dass es keinen Gott gibt außer Allāh und dass Muḥammad sein Gesandter ist. Der Islam ist somit etwas anderes als der Glaube.<sup>82</sup> Dies wird im *Ibāna* nochmals bestätigt, wobei hier die Formulierung etwas variiert, da der Islam als weiter angesehen wird als *īmān* und dass der gesamte Islam nicht dem Glauben gleichzusetzen ist.<sup>83</sup> Hier könnte man sagen, dass der Islam eher die Praxis beschreibt, während *īmān* getragen wird von einer inneren Überzeugung und der Bestätigung im Herzen. So sehr das Konstrukt auch auf den *taṣḍīq* gebaut ist, so bleibt die mündliche Bestätigung ein wesentlicher Bestandteil um als *mu'min* zu gelten.<sup>84</sup>

#### 2.4.5.6. Beziehung *īmān–amal*

Sowohl im *Maqālāt* als auch im *Ibāna* wird der Glaube als Wort und Tat wiedergegeben, mit dem Zusatz, dass er, der Glaube, sowohl zu- als auch abnehmen kann.<sup>85</sup> Wohingegen im *Luma'* nur noch von *taṣḍīq* die Rede ist und nicht mehr darauf eingegangen wird, ob eine Zu- oder Abnahme des Glaubens möglich ist.<sup>86</sup> Für Watt besteht der Glauben bei der *aṣ'arīya* und *ḥanbalīya* aus Wort und Tat.<sup>87</sup> Yar vertritt den Standpunkt, dass Abū al-Ḥasan diese Meinung, dass Wort und Tat zum Glauben gehören und zu- und abnehmen können, von Šāfi'ī übernommen haben könnte.<sup>88</sup> Nach Bāqillānī sind die gottesdienstlichen Handlungen kein *īmān* und die Unterlassung der Pflicht annulliert den selbigen nicht. Die Taten sind ein Zeichen für die Bestätigung im Herzen und nach Ġazālī stellen sie eine Vermehrung des Glaubens dar.<sup>89</sup>

---

<sup>81</sup> Hier: mündliches Aussprechen, Anerkennen.

<sup>82</sup> Schacht, J. (1931), *Der Islām*: 58; Jockel, R. (1954), *Islamische Geisteswelt*: 137 und McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash'arī*: 243.

<sup>83</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash'arī*: 243.

<sup>84</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 96.

<sup>85</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash'arī*: 245; dies wird auch im *Risālat ilā ahl at-Tağr bzw. Uṣūl ahl as-Sunna wa al-Ġamā'a*, in dem er den Konsens der Traditionalisten wiedergibt so erwähnt.

<sup>86</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash'arī*: 104.

<sup>87</sup> Watt, M. (1985), *Islamic Philosophy and Theology*: 67.

<sup>88</sup> Yar, E. (2006), in *FÜİFD* 11: 17.

<sup>89</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 98.

#### 2.4.5.7. Beziehung *īmān–islām*

Wie schon erwähnt, werden *īmān* und *islām* voneinander getrennt betrachtet. Die Grundlage des *īmān* besteht im Fürwahrhalten und Islam ist die Hingabe, welche man körperlich vollzieht. Dies bedeutet, dass jeder *mu`min* gleichzeitig ein *muslim* ist, aber nicht jeder *muslim* ist auch gleichzeitig ein *mu`min*. Subkī stellt daher fest, dass nur derjenige ein Aš`arīt sei, der einen Unterschied zwischen *īmān* und *islām* macht.<sup>90</sup>

#### 2.4.5.8. Die Situation des großen Sünders

Hier liegt ein eindeutigeres Bild vor, da Abū al-Ḥasan sowohl im *Maqālāt* und im *Ibāna* als auch im *Luma`* eine Position vertritt. Der Gläubige ist auf Grund seines Glaubens ein Gläubiger, so wie der Sünder auf Grund seiner Sünde ein Sündiger ist. Wäre der Sünder weder gläubig noch ungläubig, wäre er weder ein Freund noch ein Feind Gottes und dies sei nun mal nicht möglich, entgegen der Ansicht der *mu`tazila*.<sup>91</sup> Niemand wird auf Grund einer Sünde, die er begeht ungläubig, sondern die Menschen sind durch den Glauben, den sie besitzen, Gläubige.<sup>92</sup> Diejenigen, welche die Einheit Gottes bekennen und am Glauben festhalten, werden weder der Hölle noch dem Paradies zugesprochen. Sie hoffen, dass die Schuldigen ins Paradies kommen und fürchten sich davor, dass sie in der Hölle landen.<sup>93</sup>

#### 2.4.5.9. Beziehung *īmān–Verstand*

Obwohl dem Verstand so ein hoher Stellenwert beigemessen wird, reicht er alleine nicht aus, um zu glauben, was auch an dem Grundsatz liegt, dass nur die Quellen eine Verpflichtung auferlegen können, während Gott zu nichts verpflichtet ist. Hieraus ergibt sich, dass der Verstand lediglich ein Weg ist um die Quellen zu verstehen.<sup>94</sup> Andererseits darf die geforderte Bemühung des Individuums nach Verstandesbeweisen zu suchen nicht vernachlässigt werden, was sich jedoch, wie der folgende Abschnitt zeigt, zu einer dunklen Epoche für die Aš`ariten entwickelt hat.

#### 2.4.6. Al-Ḡuwainī

Knapp 200 Jahre nach al-Aš`arī stoßen wir auf einen weiteren großen Vertreter der *aš`arīya*, nämlich Imām al-Ḥaramayn Abū al-Ma`ālī `Abd al-Malik b. `Abd Allāh b. Yūsuf al-Ḡuwainī. Er kam 1028 in Buštanikān, einem Dorf in der Nähe von Nīšāpūr, zur Welt und starb 1085. Er beschäftigte sich mit der Rechtssprechung sowie deren Methodik, *kalām*, Exegese und

<sup>90</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 100.

<sup>91</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash`arī*: 104f.

<sup>92</sup> Schacht, J. (1931), *Der Islām*: 58.

<sup>93</sup> McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash`arī*: 245.

<sup>94</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 104.

Tradition, wobei er seine Berühmtheit hauptsächlich dem *kalām* zu verdanken hat.<sup>95</sup> Im Jahr 1035 überquerte Tuğrilbeg<sup>96</sup> mit seinen Truppen den Oxus und ihm gelang es, die būyidischen Fürstentümer zu zerschlagen. Der neue Kalif in Bagdad al-Qā'im<sup>97</sup> übertrug 1055 offiziell das Sultanat auf Tuğrilbeg und zwei Jahre später erhielt er feierlich eine Krone aus der Hand des Kalifen und dem Wesir von Tuğrilbeg, al-Kundurī<sup>98</sup>, wurde ein Stück aus dem angeblichen Mantel des Propheten übergeben. Somit waren militärische Macht und ihre Kontrolle durch die Urteilskraft eines Rechtsgelehrten vereint und vom Kalifen legitimiert.<sup>99</sup> Eben dieser al-Kundurī jedoch leitete 1053 eine Verfolgung der *aš'arīya* ein, in dem er sie von der Kanzel herab öffentlich anprangerte.<sup>100</sup> Wie schon erwähnt, war es in dieser Strömung wichtig die Glaubensgrundsätze nicht nur nachzusprechen, sondern sie auch mit dem Verstand zu erfassen. Das dazu führte, dass man ihnen vorwarf, sie würden das gemeine Volk, welches nicht Willens oder in der Lage war, dies zu bewerkstelligen als ungläubig oder zumindest nicht ganz gläubig zu erachten. Dieser *takfīr al-'awāmm*<sup>101</sup>, hervorgerufen durch die Verstandestheologie, welche noch immer vielen nicht geheuer war, führte zur Verhaftung einiger führender Aš'ariten, darunter auch al-Ğuwainī, welcher jedoch einen Tipp erhielt und untertauchen konnte.<sup>102</sup> Ob al-Kundurī selbst Ḥanafit war kann bezweifelt werden,<sup>103</sup> aber seit dem 9. Jh. waren viele Ḥanafiten Anhänger der Lehre der Willensfreiheit, wie auch die *mu'tazila*,<sup>104</sup> und die alte Rivalität zwischen den beiden Rechtsschulen, *ḥanafīya* u. *šāfi'īya*, sowie den theologischen Schulen, *mu'tazila* u. *aš'arīya*, hat sicher ihr Übriges getan. Obwohl al-Kundurī die Verfolgungen in Ḥurāsān zuließ, versagte er aber ihnen, darunter auch Abū al-Ma'ālī, nicht seinen Schutz.<sup>105</sup> Al-Ğuwainī ging zunächst nach Bagdad und anschließend nach Mekka und Medina, was ihm auch den Titel Imām al-Ḥaramayn einbrachte. Nach dem Ableben von Tuğrilbeg und al-Kundurī wurde Niẓām al-Mulk der Wesir von Alp Arslan<sup>106</sup>, welcher die *aš'arīya* förderte und Hochschulen eröffnete, woraufhin der *imām* der zwei heiligen Städte wieder zurückkehrte nach Nīšāpūr.<sup>107</sup> Diese Hochschulen hatten den Namen *Niẓāmīya* und ein Werk von Abū al-Ma'ālī trägt diesen Titel, wobei man es am besten

<sup>95</sup> Ed-Dīb, A. (1993), „Cüveyni İmâmü'l-Haremeyn“, in *DİA* 8: 141f.

<sup>96</sup> Die Schreibweise von Frank Griffel wurde übernommen; Tuğrilbeg starb 1063.

<sup>97</sup> Gest. 1075.

<sup>98</sup> Gest. 1064.

<sup>99</sup> Griffel, F. (2000), *Apostasie und Toleranz im Islam*. Leiden, Boston, Köln, Brill: 202-204.

<sup>100</sup> Lambton, A. (1981), *State and Government in Medieval Islam*. Oxford, University Press: 104.

<sup>101</sup> „Ungläubigsprechung des gemeinen Volkes“.

<sup>102</sup> Nagel, T. (1988), *Die Festung des Glaubens*. München, C. H. Beck: 88.

<sup>103</sup> Griffel, F. (2000), *Apostasie und Toleranz im Islam*: 207 nach Halm, H. (1971), „Der Wesir al-Kundurī und die fitna von Nīšāpūr“, in *Die Welt des Orients* 6: 210.

<sup>104</sup> Nagel, T. (1988), *Die Festung des Glaubens*: 80.

<sup>105</sup> Nagel, T. (1988), *Die Festung des Glaubens*: 163.

<sup>106</sup> Gest. 1073.

<sup>107</sup> Lambton, A. (1981), *State and Government in Medieval Islam*: 104.

unübersetzt lässt, da es sich auf den Wesir und seine Schulen beziehen kann, aber ebenso auch „Systematik“ bedeuten kann.<sup>108</sup>

#### 2.4.7. Werke von al-Ġuwainī

Abū al-Ma‘ālī hinterließ zahlreiche religiöse Schriften von denen die wichtigsten folgende sind:

- *aš-Šāmil fī Uṣūl ad-Dīn*
- *al-Iršād ilā Qawāṭi al-Adilla fī Uṣūl al-I‘tiqād*
- *al-‘Aqīdat an-Nizāmīya*<sup>109</sup>
- *Muġīṭ al-Ḥalq fī Tarġīḥ al-Qawl al-Ḥaqq*

In den ersten beiden genannten Werken wird die aš‘arische Glaubensauffassung in dialektischer Weise behandelt und verteidigt, wobei das *Iršād* mehr als Lehrbuch gedacht war. Im später verfassten *al-‘Aqīdat an-Nizāmīya* korrigiert und erweitert er seine früheren Ansichten, wohingegen im letzten Buch die schāfi‘itischen Grundlagen verteidigt werden.<sup>110</sup>

#### 2.4.8. Weiterentwicklung

Al-Ġuwainī zeichnet sich nicht nur durch seine Gelehrsamkeit aus, sondern auch dadurch, dass er die schon vorhandenen Lehren nicht nur wiederholte, nein, er entwickelte sie weiter und fügte Ergänzungen hinzu, von denen einige sehr innovativ waren. Die entscheidende Frage bei der Erörterung vor allem religiöser Probleme war das Verständnis von Wissen. Während al-Aš‘arī Wissen noch dahingehend formuliert, dass das Wissen erfordere, dass derjenige, der es besitzt, wissend ist, lautet die Definition von al-Ġuwainī „Wissen ist das Erkennen des Objekts, wie es ist“. Das menschliche Wissen zerfällt in drei Klassen und es ist entweder: obligatorisch (*darūrī*), d.h. es umfasst körperliche Wahrnehmung; apriorisch (*badīhī*), d.h. selbstverständliche Erkenntnisse; oder erworben (*kasbī*), d.h. es resultiert aus der Einsicht der Gläubigen.<sup>111</sup> Diese Weiterentwicklung der altbekannten Lehren setzt sich auch bei anderen Themen fort und sie lassen sich unter folgenden Titeln zusammenfassen: die Attribute Gottes, Schlüsse auf das Jenseits, die Gottesrede, Gut und Böse und das Imāmat.<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 24.

<sup>109</sup> Al-Ġuwainī (1979), *al-‘Aqīdat an-Nizāmīya*. Kairo, herausgegeben von Aḥmad Ḥiġāzī as-Sakkā.

<sup>110</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 8.

<sup>111</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 14.

<sup>112</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 14-20.

### 2.4.9. *Īmān* bei al-Ġuwainī

Hier wird dieselbe Reihenfolge eingehalten wie schon bei al-Aš‘arī, wobei lediglich die Ansichten von al-Ġuwainī genannt werden, insofern sie den zugänglichen Quellen zu entnehmen sind.

#### 2.4.9.1. Erschaffenheit des Glaubens

Sein berühmtester Schüler Ġazālī und auch Bāqillānī traten ein für Erschaffenheit des menschlichen Glaubens und die Ewigkeit des göttlichen Glaubens. Diese Zweiteilung kann als allgemeine Definition innerhalb der *aš‘arīya* angesehen werden.<sup>113</sup>

#### 2.4.9.2. Definition von *īmān*

Auch hier gibt es keine Abweichung vom allgemeinen Lehrsatz, dass der Glaube vornehmlich der *taṣdīq* ist.

#### 2.4.9.3. Beziehung *īmān-taṣdīq*

Der Glaubende ist jemand, der die Überzeugung in sich trägt vom Schöpfer der Welt, seinen Attributen und seinen Propheten.<sup>114</sup> Der Ort dieser Überzeugung ist auch hier das Herz, aber es gibt einen kleinen Unterschied, da Abū al-Ma‘ālī auch das mündliche Bekenntnis fordert, denn ohne dieses nütze einem die Erkenntnis im Herzen wenig.<sup>115</sup>

#### 2.4.9.4. Beziehung *īmān-ma‘rifa*

Wie al-Ġuwainī in seinem *Iršād* schreibt, ist der *taṣdīq*, ein „inneres Wort“, welches nur durch Wissen zustande kommen kann.<sup>116</sup> Er beruft sich auf seine eigene Theorie und da das Dogma von der Mehrheit der Muslime nicht obligatorisch erfasst wird, haben sie auch keinen Beweis für die Richtigkeit. Somit sind die meisten Überzeugungen kein Erkennen, sondern angenommene Überzeugungen. Doch Gott habe die Menschen nicht verpflichtet Gewissheit durch Vernunft zu erlangen, was zur Richtigkeit der Aussage führe „Wir sind Gläubige, wenn Gott will!“.<sup>117</sup>

#### 2.4.9.5. Beziehung *īmān-ikrār*

Der Unglaube äußere sich in der Verweigerung und der Halsstarrigkeit, wie dies schon beim Pharao der Fall war, wenn nun jemand sich weigere mit der Zunge das Bekenntnis

---

<sup>113</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 93. Wobei wir eventuell al-Aš‘arī selbst ausnehmen können, siehe Izutsu und Yar.

<sup>114</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 99f.

<sup>115</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 100 und Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 95.

<sup>116</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 96.

<sup>117</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 104f.

auszusprechen, eben aus Halsstarrigkeit, so handele es sich bei diesem Menschen nach Gottes Entscheidung um einen Ungläubigen, selbst wenn er die Erkenntnis im Herzen trage.<sup>118</sup>

#### **2.4.9.6. Beziehung *īmān*–‘amal**

Der *īmān* der beiden Moscheen bezieht sich auf die Urgemeinde und nach ihnen werde der Glaube im Innern erkannt, mit der Zunge bekannt und den Säulen gemäß ausgeübt. Wenn die religiösen Pflichten als Teil des Glaubens angesehen werden, so ist ein zu- und abnehmen des Glaubens möglich. Wer aber völlige Gewissheit im Glauben habe, dessen Fürwahrhalten nehme durch die Handlungen weder zu noch ab. Ist jedoch die religiöse Handlung die Überzeugung, so mehre und mindere sich der Glaube durch die Taten.<sup>119</sup>

#### **2.4.9.7. Beziehung *īmān*–*islām***

Auch hier wird nicht von der allgemeinen Formel abgewichen: jeder *mu`min* ist ein *muslim*, aber nicht jeder *muslim* ist ein *mu`min*.<sup>120</sup>

#### **2.4.9.8. Die Situation des großen Sünders**

Bei Abū al-Ma‘ālī verschwindet der Glaube durch den Ungehorsam nicht, denn im Koran<sup>121</sup> werden diejenigen die durch die Pflichten angesprochen werden unter den Gläubigen zusammengefasst und auch die Sünder werden angesprochen, aber sie müssen Reue leisten.<sup>122</sup> Auch die Bezeichnung des Mörders als Bruder<sup>123</sup> (im Glauben) ist ein Indiz dafür, dass Gott bereit ist ihm zu vergeben. Die Stelle, in der mit ewiger Höllenstrafe für den Mörder gedroht wird<sup>124</sup>, gelte für denjenigen, der die Tötung für erlaubt halte und das Wort „Ewigkeit“ könne man metaphorisch als lange Zeit verstehen. Ganz davon abgesehen vergibt Gott alle Sünden, außer, dass man ihm etwas zur Seite stellt<sup>125 126</sup>.

#### **2.4.9.9. Beziehung *īmān*–Verstand**

Hier muss eine Teilung vorgenommen werden und zwar in Bezug auf die Verordnungen/Gesetze und auf das Metaphysische/den Glauben. Es handelt sich nicht um eine neue Einsicht, aber sie wird kurz und präzise abgebildet. Die Verbindung *īmān*–Verstand ist untrennbar miteinander verbunden und das Metaphysische muss mit dem Verstand

---

<sup>118</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 100.

<sup>119</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 103-105.

<sup>120</sup> Keskin, M. (2007), in *DÜİFD* 9: 99f. und Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 101.

<sup>121</sup> 2:183.

<sup>122</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 100.

<sup>123</sup> 2:178.

<sup>124</sup> 4:93.

<sup>125</sup> 4:48.

<sup>126</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 102.

begründet werden, während man auf die Offenbarung in Form der religiösen Texte angewiesen ist um eine diesseitige Ordnung herzustellen, wobei diese Quellen natürlich mit Hilfe des Verstandes in Gesetzesform gelangen.<sup>127</sup>

#### **2.4.10. Al-Laḳānī**

Er kam in Ägypten in der Nähe von Damanhūr in Laḳāna zur Welt und in den Quellen findet sich keine Angabe über sein Geburtsjahr. Sein voller Name lautet Abū Ishāq Burhān ad-Dīn Ibrāhīm b. Ibrāhīm b. Ḥasan al-Laḳānī und er starb 1632 auf dem Rückweg von der Pilgerfahrt in der Nähe von ‘Aqaba, wo er auch beerdigt wurde.<sup>128</sup> Er gehörte der mālikitischen Rechtsschule an und war bekennender Aš‘arīt. Ausgezeichnet hat er sich dadurch, dass er das erfolgreichste Werk verfasst hat, das an der al-Azhar, an der er übrigens auch selbst lehrte, vom 17. bis weit ins 19. Jh. gelehrt wurde.<sup>129</sup> Dieses *Ğauharat at-Tauḥīd* wird von Nagel mit „Perle des Einheitsbekenntnisses“ übersetzt. Der Autor war einerseits der Nachfahre eines sufischen Meisters und mit der islamischen Mystik vertraut, andererseits genoss er den Unterricht führender šāfi‘itischer und mālikitischer Gelehrter, die ihn auch im *kalām* ausbildeten.<sup>130</sup>

##### **2.4.10.1. Sein Werk**

Von seinem Meister Aḥmad ‘Arab aš–Šarnūbī<sup>131</sup> erhielt er einst den Auftrag ein Lehrgedicht zu verfassen, was der eifrige Schüler auch in einer einzigen Nacht bewerkstelligte. Heraus kamen dabei 144 Doppelverse, die man in drei Kapitel einteilen kann. Der erste Teil widmet sich theologischen Themen wie der Existenz Gottes und seinen Eigenschaften, aber auch das Verhältnis von *īmān* und Islam sowie der freie Wille werden erwähnt. Im zweiten Abschnitt geht es vornehmlich um das Prophetentum, deren Wunder, die Stellung von Muḥammad und die Prophetengefährten. Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit den Engeln, das Dasein im Grab und mit Themen zum Jüngsten Gericht.<sup>132</sup> Das Werk ist im Großen und Ganzen traditionell gehalten und die aš‘aritische Schule scheint im Vordergrund zu stehen. Gelegentlich werden Verstandesbeweise gebracht, philosophische und mu‘tazilitische Ansichten werden kritisiert.

---

<sup>127</sup> Nagel, T. (1988), *Die Festung des Glaubens*: 297.

<sup>128</sup> Yurdagür, M. (2003), „Lekānī, İbrâhîm b. İbrâhîm“, in *DİA* 27: 130f.

<sup>129</sup> Nagel, T. (2002), *Im Offenkundigen das Verborgene*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht: 12.

<sup>130</sup> Yurdagür, M. (2003), „Lekānī, İbrâhîm b. İbrâhîm“, in *DİA* 27: 130f und Nagel, T. (2002), *Im Offenkundigen das Verborgene*: 11f.

<sup>131</sup> Gest. 1586.

<sup>132</sup> Yüksel, E. (1993), „Cevheretü’t-Tevhîd“, in *DİA* 7: 457.



Der Autor selbst hat zu seinem Gedicht drei Erläuterungen geschrieben, eine große, eine mittlere und eine kleine.<sup>133</sup> Sein Sohn ‘Abd as-Salām<sup>134</sup> tat es dem Vater gleich und verfasste den wichtigsten Kommentar, der auch ein Vorbild war für die späteren Kommentare wie die von Muḥammad al-Amīr<sup>135</sup> und al-Bāğūrī<sup>136</sup>.<sup>137</sup> Eine frühe Übersetzung ins Französische wurde von Luciani J. D. mit einigen Kommentaren angefertigt<sup>138</sup> und im Internet befinden sich Übersetzungen ins Englische, wobei eine sowohl den arabischen Text, als auch die Übersetzung ins Englische enthält und im PDF-Format zur Verfügung steht.<sup>139</sup>

#### 2.4.10.2. *Ğauharat at-Tauḥīd*

Dies soll auch als Beleg dienen zur Frage Glaube versus Tat. Es wird nicht das ganze Gedicht wiedergegeben, sondern lediglich die Stellen, die relevant sind für die Auseinandersetzung mit *īmān*–‘amal, wobei die Nummer des Verses angegeben wird.

- 11) *Because anyone who bases their faith on mere following, their faith is not bereft of doubt.*
- 12) *Some theologians have even mentioned a difference of opinion regarding their belief, while others confirmed and clarified this,*
- 13) *Saying: if they are firm in their belief this is sufficient, otherwise they remain in harm.*
- 14) *And know well (with no doubt) that the first of all obligations is to know Allah, and regarding this there is disagreement on the details.*
- 18) *And faith is explained as being confirmation and there is difference of opinion about pronouncing it.*
- 19) *It is said to be a condition that pronouncing the statement of faith; or to be a condition along with works (while others affirmed that it is an essential element)*
- 20) *(One’s Islam is manifest through one’s works) such as hajj, prayer, fasting & zakāt, so understand.*
- 21) *The increasing of faith is affirmed, and it increases through all acts of obedience.*
- 22) *And faith is lessened by lessening one’s acts of obedience, though others disagreed. Yet others reportedly denied disagreement on this.*
- 115) *For it is possible to forgive anything other than disbelief, so we do not declare the disbelief of a believer through sinfulness.*
- 116) *Whoever dies and does not repent from their sin, their affair is consigned to their Lord.*

<sup>133</sup> Yüksel, E. (1993), „Cevheretü’t-Tevhîd“, in *DİA* 7: 457.

<sup>134</sup> Gest. 1668.

<sup>135</sup> Gest. 1816.

<sup>136</sup> Gest. 1861.

<sup>137</sup> Nagel, T. (2002), *Im Offenkundigen das Verborgene*: 12. Weitere Erwähnungen finden sich bei: Watt, M. (1968), *İslâm’i Tetkikler*. Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi: 138f (übersetzt von Ateş S.) und Brockelmann, C. (1949), *Geschichte der arabischen Literatur* II. Leiden, Brill: 412f; Suppl. I: 269, 611; II: 416, 436f.

<sup>138</sup> Yüksel, E. (1993), „Cevheretü’t-Tevhîd“, in *DİA* 7: 457.

<sup>139</sup> [Http://marifah.net/articles/JawharataTawhid.pdf](http://marifah.net/articles/JawharataTawhid.pdf) (Zugriff: 15.07.2011).

117) *And it is obligatory that some of those who committed major sins be punished, though they will not be in hell eternally.*

124) *According to us sins are of two types: minor & major, and (from) the latter*

125) *repentance is immediately obligatory & one's repentance is not annulled if one returns to it.*

126) *However, if one sins again, one must renew one's repentance for what one did a second time.*

*And in the acceptance of one's repentance there is difference of opinion.*

128) *Whoever denies that which is necessarily known to be of our religion, is killed as a disbeliever, not as a criminal punishment.*

129) *And the example of that is the one who negates something that is established by scholarly consensus, or the one who declares the clearly harām to be halāl, such as zina – so listen up.*

Im 11. Vers geht der Dichter auf das Problem des Nachahmens und der Gewissheit in der Religion ein, in dem er erwähnt, dass die Nachahmer Zweifel haben könnten, doch er ist sich über die unterschiedlichen Ansichten im Klaren (12,13). Als erste Pflicht müsse man Gott kennen (14), was bei einem aš'arischen Sufi sicher nicht ganz eindeutig sein mag. Doch auch hier erwähnt er, dass es keine einhellige Meinung darüber gebe wie auch im nächsten Vers, in dem der Glaube mit *taṣdīq* erklärt wird, wobei die Meinungsverschiedenheit hier wohl das Aussprechen meint. Der 19. und 20. Vers verdeutlichen den Zwist, ob die mündliche Anerkennung und die Handlungen zum *īmān* dazugehören und er macht deutlich, was schon weiter oben erwähnt wurde, nämlich, dass die religiösen Pflichten dem Islam zuzurechnen sind. In den nächsten beiden Versen behandelt er die Mehrung und Minderung des Glaubens, die er bejaht. 115–117 behandeln denjenigen, der eine große Sünde begeht und auch hier weicht al-Laḡānī nicht von Vorgaben seiner Schule ab und gibt wieder, dass alle Sünden vergeben werden können außer *širk*<sup>140</sup> und dass der Sünder nicht für ewig in der Hölle bleiben wird. Die nächsten drei Verse (124–126) behandeln die Verfehlung genauer und wenn jemand sich eines großen Vergehens schuldig macht, so muss er umgehend bereuen, doch die zweite Übertretung macht die erste Reue nicht ungültig, sondern man muss seine Buße erneuern. Wer das verleugnet, was eindeutig als zur Religion zugehörig erachtet wird, der erleidet den Tod als Ungläubiger. Bei einer religiösen Strafe wird lediglich das Vergehen bestraft, der Täter aber gilt weiterhin als Muslim (128). Dies wäre der Fall, wenn man den Konsens der Gelehrten leugnet, oder das eindeutig Verbotene für Erlaubt erklärt, wie z. B. den unerlaubten Geschlechtsakt (129).

---

<sup>140</sup> Gott etwas zur Seite stellen.

#### 2.4.11. Die Reue

Nagel sieht einen Zusammenhang zwischen dem *al-‘Aqīdat an-Nizāmīya* von al-Ġuwainī und dem *Ġauharat at-Tauḥīd* von al-Laḳānī, da sich in der *Nizāmīya* im Ansatz zwei Merkmale offenbaren, welche im *Ġauharat* voll ausgebildet sind. Einerseits eine neue Auslegung des Verhältnisses von Gott und Welt; andererseits eine, wenn auch sehr vorsichtige, Festigung der Stellung des Menschen vor seinem Schöpfer.<sup>141</sup> Hierfür sind entscheidend *ad-Du‘ā*<sup>142</sup> und *at-Tauba*<sup>143</sup>, da man mit diesen Mitteln gewissermaßen den Lauf der Dinge beeinflussen kann, ja sogar die Vorherbestimmung umdeuten.<sup>144</sup> Dies soll am Beispiel der Reue in den genannten Schriften von al-Ġuwainī und al-Laḳānī kurz untersucht werden, da sie laut Nagel, bei unserem Dichter „*ein schariatisch geregelter Akt der Befreiung von Schuld geworden*“<sup>145</sup> sind (116–117).

116) *Whoever dies and does not repent from their sin, their affair is consigned to their Lord.*

117) *And it is obligatory that some of those who committed major sins be punished, though they will not be in hell eternally.*

Bei al-Ġuwainī muss Gott die Reue vernunftgemäß nicht akzeptieren, aber die Offenbarung<sup>146</sup> sowie die Überlieferung haben Auskunft darüber gebracht, dass er es tun kann. Die Rückkehr zur Sünde macht die Reue nicht wertlos, denn Abū al-Ma‘ālī betrachtet die Reue als abgeschlossene religiöse Handlung, wie auch im 125. Vers von al-Laḳānī. *At-Tauba* ist für al-Ġuwainī die Rückkehr des Menschen zu seinen wahren Geisteskräften, die im Augenblick der Sünde der Dummheit, Unachtsamkeit und Triebhandlung wich.<sup>147</sup>

Auch für den *imām* der heiligen Stätten wird der Gläubige, der ein schweres Verbrechen begeht, nicht aus der Religion ausgeschlossen und bleibt auf Grund seines Vergehens nicht auf ewig in der Hölle. So gesehen zeigt sich kein großer Unterschied von der Sichtweise der beiden Autoren, da beide die Reue als ein Mittel erachten, um die begangenen Fehlritte zu tilgen. Darüber hinaus werden diejenigen, welche eine große Sünde begehen, nicht auf ewig bestraft.

Schon Ḥasan al-Baṣrī ging in seinem Brief an den umayyadischen Herrscher auf diese Thematik ein, denn die Reue ist für Ḥasan ein gewichtiges Argument, da oft zu ihr aufgerufen

---

<sup>141</sup> Nagel, T. (2002), *Im Offenkundigen das Verborgene*: 26.

<sup>142</sup> Das Bittgebet.

<sup>143</sup> Reue, Buße.

<sup>144</sup> Nagel, T. (2002), *Im Offenkundigen das Verborgene*: 29.

<sup>145</sup> Nagel, T. (2002), *Im Offenkundigen das Verborgene*: 22.

<sup>146</sup> 42:25.

<sup>147</sup> Klopfer, H. (1958), *Das Dogma*: 106.

wird. In einer deterministischen Welt allerdings hätte es keine Auswirkungen die Fehlritte zu bereuen.<sup>148</sup>

#### 2.4.12. Zusammenfassung

Ob von einer Entwicklung der Glaubensvorstellung gesprochen werden kann, ist nicht leicht zu beantworten, da al-Aš'arī selbst genau bei der entscheidenden Frage in unterschiedlichen Schriften verschiedene Angaben macht. Er erwähnt die Wichtigkeit der Bestätigung des Glaubens genau so wie die Unverzichtbarkeit von Wort und Tat. Wenn wir der Ansicht einiger Autoren folgen, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Strömung der *aš'arīya* und ihre heutige Sicht in Bezug zu dieser Problematik erst nach dem Ableben des Namensgebers konkrete Formen angenommen hat. Vielleicht hilft uns die Unterscheidung von *īmān* und Islam weiter, denn die körperlichen Handlungen werden dem Islam zugerechnet und der Glaube definiert sich im *taṣdīq*, welcher wiederum ohne das verstandesmäßige Wissen von Gott undenkbar ist. Diese Vorstellung jedoch, Gott unbedingt mit dem menschlichen Verstand erfassen zu müssen um auch als wahrer *mu'min* zu gelten, während diejenigen, die dazu nicht in der Lage sind einen niedrigeren Rang einnehmen, hat unter anderem zu einer Verfolgung der *aš'arīya* geführt. Dabei hat doch al-Aš'arī selbst gesagt, dass ein Mensch entweder gläubig oder ungläubig ist. Da jedoch der Glaube sowohl zu- als auch abnehmen kann und dies im Verhältnis zum Vollzug der rituellen Pflichten steht, ist eine Verbindung hergestellt worden, die nicht ohne weiteres zu kappen ist. Bei al-Ġuwainī kommt noch hinzu, dass die mündliche Anerkennung unbedingt notwendig ist, denn wer sich weigert sie auszusprechen, obwohl er die Bestätigung im Herzen trägt, ist für ihn nicht gläubig. Das Bild, das sich zeigt, ist sehr komplex und vielleicht ist es auch falsch über diesen Ansatz nach einer eindeutigen Definition zu suchen. Ein anderer Weg ist auch möglich, denn einerseits wird ein Gläubiger, auch wenn er eine schwere Verfehlung begeht, dadurch nicht zu einem Ungläubigen und erleidet nicht ewige Verdammnis, andererseits befindet sich der *taṣdīq* im Herzen, in das man nun einmal nicht hineinblicken kann. Lassen wir zum Abschluss einen Dichter sprechen, welcher dem mystischen Islam zugeneigt war:

*if they are firm in their belief this is sufficient.*

---

<sup>148</sup> Siehe: qadārīya, Ḥasan al-Baṣrī, Der Brief an 'Abd al-Malik b. Marwān.

## 2.5. *Māturīdīya*

Den Namen hat diese Strömung Abū Maṣṣūr b. Muḥammad b. Maḥmūd al-Māturīdī as-Samarqandī zu verdanken. Der in seinem Namen vorhandene Ort Māturīd ist ein Vorort von Samarqand im heutigen Usbekistan, sein Sterbejahr wird mit 944 angegeben. Obwohl vom Namen Abū Maṣṣūr abgeleitet werden könnte, dass er einen Sohn namens Maṣṣūr hatte, erklärt er selbst bei der Erläuterung eines Verses über die *kunya*<sup>1</sup>, dass es üblich sei für Menschen, die keine Kinder haben, diesen Beinamen anzunehmen.<sup>2</sup>

### 2.5.1. Das Māturīdī Problem

In der heutigen Zeit bildet die *māturīdīya* zusammen mit der *ašʿarīya* den größten Block innerhalb des Islam, doch obwohl ungefähr 50% der sunnitischen Muslime der Schule von Abū Maṣṣūr angehören liegt immer noch ein Schleier über diese Strömung und deren Namensgeber.<sup>3</sup> Doch die mangelnde Aufmerksamkeit ist keine neuere Erscheinung, denn schon in frühen Häresiographien und Werken über die unterschiedlichen innerislamischen Richtungen werden weder die theologische Schule noch al-Māturīdī selbst erwähnt. So findet sich keine Eintragung bei al-Baḡdādī, al-Isfarāyīnī<sup>4</sup>, aš-Šāhristānī oder bei Ibn Ḥazm<sup>5</sup> und noch nicht einmal bei Ibn Ḥaldūn<sup>6</sup> Geschichtswerk über den *kalām* wird der Gelehrte aus dem Osten erwähnt.<sup>7</sup> Keine Angaben machen auch Ibn an-Nadīm<sup>8</sup>, Ibn Ḥallikān<sup>9</sup> und as-Suyūfī<sup>10</sup> in ihren Werken, die von Gelehrten bzw. unterschiedlichen Schulen handeln.<sup>11</sup> Als Gründe für diesen Umstand werden verschiedene Punkte genannt, welche regionaler, emotionaler, systematischer, geschichtlicher oder politischer Natur waren: al-Māturīdī lebte nicht in einem zentralen Gebiet der islamischen Welt, sondern fern ab der Zentren an der östlichen Peripherie und was dort gedacht wurde, hat im Westen niemanden so recht interessiert.<sup>12</sup> Auch niedrige Beweggründe werden genannt, wie der Versuch den Ruhm als Verteidiger der sunnitischen Theologie lediglich al-Ašʿarī zukommen zu lassen und Abū

---

<sup>1</sup> Beinamen in Form von Abū/Vater oder Umm/Mutter plus dem Namen des Sohnes.

<sup>2</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DİA* 28: 146.

<sup>3</sup> Ak, A. (2008), *Büyük Türk Âlimi Māturīdī ve Māturīdīlik*. Istanbul: XI-XII.

<sup>4</sup> Gest. 1078.

<sup>5</sup> Gest. 1064.

<sup>6</sup> Gest. 1406.

<sup>7</sup> At-Tancī, M. (1955), „Abū Maṣṣūr Al-Māturīdī“, in *İlahiyat Fakültesi Dergisi* I-II: 1.

<sup>8</sup> Gest. 995.

<sup>9</sup> Gest. 1282.

<sup>10</sup> Gest. 1505.

<sup>11</sup> Watt, M. (1974), „Māturīdī Problemi“, erschienen in Sönmez, K. (2006), *İmam Māturīdī ve Maturidilik*. Ankara, Avasya: 151 (übersetzt von İnal, İ. H., Original: *Mélanges d'islamologie*, Volume dédié a Armand Abel, Leiden).

<sup>12</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand*. Brill, Leiden: 2.

Manşūr bewusst zu vernachlässigen.<sup>13</sup> Die damaligen Ḥanafiten legten keinen so großen Wert auf biographische Werke wie die Aš‘ariten, Šāfi‘iten oder Mutaziliten; da beide theologische Schulen, *māturīdīya* und *aš‘arīya*, sich als Sunniten bezeichneten, gab es keinen Grund die eine explizit als *māturīdīya* zu erwähnen; nach dem Mongolensturm kam es zu einem großen Durcheinander und erst durch das Erstarken des Osmanischen Reiches, welches die Ḥanafiten bevorzugte, erlangte diese Strömung genug Selbstvertrauen, um auch als eigenständige theologische Schule aufzutreten, die ebenfalls auf eine lange Geschichte zurückblicken kann.<sup>14</sup> Obwohl es oft den Anschein erweckt, dass die Anhänger von Aš‘arī und Māturīdī in harmonischer Allianz den sunnitischen Glauben verteidigten, wird den Aš‘ariten die führende Position eingeräumt; dies hatte zur Folge, dass die *māturīdīya* gar nicht als gleichrangig angesehen wurde sondern lediglich der kleinere Bundesgenosse und Juniorpartner der *aš‘arīya* war.<sup>15</sup>

### 2.5.2. Herkunft und Abstammung

Das genaue Geburtsdatum ist leider nicht bekannt, doch da einer seiner Lehrer, Muḥammad b. Muqātil ar-Rāzī, bereits 862<sup>16</sup> verstarb, manche Quellen geben sogar 841 an,<sup>17</sup> kann man davon ausgehen, dass er ungefähr in der Mitte des 9. Jh. zur Welt kam. Sein Sterbejahr wird mehrheitlich mit 944 angegeben, wobei nicht einmal Abu al-Mu‘īn an-Nasafī<sup>18</sup> ein Datum nennen kann, was auf ein wahrhaft biblisches Alter schließen lässt. Unter seinen vielen Lehrern war Abū Naṣr Aḥmad b. al-‘Abbās al-‘Iyāḏī<sup>19</sup> der bedeutendste und nachdem al-Māturīdī seine Ausbildung in einem Zentrum namens *dār al-Ġuzġānīya* absolvierte, übernahm er nach seinem Meister die Leitung dieser Institution.<sup>20</sup> Die Kette seiner Lehrer lässt sich bis auf Abū Ḥanīfa zurückführen, was ihn zu einem Schüler der vierten Generation macht<sup>21</sup> und sowohl Abū Manşūr als auch die Gelehrten in und um Samarqand standen in der Tradition des berühmten Kufiers.<sup>22</sup> Unter anderem wird seine Abstammung auf den Prophetengefährten Abū Ayyūb al-Anṣārī<sup>23</sup> zurückgeführt, was jedoch als nicht haltbar erscheint, da zwar einer der Nachfahren von al-Māturīdī in die Familie des *ṣaḥāba* einheiratete, aber hiermit wohl lediglich versucht wurde einen arabischen Ursprung zu

<sup>13</sup> At-Tancî, M. (1955), in *İFD* I-II: 1 und Fiğlalı, E. R. (2001), *İtikadî İslam Mezhepleri*. Istanbul: 78.

<sup>14</sup> Watt, M. (1974), „Māturīdī Problemi“, in *İmam Māturīdī ve Maturidilik*: 152-154.

<sup>15</sup> Rudolph, U. (1997), „Das Entstehen der Māturīdīya“, in *ZDMG* 147: 394.

<sup>16</sup> Sönmez, K. (2006), *İmam Māturīdī ve Maturidilik*. Ankara, Avrasya: 19.

<sup>17</sup> Madelung, W. (1991), „Al-Māturīdī“, in *EF* VI: 846.

<sup>18</sup> Gest. 1114.

<sup>19</sup> Gest. zwischen 874 und 892.

<sup>20</sup> Sönmez, K. (2006), *İmam Māturīdī ve Maturidilik*: 18f.

<sup>21</sup> Siehe Tabelle: Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 161.

<sup>22</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DİA* 28: 146.

<sup>23</sup> Gest. ca. 672 bei der Belagerung von Konstantinopel.

beweisen.<sup>24</sup> Auf Grund seiner sprachlichen Ungenauigkeit, vor allem in seinem Hauptwerk, ist anzunehmen, dass Arabisch nicht seine Muttersprache war. Doch während einerseits das Persische, welches im Sāmānidenreich des 10. Jh. wieder vermehrt zum Einsatz kam, genannt wird,<sup>25</sup> tauchen auch Vermutungen über die türkischen Wurzeln des Gelehrten auf, da gelegentlich ein Satzbau der türkischen Grammatik entsprechend verwendet wurde.<sup>26</sup> Auf diese Missstände machte bereits schon Pazdawī<sup>27</sup> aufmerksam<sup>28</sup> und auch einige Orientalisten haben dies zur Sprache gebracht,<sup>29</sup> wobei daraus nicht die türkische Abstammung gefolgert wurde. Doch die Tatsache, dass er Persisch sprach, ließe noch lange nicht den Schluss zu, dass er selbst auch Perser war, da die persische Sprache in den Städten und in der Wissenschaft verwendet wurden, während das Türkische in Transoxanien in den Dörfern und Außenbezirken verbreitet war.<sup>30</sup>

Im *Tārīḫ as-Samarqand* von Abū Ḥafs an-Nasafī<sup>31</sup> kommt auch die sufische Seite unseres Theologen zum Vorschein, denn obwohl Abū Ḥafs ihn als Kenner des *kalām* nennt, wird ihm auch ein Treffen mit *al-Ḥiḍr*<sup>32</sup> zugeschrieben. Hierbei soll Māturīdī die sagemumwobene Gestalt um Hilfe gebeten haben und auf dessen Gebet hin habe Gott ihn mit Weisheit gesegnet um über die abtrünnigen Sekten zu siegen.<sup>33</sup> Pazdawī berichtet, dass er von seinem Vater, und dieser von seinem Großvater Geschichten über die *karāmāt*<sup>34</sup> von al-Māturīdī gehört habe.<sup>35</sup> Solche und ähnliche Erzählungen sind eher den späteren Generationen zuzuschreiben, die selber der islamischen Mystik angehörten, denn die Erkenntnisquelle der Sufis, der *ilhām*, wird von unserem Gelehrten abgelehnt.<sup>36</sup>

<sup>24</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DĪA* 28: 146.

<sup>25</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 212.

<sup>26</sup> Sönmez, K. (2006), *İmam Māturīdī ve Maturidilik*: 18 und al-Mādurīdī (2007), *Kitābü't-Tevhīd Tercümesi*. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı İslām Araştırmaları Merkezi Yayınları: XVIII-XIX (übersetzt von Topaloğlu B., *Kitāb at-Tauhīd*).

<sup>27</sup> Gest. 1100.

<sup>28</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*. Ankara, Kayıhan Yayınevi: 3 (Übersetzung des Werkes *Uşūl ad-Dīn* von Gölcük Ş.).

<sup>29</sup> Madelung, W. (1974) in *ZDMG* 124: 150; Frank, (1976) in *OLZ* 71: 54; Gimaret, D. (1980), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris, Librairie philosophique J. Urin: 178f; van Ess, J. (1981) in *Oriens* 27-28: 556 u. 560f.

<sup>30</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DĪA* 28: 146.

<sup>31</sup> Gest. 1142.

<sup>32</sup> Die Person, mit der Moses eine Reise unternimmt, wobei der Name *al-Ḥiḍr* nicht im Koran vorkommt, siehe: 18:60-82.

<sup>33</sup> Sönmez, K. (2006), *İmam Māturīdī ve Maturidilik*: 25f.

<sup>34</sup> Heiligen-Wunder.

<sup>35</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*: 3.

<sup>36</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābü't-Tevhīd Tercümesi*: 9.

### 2.5.3. Geschichte der *māturīdīya*

Gegen Ende des 10. Jh. spielt Abū Maṣṣūr keine herausragende Rolle und kein Text aus dieser Zeit erwähnt ihn als maßgebliche Autorität für alle. Das ist auch nicht verwunderlich, denn es gab noch keine Konkurrenzsituation durch die *ašʿarīya* in Transoxanien. Dies ändert sich jedoch mit Beginn des 11. Jh., denn in der Nachbarschaft, genauer in Nīšāpūr, hatte sich die Schule von al-Ašʿarī etabliert und unter ihnen erwähnt der šāfiʿitische Gelehrte Abū ʿAšīm al-ʿAbbādī<sup>37</sup> 1044 Māturīdī namentlich zum ersten Mal.<sup>38</sup> Ebenso erwähnt Ibn Fūrak<sup>39</sup> die Transoxanier im Allgemeinen und etwa zeitgleich taucht die *ašʿarīya* namentlich bei den östlichen Theologen auf.<sup>40</sup> Erst gegen Ende des 11. Jh. eskaliert die theologische Auseinandersetzung zwischen der *ašʿarīya* und den Ḥanafiten aus Transoxanien derart, dass die Letzteren Abū Maṣṣūr als entscheidende Autorität heranziehen.<sup>41</sup>

Während die älteren, wenn man sie so nennen darf, Vertreter der *māturīdīya*, hier seien Pazdawī und Nasafī genannt, weit entfernt waren von einem Schulterschluss mit der *ašʿarīya*, ja sogar gegen sie argumentierten, was auf Gegenseitigkeit beruhte, ist es erst der Religionspolitik der Mamlūken zu verdanken, dass Friede einkehrte. Ihr oberstes Ziel bestand darin eine Anerkennung aller sunnitischen Schulen herbeizuführen.<sup>42</sup> Abū Zahra sieht auf einer Skala bei der die *muʿtazila* das eine und die Traditionalisten das andere Extrem bilden die *māturīdīya* näher an der *muʿtazila* und die *ašʿarīya* näher an den Traditionalisten. Das begründet er damit, dass die Schule aus Transoxanien allgemein betrachtet größeren Wert auf den Verstand legte, während die Nachfolger von al-Ašʿarī eher zur Überlieferung neigten.<sup>43</sup> Götz sieht das auch so, beschränkt sich aber bei seiner Sichtweise lediglich auf die Erklärung anthropomorpher Ausdrücke, da der Theologe aus Samarqand eine allegorische Umdeutung der jeweiligen Verse vornahm.<sup>44</sup> So deutet er den Thron Gottes<sup>45</sup> als Größe, Erhabenheit, Macht und Souveränität, während die Hände Gottes<sup>46</sup> die überströmende Gnade Gottes sind, die er dem einen in reichem Maße schenkt, dem anderen aber vorenthält.<sup>47</sup>

---

<sup>37</sup> Gest. 1066.

<sup>38</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DIA* 28: 147.

<sup>39</sup> Gest. 1015.

<sup>40</sup> Rudolph, U. (1997), in *ZDMG* 147: 399 und Götz, M. (1965), „Māturīdī und sein Kitāb Taʿwīlāt al-Qurʿān“, in *DI* 41: 50.

<sup>41</sup> Rudolph, U. (1997), in *ZDMG* 147: 399.

<sup>42</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 6-8.

<sup>43</sup> Abū Zahra, M. (1996), *Mezhepler Tarihi*: 186.

<sup>44</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 42f.

<sup>45</sup> 7:54; 10:3; und weitere.

<sup>46</sup> 5:64.

<sup>47</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 45.



#### 2.5.4. Werke von al-Māturīdī

Die älteste Quelle über das Leben, die Werke, Ansichten, Schüler und Zeitgenossen von Abū Maṣṣūr stammt von an-Nasafī und trägt den Titel *Tabṣīrat al-adilla*.<sup>48</sup> Hierin geht er auch kurz auf biographische Daten ein, ausführlicher als manche ḥanafitischen Ṭabaqātwerke, und gibt die Titel der Werke wieder, die dem Gelehrten aus Samarqand zugeschrieben werden.<sup>49</sup> Nach an-Nasafī gibt es 13 Werke, die mit Sicherheit von al-Māturīdī:<sup>50</sup>

*Kitāb at-Tauḥīd, Kitāb al-Maqālāt, Kitāb Radd Awā'il al-adilla lī al-Ka'bī, Kitāb Radd Tahḍīb al-Ġadal lī al-Ka'bī, Kitāb Bayān wahm al-Mu'tazila, Radd Kitāb al-Ka'bī fī wa'id al-fussāq, Radd al-Uṣūl al-Ḥamsa lī Abī 'Umar al-Bāhilī, Radd Kitāb al-Imāma lī Ba'd ar-Rawāfiḍ.*

Zwei Schriften mit dem Titel *ar-Radd 'alā al-Qarāmiṭa*, zwei Bücher über die Methodik der Rechtsprechung *Ma'ḥaḍ aš-Šarā'i* und *al-Ġadal* sowie ein Korankommentar *Ta'wīlāt al-Qurān*. Sieht man von einigen Werken ab, die ihm zu Unrecht zugeschrieben werden,<sup>51</sup> sind etliche verloren gegangen und lediglich zwei Werke haben die Zeit überdauert. Das *Kitāb at-Tauḥīd* und das *Ta'wīlāt al-Qurān* bzw. *Kitāb Ta'wīlāt ahl as-Sunna*,<sup>52</sup> wobei vom Ersteren lediglich eine Handschrift erhalten ist,<sup>53</sup> kann man beim zweiten Titel auf ungefähr 40 Handschriften zurückgreifen.<sup>54</sup> Viele Schriften richteten sich gegen die *mu'tazila*, *ḥawāriḡ*, *rawāfiḍ* und *qarāmiṭa*, die er zu widerlegen versuchte. Insbesondere hatte es ihm die *mu'tazila* angetan, mit ihrem Vertreter Abū al-Kāsim al-Balḥī genannt al-Ka'bī<sup>55</sup>. Bei ihm handelt es sich um den Kopf der *mu'tazila* aus Bagdad, der ungefähr 930 in seine Heimat Balḥ zurückkehrte und bis zu seinem Tod dort blieb.<sup>56</sup>

##### 2.5.4.1. Ta'wīlāt al-Qurān

Im Gegensatz zu anderen Gelehrten wie Ġubbā'ī, Abū Hāšim, Ka'bī und selbst al-Aš'arī haben wir bei Abū Maṣṣūr das Glück, dass vollständige Werke vorhanden sind, die einen günstigen Ausgangspunkt für die Rekonstruktion seiner Gedanken liefern.<sup>57</sup> Doch bei diesem genannten Werk ist nicht der Gelehrte aus dem Osten selbst der Autor, vielmehr hatten es seine hervorragenden Schüler aus seinem Vortrag übernommen, wie dem Kommentar von

<sup>48</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DĪA* 28: 147.

<sup>49</sup> Götzt, M. (1965), in *DI* 41: 29.

<sup>50</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DĪA* 28: 147; die Titel wurden entnommen: Götzt, M. (1965), in *DI* 41: 29.

<sup>51</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DĪA* 28: 149f.

<sup>52</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 201-218.

<sup>53</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 214 und Sönmez, K. (2006), *İmam Māturīdî ve Maturidilik*: 20.

<sup>54</sup> Sönmez, K. (2006), *İmam Māturīdî ve Maturidilik*: 20.

<sup>55</sup> Gest. 931.

<sup>56</sup> Watt, M. (1974), „Māturīdî Problemi“, in *İmam Māturīdî ve Maturidilik*: 151.

<sup>57</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 202.

as-Samarqandī<sup>58</sup> zum *Ta'wīlāt al-Qurān* zu entnehmen ist.<sup>59</sup> Eben darum sei es auch leichter verständlich, wobei eine gewisse Dunkelheit im Ausdruck und Mehrdeutigkeit des Inhalts erhalten blieb.<sup>60</sup> Wenn es um die Glaubensfundamente geht argumentiert al-Māturīdī nur selten mit Ḥadīthen, aber in seinem Korankommentar greift er häufig auf die Überlieferung zurück.<sup>61</sup> Die jeweiligen Erklärungen zu den Versen wurden entweder unkommentiert aneinandergereiht um dem Leser die freie Wahl zu überlassen, oder aber bei ernstlichen Meinungsverschiedenheiten kritisch gegen Gegner erörtert, die in der Regel genannt werden.<sup>62</sup> Der Gelehrte begnügt sich aber nicht nur damit die Verse zu erläutern, sondern gibt auch die unterschiedlichen theologischen Ansichten sowie die Meinungen der Rechtsschulen wieder. Dies macht dieses Werk zu einer unverzichtbaren Quelle, wenn wir etwas über den religiösen Standpunkt des Autors erfahren möchten.<sup>63</sup>

Den Unterschied zwischen *tafsīr* und *ta'wīl* erklärt Māturīdī damit, dass der *tafsīr* die endgültige Entscheidung ist und Gott mit einer bestimmten Ausdrucksweise nur das eine gemeint hat. Dies kann durch einen lückenlosen *ḥadīth* oder dem Konsens der Gemeinde untermauert werden, während die Festlegung auf das Gemeint ohne definitiven Beweis verboten ist. Ein *ta'wīl* zeigt die Letztmögliche, äußerste Grenze auf, dem aber keine letzte Gültigkeit zukommt, sondern es handelt sich lediglich um einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad. Aus dieser Vorsicht heraus wurde laut an-Nasafī dieses Buch auch *ta'wīl* und nicht *tafsīr* genannt.<sup>64</sup>

#### **2.5.4.2. Kitāb at-Tauḥīd**

Das vorliegende Werk stellt die älteste erhaltene theologische Summa aus dem islamischen Kulturkreis dar und ist in seiner Art das Erste, über das wir im Islam verfügen, was alleine aus diesem Grund dessen besondere Position deutlich macht. Auch handelt es sich nicht um einen vorläufigen Entwurf in der gedanklichen Entwicklung des Theologen oder eine zufällige Momentaufnahme. Vielmehr ist das *Kitāb at-Tauḥīd* ein Spätwerk, welches sich auf zahlreiche Vorarbeit stützt.<sup>65</sup> Neben der bereits erwähnten sprachlichen Hindernisse, auf die man in dem Buch stößt, ist es erwähnenswert, dass der Autor hier ca. 450 Verse aus dem Koran verwendet, welche in dieser Fülle nicht einmal in den theologischen Werken

<sup>58</sup> Gest. 1145.

<sup>59</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 30 und Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 204.

<sup>60</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 30 und van Ess, J. (1981), in *Oriens* 27-28: 556.

<sup>61</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“ in *DĪA* 28: 152.

<sup>62</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 38f.

<sup>63</sup> Sönmez, K. (2006), *İmam Māturīdī ve Maturidilik*: 20.

<sup>64</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 36f.

<sup>65</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 209f.

traditionalistischer Autoren vorkommen.<sup>66</sup> Das einzige Manuskript<sup>67</sup>, welches diesem Buch zugrunde liegt, weist leider einige Mängel in Edition, Überlieferung und Redaktion auf. Das bedeutet jedoch nicht, dass es komplett zu verwerfen wäre, sondern lediglich, dass es vorsichtig zu lesen ist.<sup>68</sup>

### **2.5.5. Verstand bei al-Māturīdī**

Nach unserem Gelehrten verfügt der Mensch über drei Methoden, die es ihm ermöglichen, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Hierzu zählen die Sinneswahrnehmung, die Spekulation mit Hilfe des Verstandes und die Überlieferung.<sup>69</sup> Dem Verstand kommt insofern noch eine besondere Bedeutung zu, da er es schließlich ist, der die tradierten Nachrichten abwägt und für authentisch oder ungültig erklärt sowie eine bereits erlebte Sinneserfahrung verarbeitet, um, im wiederholten Falle derselben Wahrnehmung, entsprechend zu reagieren.<sup>70</sup>

### **2.5.6. Īmān/Glaube bei al-Māturīdī**

Hier werden wie schon im vorherigen Kapitel dieselben Punkte erwähnt, wobei aber an dieser Stelle Abū Manṣūr zu Wort kommt, um dessen Sicht der Dinge zur Geltung zu bringen. Die starke Verbindung *ḥanafīya-māturīdīya* macht hier keine Ausnahme, da Abū Manṣūr die Lehre über den Glauben des Menschen und die Einschätzung des Sünders entsprechend der älteren ḥanafitischen Tradition lediglich in einer anderen Form darstellt, indem er, wie üblich, gegen die Widersacher zu Felde zieht.<sup>71</sup>

#### **2.5.6.1. Erschaffenheit des Glaubens**

Glauben ist in den Augen unseres Theologen prinzipiell etwas Erschaffenes, da alles außer Gott erst in die Existenz gebracht werden muss. Das *īmān* ist letztendlich nichts anderes als das Wissen oder Unwissen über eine Tatsache. Da nun aber das Gewusste unmöglich ohne dessen Träger, in diesem Fall der Mensch, möglich ist, kann der Glaube nicht unerschaffen sein. Egal wie man diesen Begriff nun definieren mag, sei es die Summe aus *taṣdīq, ikrār und ʿamal* oder *ikrār und maʿrifa*, für irgendeine Lösung müsse man sich entscheiden und alle diese seien nun einmal Taten, die im Endeffekt alle geschaffen sind.<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DĪA* 28: 152.

<sup>67</sup> Cambridge University Library Add. 3651 siehe Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 214 und al-Māturīdī (2007), *Kitābū 't-Tevhīd Tercümesi*: XXV.

<sup>68</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 216f.

<sup>69</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābū 't-Tevhīd Tercümesi*: 10-15 und Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 256.

<sup>70</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābū 't-Tevhīd Tercümesi*: 17.

<sup>71</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 343f.

<sup>72</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābū 't-Tevhīd Tercümesi*: 501-504.

### 2.5.6.2. Definition von *īmān*

In seinem Korankommentar heißt es zu 2:285, der Glaube bestehe in der Zusammenfassung aller Bedingungen des Glaubens, woraus gefolgert wird, dass der Glaube an den Koran zugleich den Glauben an alle Offenbarungsbücher, alle Propheten, die Auferstehung und anderes einschließe. Wenig später werden die bekannten Glaubensgrundsätze in ihrer bekannten Form und Länge aufgezählt.<sup>73</sup> Hier zeigt sich die Verknüpfung des Glaubens mit dem bereits erwähnten Wissen und um dies zu bekräftigen heißt es im Hauptwerk des Gelehrten, dass der Glaube nicht in den religiösen Pflichten bestehe, sondern eine spezielle Aufgabe des Herzens ist.<sup>74</sup>

### 2.5.6.3. Beziehung *īmān-taṣdīq/maʿrifa*

Da der Autor die Frage in einem Kapitel unter dem Titel ob der Glaube nun *taṣdīq* oder *maʿrifa* sei, behandelt, werden die beiden Punkte hier zusammengefasst dargestellt. Auch Māturīdī definiert hier *īmān*, wie schon al-Ašʿarī, wörtlich, im Sinne von *taṣdīq*, fügt aber hinzu, dass das sprachliche Gegenstück zu *kufr takdīb*<sup>75</sup> sei. Das Gegenteil von *maʿrifa* aber ist das Nichtwissen. Daraus schließt der Theologe, dass *īmān* mehr ist als nur Wissen, nämlich eine Bestätigung mit dem Herzen, wobei aber Wissen zum *taṣdīq* führen kann, wie auch Unwissenheit zur Ablehnung führe. Die Aussage der Glaube bestehe aus dem Wissen würde bedeuten, dass der Glaube aus der Bestätigung bestehe, wenn das Wissen vorhanden ist, welches die Bestätigung nähert.<sup>76</sup>

### 2.5.6.4. Beziehung *īmān-ikrār*

Für den Gelehrten aus Samarqand besteht die Grundlage des Glaubens in der Bestätigung mit dem Herzen und das Aussprechen der Bekenntnisformel ist nur ein äußeres Glaubenszeichen, welches den bereits vollzogenen Glaubensakt bestätigt.<sup>77</sup> Im *Kitāb at-Tauḥīd* lehnt unser Autor die Ansicht der *karramīya* ab, dass Glaube nur aus der mündlichen Wiedergabe bestehe, da dies bedeuten würde, dass die Heuchler allesamt gläubig gewesen wären und ein Muslim, der in einer Notsituation gezwungen wäre, sich von seiner Religion loszusagen, vom Glauben abfallen würde. Da man den Menschen zwingen kann etwas auszusprechen, was er selbst gar nicht möchte, sei es nicht vorstellbar den Ursprung des Glaubens abhängig zu

---

<sup>73</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 57f.

<sup>74</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābūʿt-Tevhīd Tercümesi*: 495.

<sup>75</sup> Dementi.

<sup>76</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābūʿt-Tevhīd Tercümesi*: 495.

<sup>77</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 59.

machen von einem Organ, welches gezwungen werden kann bestimmten Vorstellungen entsprechend zu agieren.<sup>78</sup>

#### **2.5.6.5. Beziehung *īmān*–*amal***

Da Māturīdī den Werken keinen großen Einfluss beimaß, musste er einen Ausweg finden, um nicht der *murğī`a* zugerechnet zu werden. Er entwickelte hierbei eine der *aš`arīya* unbekannte Theorie. Das Wachstum des Glaubens wird von ihm rein temporär verstanden, indem die ständige Erneuerung des Glaubens im Verlauf der Zeit die Festigkeit des Glaubens größer werden lässt. Diese Erneuerung des Glaubens erfolgt entweder durch die Erfüllung der religiösen Pflichten oder durch die Reue, welche beide den Glauben festigen.<sup>79</sup> Da das *īmān* selbst auch als eine Tat angesehen wird sei noch hinzugefügt, dass es sich bei ihr um die hervorragendste und klarste Tat handelt, die ein Mensch vollbringen kann.<sup>80</sup>

#### **2.5.6.6. Beziehung *īmān*–*islām***

Nach ihrem Verständnis haben *īmān* und Islam aus religiöser Sicht und der damit verbundenen Absicht heraus betrachtet die gleiche Bedeutung, doch vom sprachlichen Punkt aus und der angeschlossenen Intention betrachtet, kann man von einem Unterschied reden. Nach dem religiösen Standpunkt ist *īmān* das Zeugnis von Verstand und Überlieferung, dass es nur einen Gott gibt, der die Geschicke der Menschen lenkt und dem man nichts zur Seite stellen darf. Islam hingegen ist die komplette Hingabe des Einzelnen an Gott allein und nichts Anderes, woraus folgt, dass beide, *īmān* und Islam, sich in einem Punkt treffen.<sup>81</sup>

#### **2.5.6.7. Die Situation des großen Sünders**

Zu 2:25 sagt Abū Manšūr, dass mit dieser Stelle nicht diejenigen gemeint sind, die eine schwere Sünde begangen haben, aber ihr Schicksal ist an den Willen Gottes gebunden und wenn er will verzeiht er ihnen oder bestraft sie ihren Sünden entsprechend.<sup>82</sup> Der Theologe nennt einige Koranzitate<sup>83</sup> in denen Gott die Muslime für ihr Verhalten rügt und ihnen auch eine schwere Strafe androht, wobei er aber deren *īmān* Status nicht aberkennt.<sup>84</sup>

---

<sup>78</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābū`t-Tevhîd Tercümesi*: 487-493.

<sup>79</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 59f.

<sup>80</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābū`t-Tevhîd Tercümesi*: 502.

<sup>81</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābū`t-Tevhîd Tercümesi*: 512f und Götz, M. (1965), in *DI*: 63.

<sup>82</sup> Götz, M. (1965), in *DI* 41: 60.

<sup>83</sup> 61:2-4; 9:38; 4:75; 57:16.

<sup>84</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābū`t-Tevhîd Tercümesi*: 494.

### 2.5.6.8. Beziehung *īmān*–Verstand

Als Kenner des *kalām* misst der Gelehrte aus Samarqand ebenso wie seine Kollegen dem Verstand einen hohen Stellenwert bei, denn das bloße Nachahmen in der Religion ist kein Maßstab für die Richtigkeit.<sup>85</sup> Die scharfe Kritik am *taqlīd*<sup>86</sup> erinnert dabei stark an einige Überlegungen von Aš‘arī, da man den Teufelskreis nur durchbrechen könne wenn eindeutige Beweise und Verstandesargumente vorlägen.<sup>87</sup> Nasafī berichtet über den Korankommentar von Māturīdī zu 6:158, dass der *taṣdīq* sich auf einen Beweis stützen müsse, andernfalls brächte so eine Bestätigung keinen Nutzen.<sup>88</sup> Dies wird damit begründet, dass ein Glaube, der nicht auf einer sicheren Basis fußt, bedroht sei und dann die Gefahr bestehe, vom rechten Weg abzukommen. Die spätere *māturīdīya* jedoch hat auch diese Art des Glaubens in Form der Nachahmung akzeptiert, wobei derjenige, der es unterlässt nach Verstandesbeweisen zu suchen, ein Sünder sei.<sup>89</sup>

### 2.5.6.9. Freier Wille

Die Tatsache, dass alles erschaffen ist, erklärt noch lange nicht, ob das menschliche Handeln nun vorherbestimmt ist oder dem freien Willen entspringt. In der Tat habe Gott die Macht erschaffen, welche den Akt der freien Wahl ermöglicht und diese erschaffene *qudra* ist der Garant für die freie Natur der Tat.<sup>90</sup> In diesem Sinne ist der Ursprung göttlich, aber was eine Handlung gut oder schlecht macht, obliegt letztendlich dem Menschen. Das eigentliche Vermögen um einen Vorgang zu bewerkstelligen wird zweigeteilt, wobei am Anfang die Unversehrtheit und Funktionsfähigkeit der Mittel steht, die eine Gabe Gottes sind; kurzum der gesunde Körper. Als Zweites kommt die Kraft eine Wahl zu treffen, welche ebenfalls von Gott erschaffen und dem Menschen gegeben ist.<sup>91</sup> Die Begriffe *qadar* und *qaḍā’* werden von unserem Theologen und von Aš‘arī genau gegensätzlich verstanden,<sup>92</sup> denn für Abū Manṣūr steht *qaḍā’* für das in Erscheinung treten des göttlichen Urteils und *qadar* steht für die vorherige Bestimmung und Planung eben dieses Urteils.<sup>93</sup>

---

<sup>85</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābū’-t-Tevhīd Tercümesi*: 3.

<sup>86</sup> Nachahmung.

<sup>87</sup> Rudolph, U. (1992), „Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aš‘arī’s und al-Māturīdī’s“, in *ZDMG* 142: 79.

<sup>88</sup> Sönmez, K. (2006), *İmam Māturīdī ve Maturidilik*: 47.

<sup>89</sup> Yavuz, Y. Ş. (2003), „Māturīdiyye“, in *DİA* 28: 173.

<sup>90</sup> Pessagno, J. M. (1984), „Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Manṣūr al-Māturīdī“, in *JAOS* 104: 189.

<sup>91</sup> Toprak, S. (1990), „İnsanın Fiileri Konusunda Maturidî ve Eş‘arî arasındaki İhtilaf“, in *KSÜİFD* 3: 170.

<sup>92</sup> Toprak, S. (1990), in *KSÜİFD* 3: 175.

<sup>93</sup> Al-Māturīdī (2007), *Kitābū’-t-Tevhīd Tercümesi*: 390.

### 2.5.7. Samarqandī Abū al-Layṭ

Abū al-Layṭ Imām al-Hudā Naṣr b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm as-Samarqandī kam mit großer Wahrscheinlichkeit in Samarqand zur Welt und wird gelegentlich mit einem muʿtazilitischen Namensvetter verwechselt. Den Zusatz Imām al-Hudā erhielt er dadurch, dass er in seinen Werken die Menschen zugleich ermutigte als auch in Furcht versetzte.<sup>94</sup> Er gehörte der ḥanafitischen Schule an und im Laufe seines Lebens kam er viel herum. Samarqand, Balḥ, Buḥārā und Bagdad waren die Stationen seiner Reisen, wo er zahlreiche Gelehrte traf, die ihn in unterschiedlichen Disziplinen ausbildeten. Man kann ihn zu Recht als Rechtsgelehrten, Korankommentatoren und Sufi bezeichnen. Die Angabe seines Sterbedatums variiert von 983-1003<sup>95</sup>, aber 983 trifft es wohl am ehesten.<sup>96</sup>

#### 2.5.7.1. Werke

Seine Schriften pflegte er oft in Form von Predigten, Lehren und in katechetischer Form zu verfassen, was wohl auch der Grund für seine Popularität ist, denn seine Bücher waren in der gesamten muslimischen Welt von Andalusien bis nach Indonesien bekannt und erfreuen sich selbst heute noch großer Beliebtheit.<sup>97</sup> Er verfasste Werke über das Recht, spekulative Dogmatik, Moral und einen Korankommentar *Tafsīr al-Qurʿān al-Karīm*, auch bekannt als *Baḥr al-ʿUlūm*, wobei ein gleichnamiges Werk von einem anderen Samarqandī stammt.<sup>98</sup> Diese Exegese wurde schon zu Beginn des 15. Jh. ins osmanische Türkisch übersetzt und zeichnet sich durch seinen mystischen Charakter aus.<sup>99</sup> Ein Werk welches fälschlicherweise al-Māturīdī zugeschrieben wurde, *Šarḥ al-Fiqh al-Akbar*, entpuppte sich als Text aus der Feder von Abū al-Layṭ as-Samarqandī.<sup>100</sup> Neueren Forschungserkenntnissen zufolge soll auch dies nicht mehr haltbar sein.<sup>101</sup>

#### 2.5.7.2. Beziehung zu al-Māturīdī

Von einer direkten Beziehung kann hier keine Rede sein, denn kurz nach seinem Ableben war Abū Maṣṣūr noch keine Berühmtheit und obwohl sich die Theologie der beiden ähnelt, nennt Abū al-Layṭ den Abū Maṣṣūr nicht als Namensgeber einer Schule oder als alleinige religiöse

<sup>94</sup> Samarqandī Abū al-Layṭ (2003), *Bostānūʿl-Ārifīn*. Istanbul, Çelik Yayınevi: 9 (übersetzt von Ünal Harun).

<sup>95</sup> Schacht, J. (1960), „Abuʿl-Layth al-Samarkandī“, in *IE* I: 137.

<sup>96</sup> Yazıcı, İ. (2009), „Semerkandî, Ebüʿl-Leys“, in *DİA* 36: 473.

<sup>97</sup> Yazıcı, İ. (2009), „Semerkandî, Ebüʿl-Leys“, in *DİA* 36: 473.

<sup>98</sup> Samarqandī Abū al-Layṭ (2003), *Bostānūʿl-Ārifīn*: 7-9 und Yazıcı, İ. (2009), „Semerkandî, Ebüʿl-Leys“, in *DİA* 36: 474f.

<sup>99</sup> Yazıcı, İ. (1992), „Tefsiru Ebiʿl-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa bir Araştırma“, in *OMÜİFD* 6, Samsun: 79-83.

<sup>100</sup> Daiber, H. (1995), *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century*. Tokyo, Bikoisha Co.

<sup>101</sup> Yazıcı, İ. (2009), „Semerkandî, Ebüʿl-Leys“, in *DİA* 36: 474f.

Autorität. Auch lassen sich Unterschiede bei der Beurteilung der göttlichen Attribute feststellen.<sup>102</sup>

### 2.5.7.3. *Īmān* bei Abū al-Layṭ as-Samarqandī

Nach seiner Definition besteht der Glaube aus dem mündlichen Aussprechen, der Bestätigung im Herzen und der Einhaltung der Pflichten, wobei er seine Überlegungen auf Abū Ḥanīfa zurückführt. Dabei widerlegt er in alter Manier die übrigen Strömungen mit ihren Glaubensdefinitionen.<sup>103</sup> Das *īmān* ist für Abū al-Layṭ - für einen ḥanafitischen Gelehrten außergewöhnlich – unerschaffen und die Debatte darum ist vergleichbar mit der Diskussion um die Erschaffenheit der Worte Gottes.<sup>104</sup> Wer eine Sünde begeht wird nicht zum Ungläubigen und nach dem die Strafen vergolten wurden, kann der Gläubige ins Paradies eintreten.<sup>105</sup> Die Nachahmung in der Religion wird von unserem Theologen akzeptiert und als Weg zu religiösem Wissen anerkannt. Wobei natürlich die Schlussfolgerung und die Deduktion in seinen Augen besser sind, da sie das „Licht der Religion verstärken“, aber keinesfalls die Religion an sich.<sup>106</sup> Dem gegenüber steht die Aussage, dass nach Abū al-Layṭ der Glaube zwar zu- aber nicht abnehmen kann, was er auf eine Überlieferung zurückführt<sup>107</sup>. Möglicherweise ist hier nicht der Glaube an sich gemeint sondern lediglich dessen „Licht“. Der *istiṭnā*<sup>108</sup> wird nicht geduldet, da er nach der Ansicht von as-Samarqandī einen Zweifel ausdrückt, den es nun mal nicht geben darf und hierfür führt er Ḥasan al-Baṣrī, Koranverse<sup>109</sup>, die Grammatik und ein Gedicht an.<sup>110</sup> Der Mensch wird auf Grund der Verwendung der von Gott geschaffenen Handlungen belohnt oder bestraft und dieses Vermögen ist zusammen mit der Tat erschaffen und nichts vorher Existierendes, da ihn dies unabhängig von Gott machen würde.<sup>111</sup>

### 2.5.8. Pazdawī Abū al-‘Uṣr und Abū al-Yusr

Beide waren Brüder und kamen in der Nähe von Nasaf, heute Qarshi, in Usbekistan in Pazda zur Welt.

---

<sup>102</sup> Daiber, H. (1995), *The Islamic Concept*: 7.

<sup>103</sup> Samarqandī Abū al-Layṭ (2003), *Bostānū’l Ārifīn*: 471-474.

<sup>104</sup> Samarqandī Abū al-Layṭ (2003), *Bostānū’l Ārifīn*: 474f.

<sup>105</sup> Daiber, H. (1995), *The Islamic Concept*: 11.

<sup>106</sup> Daiber, H. (1995), *The Islamic Concept*: 13.

<sup>107</sup> Samarqandī Abū al-Layṭ (2003), *Bostānū’l Ārifīn*: 469f.

<sup>108</sup> Wörtlich „Ausnahme“, steht hier für die Hinzufügung von „so Gott will“ bei der Eigenbezeichnung als Gläubiger.

<sup>109</sup> 2:183; 5:6.

<sup>110</sup> Samarqandī Abū al-Layṭ (2003), *Bostānū’l Ārifīn*: 466-469.

<sup>111</sup> Daiber, H. (1995), *The Islamic Concept*: 14.



### 2.5.8.1. Abū al-‘Usr

Der ältere Abū al-‘Usr hieß Abū al-Ḥasan Abū al-‘Usr Faḥr al-Islām ‘Alī b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. ‘Abd al-Karīm al-Pazdawī und wurde 1010 geboren.<sup>112</sup> Die Bezeichnung Faḥr al-Islām bedeutet so viel wie „Stolz des Islam“ und ist ein Ehrentitel, während er die zusätzliche *kunya* Abū al-‘Usr erhielt, da er in seinen Werken eine etwas schwerfällige Art an den Tag legte.<sup>113</sup> Sein Großvater war ein Schüler von Māturīdī und er selbst zeichnete sich auf den Gebieten der Rechtsprechung, deren Methodik, Exegese, Tradition sowie dem *kalām* aus, was ihm auch den Posten des obersten Richters von Buḥārā einbrachte. Sein Grab, er verstarb 1089, ist in Kish, heute Shahrīsabz (*šahr sabz*), 80 km südlich von Samarqand.<sup>114</sup> Besonders hervorgetan hat er sich in der Disziplin der Methodik der Rechtsprechung *uṣūl al-fiqh* und sein Werk *Uṣūl al-Pazdawī* zeichnet sich durch seine Tiefe und Systematik aus, welche auf der Zahl vier aufgebaut ist. Hiermit erreichte er ein Niveau, das in Zukunft als Vorlage für andere Werke diente und gilt als Klassiker auf diesem Gebiet.<sup>115</sup> Beim *kalām* sieht es leider nicht so gut aus, denn seine beiden Schriften *al-Muyassar fī al-kalām* und *Šarḥ al-Fiqh al-Akbar* sind leider nur als Handschriften vorhanden<sup>116</sup> und nicht zugänglich. Aus diesem Grund werden wir uns auf das Werk seines jüngeren Bruders beziehen.

### 2.5.8.2. Abū al-Yusr

Sein jüngerer Bruder Ṣadr al-Islām Abū al-Yusr Muḥammad b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. ‘Abd al-Karīm al-Pazdawī kam 1030 zur Welt.<sup>117</sup> Ṣadr al-Islām kann man wörtlich übersetzen mit „Brust des Islam“, wobei dies metaphorisch zu verstehen ist, denn dieser Ausdruck erhielt in Transoxanien eine besondere Bedeutung, da der Titel an die Personen vergeben wurde, die besondere Positionen bekleideten, wie z. B. die eines *imām*. Auch im Osmanischen Reich hielt dies an, da der Großwesir *ṣadr-i ‘aẓam* genannt wurde.<sup>118</sup> Die *kunya* Abū al-Yusr erhielt er, da seine Schriften, im Gegensatz zu denen seines älteren Bruders, leicht verständlich waren. Er hielt sich eine Zeit lang in Buḥārā auf und später in Samarqand, etwa zur Zeit der Belagerung durch Malīkšāh<sup>119</sup> 1088, um später nach Buḥārā zurückzukehren, wo er 1100 verstarb.<sup>120</sup> Obwohl ihm zahlreiche Werke zugeschrieben werden, sowohl im Recht als auch

<sup>112</sup> Bedir, M. und Koca, F. (2007), „Pezdevî, Ebü'l-Usr“, in *DİA* 34:264.

<sup>113</sup> Hamidullah, M. (1956), „‘Uṣūl al-fiqh’ in tarihi“, in *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 2: 12 (übersetzt von Sezgin Fuad, M.).

<sup>114</sup> Bedir, M. und Koca, F. (2007), „Pezdevî, Ebü'l-Usr“, in *DİA* 34: 264.

<sup>115</sup> Bedir, M. und Koca, F. (2007), „Pezdevî, Ebü'l-Usr“, in *DİA* 34: 265f.

<sup>116</sup> Bedir, M. und Koca, F. (2007), „Pezdevî, Ebü'l-Usr“, in *DİA* 34: 265.

<sup>117</sup> Aruçi, M. (2007), „Pezdevî, Ebü'l-Yüsr“, in *DİA* 34: 266.

<sup>118</sup> Bosworth, C. E. (1995); „Ṣadr“, in *ET<sup>2</sup>* VIII: 748.

<sup>119</sup> Gest. 1092.

<sup>120</sup> Aruçi, M. (2007), „Pezdevî, Ebü'l-Yüsr“, in *DİA* 34: 266.

in der Methodik, haben nur zwei seiner Schriften die Zeit überdauert; eines im Bereich *uṣūl al-fiqh* und sein *Uṣūl ad-Dīn*.<sup>121</sup>

### 2.5.8.3. Beziehung zu al-Māturīdī

Obwohl der jüngere Pazdawī Māturīdī in allen Ehren hält, kann man nicht sagen, dass er dieser Schule zuzurechnen ist, denn von einer Schule kann keine Rede sein. Abū Manṣūr wird auch nicht als Kopf solch einer Bewegung gesehen sondern lediglich als ein herausragendes Gelehrter, der in der Tradition von Abū Ḥanīfa steht.<sup>122</sup> Bei der Frage, ob ein Mensch allein durch den Verstand an Gott glauben kann, bevorzugt Ṣadr al-Islām die Ansicht von Aṣ‘arī gegenüber dem Standpunkt von Māturīdī, welcher der Position der *mu‘tazila* nahekommt. Die besagt ja, dass ein Mensch auch ohne Überlieferung dazu in der Lage sei.<sup>123</sup> Ein anderes Mal behauptet Abū al-Yusr, dass al-Māturīdī zusammen mit einigen Gelehrten der *ahl as-Sunna wa al-Ġamā‘a*, die Meinung einiger Mitglieder der *qadarīya* teile, die behaupteten, dass nach der Erschaffung der Menschheit der Schwur Gott gegenüber<sup>124</sup> nicht stattgefunden habe.<sup>125</sup> Nicht jede Auffassung von Abū Manṣūr wird geteilt, aber andererseits wird sie auch nicht verdammt, sondern lediglich wiedergegeben, wie die Vorstellungen der anderen Strömungen auch.

### 2.5.8.4. Īmān bei Abū al-Yusr

Zunächst erwähnt Abū al-Yusr, dass es erlaubt sei sich den *kalām* anzueignen, ja wenn nicht sogar eine Pflicht, die zumindest einige Muslime erfüllen müssen, aber natürlich nur von den *ahl as-Sunna wa al-Ġamā‘a*<sup>126</sup>, der er sich zugehörig fühlt. Auch für ihn gibt es die bereits erwähnten drei Erkenntnisquellen wie bei al-Māturīdī und auch er lässt die Eingebung nicht gelten.<sup>127</sup> Bei der großen Sünde vertritt er keine neuen Standpunkte, Gott verfährt wie es ihm beliebt, aber am Ende bleibt kein Muslim auf ewig in der Hölle und die kleinen Sünden werden durch gute Taten, wie auch durch das Pflichtgebet getilgt.<sup>128</sup> Das *īmān* definiert er sprachlich mit *taṣḍīq* und religiös als *taṣḍīq* mit Herz und Zunge, wobei er beide als Säulen ansieht.<sup>129</sup> Im Gegensatz zu al-Māturīdī sieht er den Nachahmer als *mu‘min* an,<sup>130</sup> was daran liegen kann, dass er es als ausreichend ansieht, wenn man nicht jede Einzelheit der Religion

<sup>121</sup> Aruçi, M. (2007), „Pezdevî, Ebü'l-Yüsr“, in *DİA* 34: 267.

<sup>122</sup> Watt, M. (1974), „Māturīdī Problemi“, in *İmam Māturīdī ve Maturidilik*: 152.

<sup>123</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*: 298f.

<sup>124</sup> 2:172.

<sup>125</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*: 304f.

<sup>126</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*: 3.

<sup>127</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*: 9-12.

<sup>128</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*: 187.

<sup>129</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*: 214.

<sup>130</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*: 219.

kennt.<sup>131</sup> Der Glaube kann weder ab- noch zunehmen und *īmān* und Islam unterscheiden sich nur in sprachlicher Hinsicht voneinander<sup>132</sup>. Bezüglich der Erschaffenheit des Glaubens gibt es einige Meinungsunterschiede innerhalb der *ahl as-Sunna wa al-Ġamā'a*, obwohl man sich doch einig sei, dass alle menschlichen Taten erschaffen seien. Während Buḥārā den Glauben als unerschaffen ansieht, ist er für die Gelehrten aus Samarqand klar erschaffen.<sup>133</sup>

### 2.5.9. Zusammenfassung

Die Entwicklung der *māturīdīya* kann nicht verglichen werden mit dem Werdegang der *aš'arīya*, da sich die Anhänger von Māturīdī, wie er selbst auch, stets in der Nachfolge des großen Kufiers sahen, dessen Schule sich im Osten der islamischen Welt ausgebreitet hatte. Bei der Theologie, dem Recht und dessen Methodik diente stets Abū Ḥanīfa als großes Vorbild, dessen jeweilige Ansicht in den unterschiedlichen Wissensgebieten systematisch aufgearbeitet und wiedergegeben wurde. Selbst im 14. Jh. noch bezeichnet as-Subkī die Lehre der *māturīdīya* als die Doktrin der *aṣḥāb Abī Ḥanīfa*, wenn er in seinem Gedicht, der *Nūnīya*, die Unterschiede der beiden Strömungen mit lediglich 13 angibt.<sup>134</sup> Al-Bayāḍī<sup>135</sup> sieht dies aber anders und nennt 50 Probleme zu verschiedenen Themen unterschiedlicher Art, möchte aber letztendlich kein Störenfried sein und bevorzugt den friedlichen Weg, wonach sich die beiden Parteien gegenseitig respektieren sollen.<sup>136</sup> Während zwischen Samarqandī und Māturīdī einige Differenzen auftauchen, so zeigt sich dies auch bei Pazdawī, nur das Letzterer Māturīdī zumindest als eine Autorität heranzieht, wenn auch nicht gleich als alleinige. In wesentlichen Fragen des Glaubens stimmen alle drei überein, darunter fällt die Beziehung Glaube und Tat sowie die Beurteilung des Sünders. Ob die bloße Nachahmung in der Religion erlaubt ist, wird vom Namensgeber der Schule noch als Problem betrachtet, während die Nachfolger damit keine Schwierigkeiten mehr zu haben scheinen. Die Erwähnung von Samarqandī, dass das *īmān* zwar zu- aber nicht abnehmen könne, fällt hier als Kuriosum auf, was er eventuell auf einer seiner Reisen gehört hat, oder aber er sich hier stark an den Wortlaut der jeweiligen Traditionen hält. Aber so ungewöhnlich war diese Ansicht wohl nicht, denn schon bei der *murğī'a* vertrat Ġassān diesen Standpunkt.<sup>137</sup>

---

<sup>131</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sunnet Akaidi*: 217.

<sup>132</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sunnet Akaidi*: 219-221.

<sup>133</sup> Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sunnet Akaidi*: 221f.

<sup>134</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 7-9.

<sup>135</sup> Gest. 1687.

<sup>136</sup> Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī*: 11f.

<sup>137</sup> Siehe: *murğī'a*, *ġassānīya*.

## 3. Teil 2

### 3.1. Empirischer Teil

In der frühen islamischen Geschichte stellte sich nach dem Ableben des Propheten die Frage, wie man mit einem Muslim, der eine große Sünde begangen hat, *murtakib al-Kabīra*, zu verfahren habe und wie schon geschildert, haben die verschiedenen Strömungen unterschiedliche Lösungen angeboten. Da das Hauptthema dieser Arbeit nun einmal die Beziehung zwischen dem Glauben und den Handlung ist, bietet es sich, an festzustellen, welche dieser Theorien in der heutigen Zeit bekannt sind.

Darüber hinaus ist es interessant zu erfahren, ob die heute am häufigsten vertretenen theologischen Schulen die *aš'arīya* und die *māturīdīya* mit ihren Vorstellungen überhaupt bekannt sind, denn bei beiden stehen im Zentrum der *taṣdīq*, die Bestätigung mit dem Herzen. Die Angaben über die Relation zu den Taten sind nicht immer eindeutig zu bestimmen, da sie in den Quellen je nach Werk variieren bzw. im Laufe der Zeit von Vertretern der jeweiligen Schulen anders definiert werden. Doch an einem Punkt lässt sich die Diskussion auf den Punkt bringen, der darüber hinaus auch noch von allen angesprochen wurde: die Frage nach dem *murtakib al-Kabīra*. Während die frühe *murğī'a* das Urteil noch hinausschob und Gott überließ, im Gegensatz zu den *ḥawāriğ*, welche schneller waren im Aburteilen, äußern sich al-Aš'arī und al-Māturīdī bereits eindeutig zugunsten des Sünders, welcher, solange er die Bestätigung der Religion im Herzen trägt, zwar für das Ausmaß seiner Vergehen in der Hölle leiden muss, aber irgendwann, auf Grund seines *īmān*, ins Paradies eingehen darf.

Bei der *aš'arīya* ist die Beziehung zwischen den Taten und dem Glauben dennoch etwas stärker zu bewerten als bei der *māturīdīya*, da bei den Ersteren die Handlungen ein Zeichen für die Bestätigung im Herzen sind, was auch letztendlich die Theorie bekräftigt, dass der Glauben zu- und abnehmen kann, was die *māturīdīya* in dieser Form nicht akzeptiert.

#### 3.1.1. Fragestellung

In dieser Studie soll die Einstellung von muslimischen SchülerInnen in österreichischen Gymnasien in Bezug auf Glaube und Tat erforscht werden. Hierbei geht es nicht um die Integration oder um die Legitimation des Islamischen Religionsunterrichtes, sondern um eine theologische Frage, die sich mit der Einstellung der jungen Menschen beschäftigt und sich auf deren Interaktion mit der Umwelt auswirken kann. Mit dem gewonnen Ergebnis kann man auch auf den Unterricht bzw. den Lehrplan einwirken, wenn sich etwa herausstellen sollte, dass die Ergebnisse den theologischen Vorgaben widersprechen.

### 3.1.2. Forschungsstand

Es gibt natürlich kaum Studien, die sich mit ausschließlich religiösen Fragen beschäftigen, welche schließlich im Religionsunterricht auch zur Geltung kommen sollen und auf welche man sich im alltäglichen Leben auch berufen kann. Natürlich gibt es Studien über Religiosität und den Umgang mit ihr, wie von Johannes Twardella<sup>1</sup>, Grit Klinkhammer<sup>2</sup> oder die Studie über den Religionsunterricht von Mouhanad Khorchide<sup>3</sup>, über die Integration von Muslimen in Österreich von Mathias Rohe<sup>4</sup> und über Integrationsprozesse in Wien von Stanislaw Korzeniowski<sup>5</sup> sowie über die Wertewelt österreichischer Jugendlicher, herausgegeben von Christian Friesl<sup>6</sup>. Doch es findet sich keine Studie, die das Wissen der Muslime über ihre eigene Religion abfragt. Es erscheint hinsichtlich unserer Forschungsfrage insbesondere von Interesse zu sein die Einschätzung muslimischer SchülerInnen über so fundamentale Fragen zu erfahren, wie die, wer denn eigentlich als Muslim anzusehen ist, welche Pflichten man erfüllen müsse, welche Vergehen nicht tolerierbar seien und wovon man zu guter Letzt überzeugt sei - und zwar unabhängig davon, ob man die eigenen Überzeugungen auch tatsächlich umsetze oder nicht. Dass es nicht in Ordnung ist, Menschen als Ungläubige anzusehen, versteht sich von selbst, doch die entscheidende Frage ist doch, ab wann man es doch tun würde, denn wie schon oben geschildert gibt es kaum ein Vergehen, welches Gott nicht verzeihen würde, außer der Beigesellung.

---

<sup>1</sup> Twardella, J. (2004), *Moderner Islam: Fallstudien zur islamischen Religiosität in Deutschland*. Hildesheim Zürich New York, Georg Olms Verlag.

<sup>2</sup> Klinkhammer, G. (200), *Moderne Formen islamischer Lebensführung: Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg, diagonal-Verlag.

<sup>3</sup> Khorchide, M. (2009), *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft: Einstellung der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen*. Wiesbaden, VS Verlag.

<sup>4</sup> Rohe, M. (2006), *Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich*. Wien, BMI. Zugänglich unter: [http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/publikationen/migration/documents/PerspektivenundHerausforderungen\\_1.pdf](http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/publikationen/migration/documents/PerspektivenundHerausforderungen_1.pdf) (Zugriff: 29.09.11).

<sup>5</sup> Korzeniowski, S. (2006), *Die Begegnung mit dem Islam in Wien: Der Integrationsprozess zwischen Muslimen aus der Anadolu-Moschee in der Pernerstorfergasse und den Katholiken der Pfarre „Königin des Friedens“ im 10. Wiener Gemeindebezirk*. Wien und Mühlheim a. d. Ruhr, Guthmann-Peterson.

<sup>6</sup> Friesl, Ch. (2001), *Experiment Jung-Sein: Die Wertewelt österreichischer Jugendlicher*. Wien, Czernin Verlag.

### **3.1.3. Methode der Befragung**

In meiner Tätigkeit als islamischer Religionslehrer bot es sich an die SchülerInnen zu befragen, die meinen Unterricht besuchen. Insgesamt handelt es sich hierbei um zwölf verschiedene Schulen, wobei ich an zwei Standorten unterrichtete und die SchülerInnen hauptsächlich nachmittags am Unterricht teilnehmen. Von über 80 SchülerInnen haben immerhin 72 teilgenommen, da die Restlichen nicht anzutreffen waren oder aber nicht teilnehmen wollten. Bei den unter 14jährigen haben die Eltern ein Schreiben erhalten, in dem sie gebeten wurden, der Teilnahme ihres Kindes zuzustimmen. Diese Studie ist nicht repräsentativ, sondern sie ist als explorative bzw. illustrative Studie zu bezeichnen.

Wären alle SchülerInnen immer regelmäßig erschienen, so hätte die Befragung den Zeitraum von einer Woche, wie es eigentlich geplant war, nicht überschritten. Da dies aber nicht der Fall war haben einige SchülerInnen den Fragebogen alleine ausgefüllt während die anderen Unterricht hatten. Alle SchülerInnen von der Unterstufe bis zur Oberstufe haben den gleichen Fragebogen erhalten, daher wurde aus Rücksicht auf die Jüngeren der Umfang eingeschränkt und im Durchschnitt dauerte eine Beantwortung ca. 15 Minuten, wobei einige erheblich schneller waren und andere etwas langsamer. Im Unterricht selbst wurde darauf geachtet zu diesem Thema keine konkreten Aussagen zu tätigen, da die persönliche Einstellung der SchülerInnen entscheidend war und es hierbei nicht um das Abfragen erlernten Wissens ging. Geplant war es diese Thematik nach der Beantwortung der Fragebögen zum Inhalt der Stunde zu machen, was aber nicht umgesetzt werden konnte wenn Nachzügler noch die Fragebögen ausfüllten oder die Einwilligung der Eltern noch nicht vorhanden war, um eine Beeinflussung der Antworten zu vermeiden. Da einige SchülerInnen die eine oder andere Frage als heikel empfanden, wurden sie darauf hingewiesen, dass es zwar besser wäre eine Antwort zu finden aber dass es auch durchaus möglich sei zu einer Frage keine Angaben zu machen. Auch wurde zu Beginn immer deutlich hervorgehoben, dass es sich nicht um einen Test handelt und dass nicht Wissen abgefragt wird, sondern die persönliche Meinung entscheidend ist.

### 3.1.4. Ziel

Gegliedert ist die Arbeit in zwei Abschnitte: „Taten“ und „Glauben“, wobei im ersten Teil bestimmte Handlungen beschrieben werden, die dann in der Form beantwortet werden sollen, ob es sich bei einem Menschen, der sich selbst als Muslim bezeichnet, bei der Unterlassung einer Pflicht oder der Übertretung eines Verbotes noch um einen Muslim handelt. Hierfür reicht es lediglich mit „ja“ oder „nein“ zu antworten, da man entweder einer Religion angehört oder nicht. Der Charakter der Fragen und der dazu gehörigen Antwort ist hierbei geprägt von der *māturīdīya* bzw. den *ḥawāriġ*. Bei den *ḥawāriġ* spielen die menschlichen Taten eine so große Rolle, dass sie zum Unglauben führen und bei der *māturīdīya* kann der Glaube weder zu- noch abnehmen, entweder man ist gläubig oder nicht. Aus der Sicht des Autors dieser Arbeit ist aber die Meinung der *māturīdīya* zu bevorzugen, denn es sollte nicht Ziel sein Menschen den Glauben abzusprechen. Auf Grund dieser Überlegungen wurde eine quantitative Studie gewählt, wobei hin und wieder Unklarheit herrschte und zu den Fragen Kommentare geschrieben wurden.

Im zweiten Teil, der als „Glauben“ betitelt wurde, werden nicht nur die Glaubensgrundsätze an sich abgefragt sondern auch die Einstellungen der SchülerInnen zu dem Fall, dass jemand nicht an den jeweiligen Grundsatz glaubt. Hierunter fallen auch die religiösen Pflichten, denn ganz unabhängig von deren Umsetzung, ist es entscheidend, ob man sie auch als obligatorisch betrachtet oder dies leugnet.

Seit dem Schuljahr 1982/83 wird in Österreich der Islamische Religionsunterricht angeboten. Es gibt keine verlässlichen Zahlen über die Gesamtzahl muslimischer SchülerInnen in Österreich, aber im Schuljahr 2010/11 haben ungefähr 57.000 muslimische SchülerInnen den Religionsunterricht besucht, der von ca. 430 LehrerInnen an ungefähr 2.000 Standorten abgehalten wurde.<sup>7</sup>

### 3.1.5. Die SchülerInnen

Das Alter der insgesamt 72 SchülerInnen betrug zwischen zehn und 19 Jahren und bei der Herkunft der Eltern wurden der Häufigkeit nach genannt (1.=Väter/2.=Mütter): Türkei (24/24), Ägypten (20/11), Bosnien (7/5), Österreich (2/9), Mazedonien (3/3), Syrien (2/3), Pakistan (2/2), Serbien (1/3), Afghanistan (2/1), Algerien (2/1), Palästina (1/2), Äthiopien (1/1), Iran (1/1), Libyen (1/1), Usbekistan (1/1), Marokko (0/2), Jordanien (1/0), Philippinen (0/1), Saudi Arabien (0/1), Tunesien (1/0). Bei den zwölf Schulen handelt es sich um

---

<sup>7</sup> <http://www.schulamt-islam.at> (Zugriff: 03.08.11).

Bundesgymnasien, Bundesrealgymnasien, eine Bildungsanstalt für Kindergartenpädagogik und eine Privatschule.

Die Verteilung des Alters sieht folgendermaßen aus:

Alter	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
Häufigkeit	3	17	7	10	9	9	2	7	7	1
Prozent	4,2%	23,6%	9,7%	13,9%	12,5%	12,5%	2,8%	9,7%	9,7%	1,4%

Das Durchschnittsalter beträgt 13,72 Jahre und insgesamt haben 50 Schülerinnen und 22 Schüler teilgenommen.

### 3.1.6. Problem

Alter	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
Männlich	2	9	2	3	3	0	0	1	2	0
Weiblich	1	8	5	7	6	9	2	6	5	1

Wie man den obigen Tabellen entnehmen kann kommt zur geringen Anzahl von männlichen Schülern noch erschwerend hinzu, dass mit höherem Alter die Zahl der männlichen Schüler abnimmt. In der Oberstufe befinden sich lediglich drei Schüler, zwei in der siebten und einer in der achten Klasse. Als weitere Erschwernis kommt hinzu, dass die Mehrzahl der teilgenommenen SchülerInnen aus der Unterstufe sind, nämlich 62,5%. Da diese Studie aber keine Repräsentativität beansprucht, sondern lediglich einen Einblick gewähren soll, ist dies letztendlich nicht relevant.

### 3.2. Fragebogen

Der gesamte Fragebogen umfasst insgesamt 25 Fragen, wobei die letzten vier sich auf persönliche Angaben der SchülerInnen beziehen. Auf den folgenden Seiten ist der Fragebogen abgebildet, um eine Übersicht über den Aufbau zu gewährleisten. Bis auf die Fragen 3, 15 und 16 besteht die Aufgabe darin, die jeweiligen Fälle mit „ja“ oder „nein“ zu bewerten. Frage 3, 15 und 16 sind offene Fragen, welche die SchülerInnen ohne Vorgaben beantworten konnten; sie werden extra ausgewertet. Bei Frage 1 geht es um die religiöse Selbsteinschätzung und bei Frage 2 darum, was wichtiger ist, der Glaube oder die Taten.

Die Ergebnisse werden in Prozent eine Stelle nach dem Komma genau angegeben und nur die gültigen abgegebenen Bewertungen sind hier aufgeführt. Da einige Fragen nicht beantwortet



wurden, erscheint immer, wenn dies der Fall ist, die Ergänzung k. A. (keine Angabe) und die Gesamtzahl der nicht abgegebenen Antworten für die jeweilige Frage. Da es sich bei 3, 15 und 16 um offene Fragen handelt, sind natürlich Mehrfachnennungen möglich und im folgenden wird die Anzahl der Antworten ihrer Häufigkeit nach wiedergegeben.

1) Für wie religiös hältst du dich? Kreuze an! (1=sehr religiös, 5=überhaupt nicht religiös)		
	1	18,1%
	2	44,4%
	3	27,8%
	4	9,7%
	5	0,0%
2) Was ist für dich wichtiger, der Glaube oder die Taten?		
	Glaube	18,1%
	Taten	2,8%
	Beides gleich wichtig	79,2%

### Taten

**Wie in allen Religionen gibt es auch im Islam bestimmte Dinge, die man tun muss. Die folgenden Fragen beziehen sich auf die Taten.**

3) Was glaubst du muss man machen, wenn man ein Muslim/eine Muslimin ist?	
1. Beten:	40
2. Glaube an Allāh:	27
3. Fasten:	22
4. Ḥaǧǧ:	21
5. <i>Zakāh</i> , Spenden, Almosen:	19
6. Pflichten/Regeln befolgen:	12
Fünf Säulen:	12
7. <i>Šahāda</i> :	9
8. Koran (lesen, lernen, befolgen):	7
9. Glaube an Propheten:	5
Kein Alkohol:	5

10. Glaube an Bücher:	4
Glaube an Engel:	4
Den Islam unterstützen/Vorbild sein:	4
11. Gute Taten:	3
Kein Schweinefleisch:	3
<i>Sunna</i> :	3
Nicht Sündigen, kein ḥarām:	3
12. Über den Islam lernen und umsetzen:	2
Glaube an Koran:	2
Menschen helfen:	2
Nicht lügen, schimpfen:	2
Guter, gutmütiger Mensch sein:	2
Glaube an Muḥammad:	2
Allāh danken, dienen:	2
Nicht töten:	2
Wissen, dass man ein Muslim ist:	2
Keine Überheblichkeit, kein Stolz:	2
13. Wille, Muslim zu sein:	1
Wirklich daran glauben:	1
Muslimen den rechten Weg zeigen:	1
Wissen erwerben:	1
„Soziales“:	1
Glaube an den Jüngsten Tag:	1
Keine Drogen:	1
Kein Glückspiel:	1
Barmherzigkeit:	1
Geduld:	1
Kampf gegen die Begierde:	1
Islamische Lebensführung:	1
Glauben (allgemein):	1
Freitags die Moschee besuchen:	1

Bittgebet ( <i>du`ā`</i> ):	1	
<i>Ḍikr</i> (Gottgedenken):	1	
Opfertier zum Feiertag:	1	
Kopftuch für Frauen:	1	
4) Reicht es aus, die Schahada (das Glaubensbekenntnis) auszusprechen um Muslim zu sein?		
	Ja	37,7%
	Nein	62,3%
	k. A.	3
5) Ein Junge ist 16 Jahre alt und sagt, dass er ein Muslim ist, aber er betet nicht. Ist er ein Muslim?		
	Ja	76,1%
	Nein	23,9%
	k. A.	5
6) Jemand betet, gibt die Zakat, fastet, pilgert nach Mekka, aber er hat absichtlich einen anderen unschuldigen Menschen getötet. Ist dieser Mensch ein Muslim?		
	Ja	50,7%
	Nein	49,3%
	k. A.	5
7) Eine Frau, die vorgibt Muslimin zu sein, betet nicht, gibt keine Zakat, fastet nicht und pilgert auch nicht nach Mekka, aber sie hilft armen Menschen und Kindern ohne dafür etwas zu verlangen. Ist sie eine Muslimin?		
	Ja	61,2%
	Nein	38,8%
	k. A.	5
8) Ein Mann betet fünf Mal am Tag und fastet im Ramadan aber er sagt: „Die Zakat will ich nicht geben und die Hadsch möchte ich auch nicht machen.“ Ist er ein Muslim?		
	Ja	53,0%
	Nein	47,0%
	k. A.	6
9) Eine Frau möchte die Pilgerfahrt nach Mekka absolvieren, aber sie hat nicht genug Geld dafür. Sie stirbt, ohne nach Mekka zu pilgern. Ist sie eine Muslimin?		
	Ja	98,6%
	Nein	1,4%
	k. A.	2

10) Ein Mann betet nicht, fastet nicht, gibt keine Zakat und macht keine Pilgerfahrt, bezeichnet sich aber als Muslim. Ist er ein Muslim?			
	Ja	26,2%	
	Nein	73,8%	
	k. A.	7	
11) Ein Junge, 16 Jahre, der von sich sagt, dass er ein Muslim ist, trinkt gelegentlich mit seinen Freunden zusammen Alkohol. Ist er ein Muslim?			
	Ja	50,0%	
	Nein	50,0%	
	k. A.	8	
12) Ein Mann geht nur in die Moschee an den islamischen Feiertagen (Opferfest und Ramadan) aber ansonsten betet er nicht. Ist er ein Muslim?			
	Ja	73,1%	
	Nein	26,9%	
	k. A.	5	
13) Eine Frau, die von sich behauptet Muslimin zu sein, isst gelegentlich absichtlich Schweinefleisch. Ist sie eine Muslimin?			
	Ja	50,7%	
	Nein	49,3%	
	k. A.	5	
14) Ein Mann betet nicht, fastet nicht, gibt keine Zakat und pilgert nicht nach Mekka. Auf Grund einer Straftat ist er im Gefängnis, er sagt aber er ist ein Muslim. Ist er ein Muslim?			
	Ja	33,3%	
	Nein	66,7%	
	k. A.	6	
15) Was müsste man tun, damit man kein Muslim/keine Muslimin mehr ist?			
1.	Nicht mehr an Allāh glauben:	15	
	Mord/jemanden töten, umbringen:	15	
2.	Konvertieren, Religion wechseln:	14	
3.	Nicht beten:	12	
	Alkohol trinken:	12	
4.	Schweinefleisch:	11	
5.	Nicht fasten:	9	

6. Pflichten/Regeln nicht beachten:	8
7. Sünde begehen:	6
8. Keine <i>zakāh</i> geben:	5
9. <i>Širk</i> :	4
An einen anderen Gott glauben:	4
10. Keine Pilgerfahrt:	3
Nicht an Islam glauben:	3
Nicht an Engel glauben:	3
11. Abmelden von Glaubensgemeinschaft, Magistrat, Moschee:	2
Drogen nehmen:	2
Sagen, dass man kein Muslim mehr ist:	2
<i>Šahāda</i> nicht können/verleugnen:	2
Nicht an den Koran glauben:	2
Nicht an die Bücher glauben:	2
Nicht an die Propheten glauben:	2
12. Selbstmordattentäter:	1
Koran verleugnen:	1
Nicht an die „Heiligen“ glauben:	1
In die Kirche gehen:	1
„Das geht nicht“:	1
Schimpfen, fluchen.	1
Fünf Säulen vernachlässigen:	1
Freitagsgebet vernachlässigen:	1
Kein Koran lesen:	1
Das kann nur Gott entscheiden:	1
Nicht an Muḥammad glauben:	1
Glückspiel:	1
Moralgesetze missachten:	1
Ältere nicht ehren:	1
Nicht an die Pflichten glauben:	1
An die Bücher anderer glauben:	1

Gar nicht möglich:	1
Kein Kopftuch:	1
Kein Glaube an den Jüngsten Tag:	1
Lügen:	1
Wort brechen:	1
Das Anvertraute nicht bewahren:	1
Glauben verleugnen:	1
Worte von Allāh ablehnen:	1
Glaubensgrundsätze leugnen:	1
<i>Kufr</i> begehen:	1
<i>Bid'a</i> begehen:	1
Verbrecher mit Leib und Seele sein:	1
k. A.:	6
„Nichts“:	2
„Weiß ich nicht, mir fällt nichts ein“:	2

## Glaube

**In allen Religionen gibt es bestimmte Inhalte, an die man Glauben muss, wenn man der jeweiligen Religion angehören möchte. Die kommenden Fragen befassen sich mit dem Glauben.**

16) Woran muss ein Muslim/eine Muslimin glauben?	
1. Allāh:	56
2. Propheten:	43
3. Engel:	41
4. Bücher:	27
5. Jüngste Gericht/Auferstehung/Leben nach dem Tod:	24
6. Koran:	18
7. Die Glaubensgrundsätze:	9
8. Vorherbestimmung/ <i>qadar</i> :	8
9. Nur ein Gott/Monothemus:	7
Muḥammad:	7
10. Fünf Säulen:	5

Paradies und Hölle:	5		
11. Religion/Islam:	3		
12. Pilgerfahrt:	1		
Ehrfurcht vor Gott:	1		
„Taten sind entscheidend“:	1		
„Geben für Alläh“:	1		
Beten:	1		
Fasten („Grund kennen“):	1		
<i>Sunna</i> :	1		
<i>Ḥayr</i> und <i>šarr</i> , Gutes und Schlechtes kommen von Gott:	1		
Was Gelehrte sagen:	1		
Unterschied zwischen vor und nach Muhammad:	1		
Gebote/Regeln:	1		
„An alles was Gott sagt [...] oder durch den Koran oder den Prophet“:	1		
17) Reicht es aus, an Allah (t) zu glauben um ein Muslim/eine Muslimin zu sein?			
		Ja	51,5%
		Nein	48,5%
		k. A.	4
18) Jemand behauptet ein Muslim zu sein, aber er hält es nicht für eine Pflicht die Zakat zu geben. Handelt es sich bei ihm um einen Muslim?			
		Ja	55,2%
		Nein	44,8%
		k. A.	5
19) Jemand sagt, dass er ein Muslim ist, aber er glaubt nicht an einige Propheten. Ist er ein Muslim?			
		Ja	39,7%
		Nein	60,3%
		k. A.	4
20) Jemand sagt, er ist Muslim, glaubt aber nicht an die Engel. Ist er ein Muslim?			
		Ja	26,9%
		Nein	73,1%
		k. A.	5

21) Jemand behauptet Muslim zu sein, betrachtet aber die Pilgerfahrt nicht als eine Pflicht. Ist er ein Muslim?

Ja	38,8%
Nein	61,2%
k. A.	5

**Zuletzt noch einige Fragen zu deiner Person.**

22) Wie alt bist du:

10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
4,2%	23,6%	9,7%	13,9%	12,5%	12,5%	2,8%	9,7%	9,7%	1,4%

23) Geschlecht:

männlich	30,6%
weiblich	69,4%

24) In die wievielte Klasse gehst du:

1	2	3	4	5	6	7	8
25%	12,5%	12,5%	12,5%	12,5%	4,2%	13,9%	6,9%

25) Aus welchem Land kommen deine Eltern:

Vater:

Türkei	33,3 %
Ägypten	27,8%
Bosnien	9,7%
Mazedonien	4,2%
Afghanistan	2,8%
Algerien	2,8%
Österreich	2,8%
Pakistan	2,8%
Syrien	2,8%
Äthiopien	1,4%
Iran	1,4%
Jordanien	1,4%
Libyen	1,4%
Palästina	1,4%

Mutter:

Türkei	33,3%
Ägypten	15,3%
Österreich	12,5%
Bosnien	6,9%
Mazedonien	4,2%
Serbien	4,2%
Syrien	4,2%
Marokko	2,8%
Pakistan	2,8%
Palästina	2,8%
Afghanistan	1,4%
Algerien	1,4%
Äthiopien	1,4%
Iran	1,4%

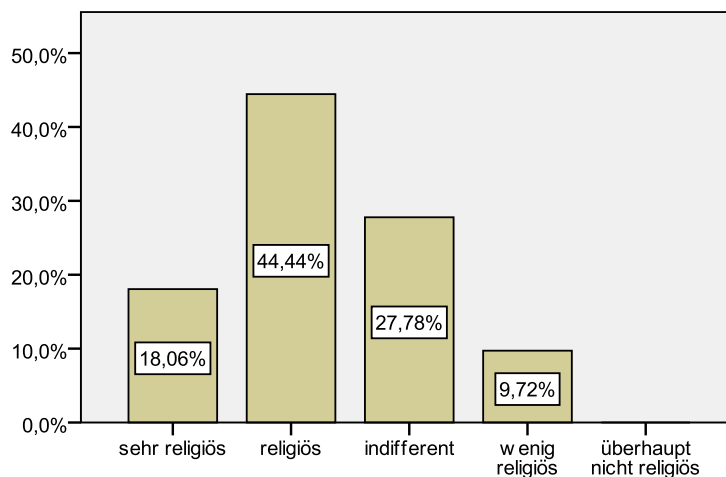


Serbien	1,4%		Libyen	1,4%	
Tunesien	1,4%		Philippinen	1,4%	
Usbekistan	1,4%		Saudi Arabien	1,4%	
			Usbekistan	1,4%	

### 3.3. Auswertung

Die Ergebnisse der einzelnen Fragen werden der Reihe nach ausgewertet, je nach Fall mittels einer Tabelle oder einem Diagramm illustriert und interessante Ergebnissen werden intensiver herausgearbeitet. Es sei noch kurz gesagt, dass in insgesamt drei Fällen alle Fragen ohne Ausnahme mit „ja“ beantwortet wurden und niemand hat ausschließlich mit „nein“ geantwortet, nur drei SchülerInnen haben lediglich ein Mal mit „ja“ geantwortet und beim Rest „nein“ angekreuzt.

#### 3.3.1. Religiöse Selbsteinschätzung



Die Frage, wie man Religiosität definiert, kann unterschiedlich beantwortet werden und da jeder Mensch für sich wohl eine eigene Definition hat, bleibt nichts anderes übrig als eine Selbsteinschätzung anhand einer Skala von 1 (sehr religiös) bis 5 (überhaupt nicht religiös) vorzunehmen. Wie man sieht, schätzen sich die SchülerInnen als recht religiös ein, wobei der Wert bei den Schülern (m) und den Schülerinnen (w) leicht variiert, da sich die Schüler bei „religiös“ mit 54,5% und die Schülerinnen mit 40,0% einschätzen und beim Mittelwert „indifferent“ liegt der Wert bei m bei 18,2% und bei w sind es 32,0%.

Niemand bezeichnet sich als „überhaupt nicht religiös“ und insgesamt zeigt sich hier ein positiveres Bild als bei Korzeniowski, bei dem sich ca. 40% der Muslime als „wenig religiös“ erachten, was auch der höchste Wert in seiner Statistik ist.<sup>8</sup>

### **3.3.2. Bewertung Glaube und Tat**

Hier sieht die Aufteilung folgendermaßen aus: „Taten“ 2,8%, „Glaube“ 18,1% und „Beides gleich wichtig“ 79,2%. Eine überragende Mehrheit tendiert hier dazu sowohl den Glauben als auch die Taten als gleichwertig zu erachten, lediglich gut 1/5 sieht im Glauben den wesentlichen Bestandteil.

### **3.3.3. Pflichten für die Muslime**

Obwohl es in diesem Teil ausdrücklich um die Taten geht, werden viele Punkte aus den Glaubensgrundsätzen genannt und nach Māturīdī ist der Glauben an sich ja auch eine Tat, wenn nicht sogar die bedeutendste, die ein Mensch praktizieren kann. Unter den ersten sechs Antworten befinden sich bis auf eine Ausnahme (Glaube an Allāh) Nennungen, die als Orthopraxie<sup>9</sup> beschrieben werden können. Die explizite Nennung der Fünf Säulen erscheint auf Rang 6 gemeinsam mit der Forderung die Regeln bzw. Pflichten einzuhalten, welche beide zusammen 24 Mal genannt wurden. Wenn man sie zusammenfasst kämen sie auf Rang 3. Die einzelnen Punkte der Fünf Säulen werden früher genannt, wobei das Glaubensbekenntnis erst auf Rang 7 erscheint. Ein Teil der Glaubensgrundsätze erscheint bis Rang 10, Glaube an: Allāh (2), Propheten (9), Bücher und Engel (beide 10).

Die Handlungen, die man nicht explizit als religiös bezeichnen kann aber von hohem moralischen Wert sind, werden weniger oft genannt. So erscheint „Gute Taten“ auf Rang 11 mit drei Nennungen und „Menschen helfen“ auf Rang 12 mit zwei Nennungen, wie auch „Nicht lügen, schimpfen“, „guter, gutmütiger Mensch sein“, „nicht töten“ und „keine Überheblichkeit, kein Stolz“. „Barmherzigkeit“, „Geduld“, „Kampf gegen die Begierde“ und „Soziales“ landen alle auf Rang 13 mit je einer Nennung.

Wenn die ersten 10 Ränge nach Glaube und Tat aufgeteilt werden, so ergibt sich folgendes Bild: 40 Nennungen Glaube und 151 Nennungen Tat. Die Aufteilung im Einzelnen nach folgenden Kriterien:

---

<sup>8</sup> Korzeniowski, S. (2006), *Die Begegnung mit dem Islam in Wien*: 145.

<sup>9</sup> Gegenstück zur Orthodoxie, wobei es hier um das richtige Handeln geht.

Fünf Säulen:

„Beten“ 40, „Fasten“ 22, „ḥağğ“ 21, „zakāh/Almosen/Spenden“ 19, „Pflichten/Regeln<sup>10</sup> befolgen“ 12, „5 Säulen“ 12, „šahāda“ 9. Ergibt insgesamt 135 Nennungen.

Glaubensgrundsätze:

„Glaube an Allāh“ 27, „Glaube an Propheten“ 5, „Glaube an Bücher“ 4, „Glaube an Engel“ 4. Ergibt insgesamt 40 Nennungen.

Einhalten rein islamischer Gebote (nicht explizit Fünf Säulen):

„Koran (lesen, lernen, befolgen)“ 7, „Den Islam unterstützen/Vorbild sein“ 4. Ergibt insgesamt 11 Nennungen.

Übertreten von rein islamischen Verboten:

„Kein Alkohol“ 5 Nennungen.

Moral/nicht explizit islamisch: 0

Nach der Häufigkeit der genannten Kategorien betrachtet zeigt sich folgendes Bild:

1. Fünf Säulen: 135
2. Glaubensgrundsätze: 40
3. Einhalten rein islamischer Gebote (nicht explizit Fünf Säulen): 11
4. Übertreten von rein islamischen Verboten: 5
5. Moral/nicht explizit islamisch: 0

### 3.3.4. Glaubensbekenntnis

Obwohl das Aussprechen der *šahāda*, das islamische Glaubensbekenntnis, prinzipiell ausreicht, gelegentlich vor zwei Zeugen, um als Angehöriger der islamischen Gemeinschaft zu gelten, geben 62,7% der SchülerInnen an, dass dies zu wenig für sie sei und eventuell möchten sie, dass dieses mündliche Bekenntnis mit der Erfüllung der religiösen Pflichten, oder anders ausgedrückt, mit der Sichtbarwerdung des Glaubens bekräftigt wird. Bei dieser Frage haben drei SchülerInnen keine Angaben gemacht. (k. A. 3)

### 3.3.5. Junge, 16 Jahre alt, sagt er sei Muslim, betet aber nicht

Die Antworten:      Ja, ist ein Muslim:      76,1%

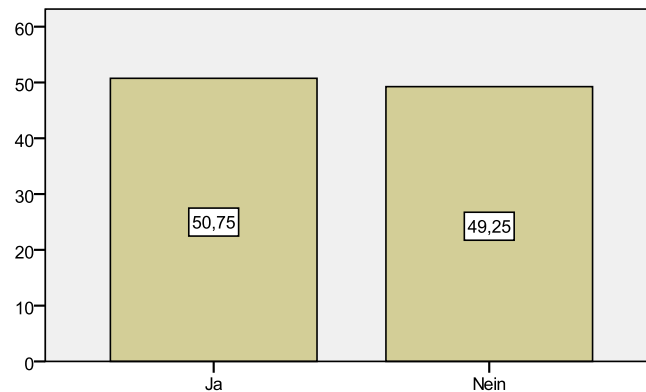
---

<sup>10</sup> Hier wird impliziert, dass mit „Regeln/Pflichten“ die Fünf Säulen gemeint sind.

Nein, ist kein Muslim: 23,9%

In diesem Fall reicht es den meisten SchülerInnen, wenn der Junge von sich sagt, er sei ein Muslim, während sie bei der rein theoretischen Beurteilung in Frage 3 über das Glaubensbekenntnis dem ausgesprochenen Wort keine so große Bedeutung beimessen. Hier zeigt sich wohl der Unterschied zwischen einer Frage, die auf der theoretischen Ebene behandelt wird und einer Frage, zu der die Jugendlichen einen Bezug haben, die ein Beispiel aus dem realen Leben beinhaltet. Interessant ist hierbei zu bemerken, dass die überragende Mehrheit der Schülerinnen (82,6%) hier mit „ja“ geantwortet hat, während die Schüler hier bei 61,9% liegen. (k. A. 5)

### 3.3.6. Jemand erfüllt alle religiösen Pflichten, tötet aber einen Unschuldigen



Hier zeigt sich ein interessantes Bild, da einerseits die Religiosität eines Muslims, der alle obligatorischen Handlungen erfüllt, nicht in Frage gestellt wird, aber andererseits auch die Schwere der Tat nicht ohne Folgen bleibt. Bei der Betrachtung nach dem Geschlecht fällt hier auch kein Unterschied auf, denn mit „ja“ haben 52,4% der Schüler und 50,0% der Schülerinnen geantwortet. Um die Darstellung des Alters in einem überschaubaren Rahmen zu halten, werden die SchülerInnen nun nach Unterstufe (45 Sch./62,5%) und Oberstufe (27 Sch./37,5%) zusammengefasst wiedergegeben. (k. A. 5)

	Unterstufe	Oberstufe
Ja	47,6%	56,0%
Nein	52,4%	44,0%

Auch hier zeigt sich kein besonders großer Unterschied, was den Schluss zulässt, dass weder Geschlecht noch Schulstufe ausschlaggebend sind bei der Beurteilung dieses Sachverhalts.

### **3.3.7. Eine Frau vernachlässigt die religiösen Pflichten, ist aber sozial engagiert**

Hier kommt die andere Seite der Taten zur Geltung, denn in diesem Fall geht es nicht um explizit religiöse Handlungen, wie das Gebet oder das Fasten, sondern um die Hilfsbereitschaft gegenüber anderen. Bei den SchülerInnen scheint dieser Aspekt nicht unbedeutend zu sein, denn in der geschilderten Situation bewerteten 61,2% dies als ausreichend, um als Muslimin angesehen zu werden. Betrachtet nach Angehörigkeit zu Unter- und Oberstufe zeigt sich keine große Differenz, aber besonders die Schülerinnen stehen hinter der in diesem Fall geschilderten Frau, denn immerhin 68,1% antwortet mit „ja“ im Gegensatz zu den 45,0% der Schüler. (k. A. 5)

### **3.3.8. Mann, betet und fastet, möchte weder *zakāh* geben noch die Pilgerfahrt machen**

Wie ist nun der Fall zu beurteilen, in dem ein Mann zwar die wesentlichsten obligatorischen religiösen Handlungen absolviert, aber die Pflichten, welche ihrer Häufigkeit nach beurteilt, entweder nur ein Mal im Jahr bzw. ein Mal im Leben auftreten, nicht erfüllen will. Auch hier bietet sich ein relativ ausgewogenes Bild, da die Antworten bei „ja“ 53,0% und bei „nein“ 47,0% betragen, was eventuell auf die Sichtbarkeit dieser Gottesdienste zurückzuführen ist. Aufgeteilt nach Geschlecht und Stufe, zeigen sich keine großen Unterschiede, wobei auch hier die Schülerinnen und die Oberstufe den Fall positiver beurteilen. (k. A. 6)

### **3.3.9. Frau möchte die Pilgerfahrt absolvieren hat aber nicht genug Geld und stirbt vorzeitig**

Dieser Fall ist eindeutig, da lediglich ein Mal mit „nein“ geantwortet wurde, während zwei keine Angaben gemacht haben.

### **3.3.10. Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, bezeichnet sich als Muslim**

Obwohl bei der Frage nach dem Glaubensbekenntnis, 62,7% die Ansicht vertraten, dass das Aussprechen der Glaubensformel alleine zu wenig ist, zeigt sich hier ein noch deutlicheres Bild, da hier 73,8% eine Person, welche die obligatorischen Handlungen nicht erfüllt, nicht als einen Muslim bezeichnen, obwohl in der Beschreibung bewusst die *šahāda* ausgelassen wurde. Mit „nein“ bewerteten die Schülerinnen diesen Fall zu 71,1% und liegen ca. 10% hinter den Schülern, während die Oberstufe bei 60,9% liegt und hier sogar 20% hinter den UnterstufenschülerInnen. (k. A. 7)

### **3.3.11. Junge, 16 Jahre, trinkt gelegentlich Alkohol, sagt er sei Muslim**

Hierbei handelt es sich um den interessantesten Fall der Studie, da erstens insgesamt acht SchülerInnen hier keine Angaben gemacht haben, der höchste Wert in der gesamten Arbeit,

und das Ergebnis absolut ausgewogen ist, 50,0% für „ja“ und für „nein“. Die Aufteilung nach Geschlecht und Stufe jedoch sieht folgendermaßen aus:

	Schüler	Schülerinnen	Unterstufe	Oberstufe
Ja	42,9%	53,5%	37,2%	76,2%
Nein	57,1%	46,5%	62,8%	23,8%

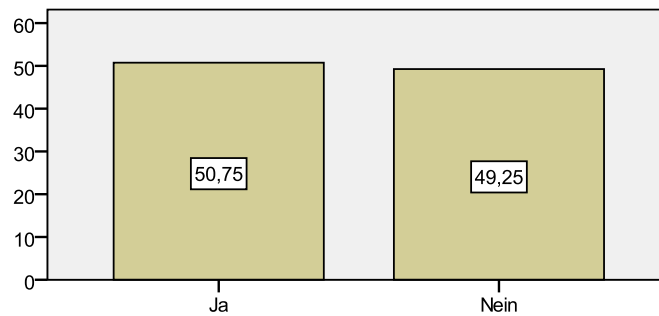
Während sich bei den Geschlechtern lediglich eine Differenz von ungefähr 10% ergibt, zeigt sich bei der Stufe ein gewaltiger Unterschied von annähernd 40%. Aus diesem Grund werden die Schülerinnen hier nochmals aufgeteilt nach der Stufe dargestellt:

	Schülerinnen Unterstufe	Schülerinnen Oberstufe
Ja	37,5%	73,7%
Nein	62,5%	26,3%

Während sich allgemein betrachtet ein ausgewogenes Ergebnis feststellen lässt, so muss man bei näherer Betrachtung hinzufügen, dass hier das Alter doch eine ausschlaggebende Rolle spielt. Unter der Berücksichtigung, dass in der Oberstufe nur drei Schüler vorhanden sind, kann man hier dennoch sagen, dass bei den Schülerinnen in der Oberstufe bei der Bewertung dieses Falls ein erheblicher Unterschied im Gegensatz zu den jüngeren Schülerinnen festzustellen ist, der auf das Alter zurückzuführen ist. Der Grund ist wohl darin zu suchen, dass die Oberstufenschülerinnen einen stärkeren Bezug zum geschilderten Fall haben, da sie eventuell mit so einer Situation konfrontiert wurden. Während die Unterstufenschülerinnen dies wohl allein aus der theoretischen Perspektive beurteilen, sind ihre älteren Pendanten wahrscheinlich eher in der Lage einen realitätsnahen Standpunkt einzunehmen.

**3.3.12. Mann geht nur an islamischen Feiertagen in die Moschee, ansonsten betet er nicht** Fast  $\frac{3}{4}$ , insgesamt 73,1%, antworteten mit „ja“, was wohl daran liegt, dass diese Person, wenn auch nur an den Feiertagen, aber doch immerhin gelegentlich betet und auch hier kann man einen Realitätsbezug unterstellen, da es sich hierbei sicher um keinen Einzelfall handelt, wenn Muslime die Moschee nur zwei Mal im Jahr aufsuchen und sich dennoch als zur islamischen Gemeinschaft zugehörig betrachten. (k. A. 5)

### 3.3.13. Frau, behauptet Muslimin zu sein, isst absichtlich Schweinefleisch



Hier handelt es sich wie bei Nummer 11 um ein religiöses Verbot, das nicht beachtet wird und das Ergebnis fällt ausgewogen aus, da die Werte bei etwa 50% liegen. Bei den Geschlechtern lässt sich ebenfalls keine große Differenz feststellen, die Schülerinnen beurteilen dies aber leicht positiver, und 60,9% der OberstufenschülerInnen antworten mit „ja“. (k. A. 5)

### 3.3.14. Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, sitzt im Gefängnis, behauptet Muslim zu sein

Obwohl hier die Mehrheit, insgesamt 2/3, mit „nein“ antwortet, fällt das Ergebnis hier dennoch positiver aus als bei Fall 10, wo 73,8% als Antwort „nein“ ankreuzten. Auch hier setzt sich der Trend fort und die Oberstufe beurteilt den Fall zu 58,3% mit „nein“, während die Unterstufe dem mit 71,4% gegenübersteht, aber insgesamt urteilen die Schüler hier leicht positiver. (k. A. 6)

### 3.3.15. Was müsste man tun um kein Muslim/keine Muslimin mehr zu sein

An erster Stelle erscheint „Nicht mehr an Allāh glauben“ mit fünfzehn Nennungen und auf Rang 2 mit vierzehn Nennungen „Konvertieren, Religion wechseln“, welche sich beide als geistige Handlungen charakterisieren lassen. Auffallend ist hier, dass ebenfalls an erster Stelle „Mord/jemanden töten, umbringen“ liegt, ebenfalls fünfzehn Nennungen, und die erste rein religiöse Handlung, „Nicht beten“, liegt auf Rang 3 mit zwölf Nennungen. Das Übertreten von rein islamischen Geboten wie „Alkohol trinken“ (Rang 3) und der Verzehr von „Schweinefleisch“ (Rang 4) erreichen zwölf bzw. elf Nennungen. Die restlichen Pflichten der Fünf Säulen liegen auf den Rängen: 5 „Nicht Fasten“, 8 „Keine *zakāh* geben“, 10 „Keine Pilgerfahrt“ und 11 „*šahāda* nicht können/verleugnen“. Bei den Glaubensgrundsätzen sieht es beim Glauben folgendermaßen aus: 10 „Engel“; 11 „Koran“, „Bücher“, „Propheten“; 12 „Jüngster Tag“. Es wurden auch formale Vorgehensweisen genannt wie „Abmeldung von Glaubensgemeinschaft, Magistrat, Moschee“ mit zwei Nennungen und ein Mal heißt es „Das kann nur Gott entscheiden“ ob jemand ein Muslim/eine Muslimin ist oder nicht.

Wenn die ersten 10 Ränge nach Glaube und Tat aufgeteilt werden, so ergibt sich folgendes Bild: 43 Glaube und 81 Tat. Die Aufteilung im Einzelnen nach folgenden Kriterien:

Fünf Säulen:

„Nicht beten“ 12, „Nicht fasten“ 9, „Pflichten/Regeln<sup>11</sup> nicht beachten“ 8, „Keine *zakāh* geben“ 5, „Keine Pilgerfahrt“ 3. Ergibt insgesamt 37 Nennungen.

Moral/nicht explizit islamisch:

„Mord/jemanden töten, umbringen“ 15 Nennungen.

Übertreten von rein islamischen Verboten:

„Alkohol trinken“ 12, „Schweinefleisch“ 11, „Sünde begehen“ 6. Ergibt insgesamt 29 Nennungen.

Glaubensgrundsätze:

„Nicht mehr an Allāh glauben“ 15, „Konvertieren/Religion wechseln“ 14, „*širk*“ 4, „An einen anderen Gott glauben“ 4, „Nicht an Islam glauben“ 3, „Nicht an Engel glauben“ 3. Ergibt insgesamt 43 Nennungen.

Nach der Häufigkeit der genannten Kategorien geordnet zeigt sich folgendes Bild:

1. Glaubensgrundsätze: 43
2. Fünf Säulen: 37
3. Übertreten von rein islamischen Verboten: 29
4. Moral/nicht explizit islamisch: 15
5. Einhalten rein islamischer Gebote (nicht explizit Fünf Säulen): 0

### **3.3.16. Woran muss ein Muslim/eine Muslimin glauben**

Erwartungsgemäß werden die bekannten Glaubensgrundsätze genannt und die Wichtigkeit vom Glauben an Allāh zeigte sich bereits in den Fragen 3 und 15, welcher hier 56 Mal genannt wird. An 6. Position findet sich aber mit achtzehn Nennungen der Glaube an den Koran und die „Glaubensgrundsätze“ werden explizit neun Mal genannt. An 9. Stelle erscheint die ausdrückliche Erwähnung des Monotheismus mit sieben Nennungen genau so häufig wie der Glaube an den Propheten „Muḥammad“. Die Orthopraxie findet sich erst auf

---

<sup>11</sup> Hier wird impliziert, dass mit „Regeln/Pflichten“ die Fünf Säulen gemeint sind.



Rang 10 mit fünf Nennung in Form der „Fünf Säulen“, welche sich den Platz mit „Himmel und Hölle“ teilen.

Auf den ersten 10 Rängen machen die geistigen Handlungen 245 Nennungen aus und die Fünf Säulen werden explizit fünf Mal erwähnt. Bei einer genaueren Betrachtung gehören alle Nennungen, abgesehen von den „Fünf Säulen“, zu den Glaubensgrundsätzen, da der „Koran“ den „Büchern, „Muḥammad“ den „Propheten“ und „Paradies und Hölle“ dem „Jüngste Gericht/Auferstehung/Leben nach dem Tod“ zugerechnet werden können. Bei einer Differenzierung nach der ausdrücklichen Erwähnung der Glaubensgrundsätze und zusätzlichen Glaubensinhalten, die mit den eigentlichen Glaubensgrundsätzen in Verbindung stehen, ergibt sich folgendes Bild:<sup>12</sup>

Explizite Glaubensgrundsätze:

„Allāh“ 56, „Propheten“ 43, „Engel“ 41, „Bücher“ 27, „Jüngste Gericht/Auferstehung/Leben nach dem Tod“ 24, „Die Glaubensgrundsätze“ 9, „Vorherbestimmung/*qadar*“ 8. Ergibt insgesamt 208.

Zusätzliche Glaubensgrundsätze:

„Koran“ 18, „Nur ein Gott/Monotheismus“ 7, „Muhammad“ 7, „Paradies und Hölle“ 5. Ergibt insgesamt 37.

Fünf Säulen werden fünf Mal genannt.

1. Explizite Glaubensgrundsätze: 208
2. Zusätzliche Glaubensgrundsätze: 37
3. Fünf Säulen: 5

Hier handelt es sich eigentlich um ausschließlich geistige Akte, aber es ist nicht auszuschließen, dass einige jüngere SchülerInnen, bzw. diejenigen, welche nicht über das nötige Wissen verfügen, um die Glaubensgrundsätze von den obligatorischen Pflichten zu trennen, sie in der Bezeichnung verwechseln. Daher kann einerseits unterstellt werden, dass

---

<sup>12</sup> Die Trennung von Gott und Monotheismus darf hier nicht theologisch verstanden werden, sondern eher aus einer pädagogischen Überlegung heraus, da die zusätzliche Erwähnung vom Glauben an nur einen Gott als eine qualitative Zugabe verstanden wird. Auch theologisch betrachtet wird die *wahdanīya*, Einsheit Gottes, als Eigenschaft Gottes angesehen, was sie auf eine qualitativ andere Ebene stellt. Bei der Aufzählung der Glaubensgrundsätze wird auch lediglich der Glaube an Gott genannt und eben diese Hinzufügung macht die Besonderheit aus.

hiermit der Glaube, dass die Fünf Säulen obligatorisch sind, gemeint ist, aber auch, dass die begriffliche Trennung der Glaubensgrundsätze und der Fünf Säulen noch nicht möglich ist.

### **3.3.17. Reicht der Glaube an Allāh aus**

Auch hier ist das Bild ziemlich ausgewogen, da 51,5% „ja“ und 48,5% „nein“ angekreuzt haben. Der wesentliche Bestandteil der islamischen Religion ist der Glaube an den einzig wahren Gott, was sich auch im ersten Teil der Glaubensformel widerspiegelt. Obwohl die Hälfte den Glauben an Allāh für ausreichend hält, um als Muslim/Muslimin zu gelten, legt die andere Hälfte wahrscheinlich Wert darauf, alle Glaubensgrundsätze zu berücksichtigen um als Mitglied der muslimischen Community zu gelten. Hier pendelt sich der Wert sowohl beim Geschlecht als auch bei der Stufe bei 50% ein, aber nochmals beurteilen Schülerinnen und die Oberstufe diesen Fall leicht positiver. Hier sollte jedoch bei der Beurteilung differenziert werden, denn einerseits kann der Glaube an Allāh auch alles andere implizieren, woran man glauben muss, andererseits jedoch ist es eben eine Pflicht von alle Glaubensgrundsätze überzeugt zu sein, ohne dabei eine Ausnahme zu machen. Dies könnte den Zwiespalt erklären, der sich bei dieser Frage ergibt. (k. A. 4)

### **3.3.18. Zakāh keine Pflicht, behauptet Muslim zu sein**

Hier halten sich die Antworten ebenfalls die Waage, wobei die Mehrheit, 55,2%, zu „ja“ tendiert. (k. A. 5)

### **3.3.19. Glaube nur an einige Propheten, sagt er sei Muslim**

Das Bild hier ist schon eindeutiger, da insgesamt 60,3% mit „nein“ geantwortet haben. Dies zeigt, dass der Glaube an alle Propheten im Bewusstsein der muslimischen SchülerInnen eine große Rolle spielt. Das Verhältnis von Geschlecht und Stufe ist umgekehrt, da 47,6% der Schüler und 36,2% der Schülerinnen sowie 44,2% der Unterstufe und 32% der Oberstufe mit „ja“ geantwortet haben. (k. A. 4)

### **3.3.20. Kein Glaube an die Engel, sagt er sei Muslim**

Das Ergebnis fällt noch deutlicher aus als im vorherigen Fall und 73,1% haben „nein“ angekreuzt. Dies ist eventuell auf die Formulierung der Frage zurückzuführen, da in diesem Fall überhaupt kein Glaube an die Engel vorhanden ist und nicht wie bei Nummer 19 lediglich die Ablehnung von einigen Propheten. Der Trend der vorherigen Frage setzt sich jedoch fort, da m zu 36,4% „ja“ als Antwort angegeben haben und w lediglich 22,2%. Die Unterstufe liegt bei 29,5% und die Oberstufe bei 21,7%. (k. A. 5)

### 3.3.21. *Ḥağğ* keine Pflicht, behauptet Muslim zu sein

Wie bei Nummer 18 geht es hierbei um die Beurteilung von religiösen Pflichten, jedoch nicht um deren Umsetzung, sondern darum, ob sie auch wirklich als eine obligatorische Handlung entsprechend dem religiösen Gesetz angesehen werden. Bei der Pilgerfahrt haben insgesamt 61,2% mit „nein“ geantwortet, was wohl darauf zurückzuführen ist, dass die *ḥağğ*, auch wenn ein Gläubiger sie nur ein Mal im Leben erfüllen muss, doch stärker präsent ist als die *zakāh*, die zwar, falls man das erforderliche Vermögen besitzt, jährlich gezahlt wird, aber kein so großes mediales und öffentliches Ereignis darstellt wie die Pilgerfahrt zu den heiligen Stätten des Islam. Die Abreise wird oft innerhalb der Familien als großes Ereignis zelebriert, bei dem die ganze Verwandtschaft sich trifft und die Pilger verabschiedet. Bei deren Rückkehr trifft man sich nochmals und die Heimkehrer verteilen Geschenke, Wasser aus der Quelle *zamzam* und Datteln. Die *zakāh* überweist man, oder übergibt sie im Stillen ohne groß Aufmerksamkeit zu erregen.

### 3.4. Größte Ablehnung bei den SchülerInnen

Um zu veranschaulichen, welche Handlung bzw. Unterlassung einer religiösen Pflicht oder Missachtung eines Glaubensgrundsatzes bei den SchülerInnen am schwersten wiegt, zeigt die nächste Tabelle alle Fälle gereiht nach ihrer Ablehnung an. Die häufigsten „nein“ Antworten stehen zu Beginn und die seltensten am Ende. Die grau hinterlegten Felder stammen aus dem Abschnitt „Glaube“, während die restlichen Felder dem Abschnitt „Tat“ entsprechen.

	Nein in Prozent
10) Ein Mann betet nicht, fastet nicht, gibt keine <i>zakāh</i> und macht keine Pilgerfahrt, bezeichnet sich aber als Muslim. Ist er ein Muslim?	73,8%
20) Jemand sagt, er ist Muslim, glaubt aber nicht an die Engel. Ist er ein Muslim?	73,1%
14) Ein Mann betet nicht, fastet nicht, gibt keine <i>zakāh</i> und pilgert nicht nach Mekka. Auf Grund einer Straftat ist er im Gefängnis, er sagt aber er ist ein Muslim. Ist er ein Muslim?	66,7%
4) Reicht es aus, die <i>šahāda</i> (das Glaubensbekenntnis) auszusprechen um Muslim zu sein?	62,3%
21) Jemand behauptet Muslim zu sein, betrachtet aber die Pilgerfahrt nicht als eine Pflicht. Ist er ein Muslim?	61,2%
19) Jemand sagt, dass er ein Muslim ist, aber er glaubt nicht an einige Propheten. Ist er ein Muslim?	60,3%
11) Ein Junge, 16 Jahre, der von sich sagt, dass er ein Muslim ist, trinkt gelegentlich mit seinen Freunden	50,0%

zusammen Alkohol. Ist er ein Muslim?	
13) Eine Frau, die von sich behauptet Muslimin zu sein, isst gelegentlich absichtlich Schweinefleisch. Ist sie eine Muslimin?	49,3%
6) Jemand betet, gibt die <i>zakāh</i> , fastet, pilgert nach Mekka, aber er hat absichtlich einen anderen unschuldigen Menschen getötet. Ist dieser Mensch ein Muslim?	49,3%
17) Reicht es aus, an Allāh (t) zu glauben um ein Muslim/eine Muslimin zu sein?	48,5%
8) Ein Mann betet fünf Mal am Tag und fastet im Ramaḍān aber er sagt: „Die <i>zakāh</i> will ich nicht geben und die <i>ḥaġġ</i> möchte ich auch nicht machen.“ Ist er ein Muslim?	47,0%
18) Jemand behauptet ein Muslim zu sein, aber er hält es nicht für eine Pflicht die <i>zakāh</i> zu geben. Handelt es sich bei ihm um einen Muslim?	44,8%
7) Eine Frau, die vorgibt Muslimin zu sein, betet nicht, gibt keine <i>zakāh</i> , fastet nicht und pilgert auch nicht nach Mekka, aber sie hilft armen Menschen und Kindern ohne dafür etwas zu verlangen. Ist sie eine Muslimin?	38,8%
12) Ein Mann geht nur in die Moschee an den islamischen Feiertagen (Opferfest und Ramaḍān) aber ansonsten betet er nicht. Ist er ein Muslim?	26,9%
5) Ein Junge ist 16 Jahre alt und sagt, dass er ein Muslim ist, aber er betet nicht. Ist er ein Muslim?	23,9%
9) Eine Frau möchte die Pilgerfahrt nach Mekka absolvieren, aber sie hat nicht genug Geld dafür. Sie stirbt, ohne nach Mekka zu pilgern. Ist sie eine Muslimin?	1,4%

### 3.5. Nach Geschlecht

Um zu überprüfen, ob sich ein wesentlicher geschlechtsspezifischer Unterschied bei der Bewertung der einzelnen Fälle ergibt, folgt nun die Auswertung der einzelnen Fragen nach Geschlecht mit der jeweiligen Prozentangabe für „ja“ und „nein“. Die grau unterlegten Felder kennzeichnen, welche Seite häufiger mit „ja“ geantwortet hat.

		Männlich	Weiblich
4) Glaubensbekenntnis	Ja	36,4%	38,3%
	Nein	63,6%	61,7%
5) Junge 16, betet nicht	Ja	61,9%	82,6%
	Nein	38,1%	17,4%
6) Mann, Mörder, erfüllt die	Ja	52,4%	50,0%

religiösen Pflichten	Nein	47,6%	50,0%
7) Frau, erfüllt keine religiösen Pflichten, sozial	Ja	45,0%	68,1%
	Nein	55,0%	31,9%
8) Mann, betet u. fastet, aber kein <i>zakāh</i> u. Pilgerfahrt	Ja	50,0%	54,3%
	Nein	50,0%	45,7%
9) Frau, hat kein Geld für die Pilgerfahrt und stirbt vorzeitig	Ja	100%	98,0%
	Nein	0,0%	2,0%
10) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten	Ja	20,0%	28,9%
	Nein	80,0%	71,1%
11) Junge 16, Alkohol	Ja	42,9%	53,5%
	Nein	57,1%	46,5%
12) Mann, betet nur an den Feiertagen	Ja	61,9%	78,3%
	Nein	38,1%	21,7%
13) Frau, Schweinefleisch	Ja	47,6%	52,2%
	Nein	52,4%	47,8%
14) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, Gefängnis	Ja	36,8%	31,9%
	Nein	63,2%	68,1%
17) Nur Glaube an Allāh	Ja	50,0%	52,1%
	Nein	50,0%	47,9%
18) <i>Zakāh</i> keine Pflicht	Ja	52,6%	56,3%
	Nein	47,4%	43,8%
19) Glaube nur an einige Propheten	Ja	47,6%	36,2%
	Nein	52,4%	63,8%
20) Kein Glaube an Engel	Ja	36,4%	22,2%
	Nein	63,6%	77,8%
21) Pilgerfahrt keine Pflicht	Ja	31,8%	42,2%
	Nein	68,2%	57,8%

Insgesamt gab es 16 Fälle, die mit „ja“ oder „nein“ angekreuzt werden konnten. Die Schülerinnen haben hierbei in elf Fällen positiver geantwortet als die Schüler. Dies waren die Nummern: 4, 5, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 17, 18 und 21. Bei 4 – 14 geht es vornehmlich um Handlungen, die ausgeübt werden, während es bei 17 – 21 um Glaubensgrundsätze geht bzw. darum, ob man davon überzeugt ist, dass bestimmte gottesdienstliche Akte auch obligatorisch sind.

### 3.5.1. Unterteilt nach Tat und Glaube

Beim ersten Block mit den Taten sind es elf unterschiedliche Urteile, die gefällt werden müssen, bei denen die Schülerinnen acht positiver beurteilt haben als die Schüler. Beim zweiten Teil, der den Glauben und die Überzeugung anspricht, sieht das Bild, wenn auch nicht so deutlich, ähnlich aus, da hier die Schülerinnen in drei von fünf Fällen positiver beurteilt haben, was jedoch auf Grund der Gesamtzahl von fünf Fragen nicht aussagekräftig ist, jedoch an den Trend aus dem ersten Abschnitt anknüpft.

#### 3.5.1.1. Taten

Geordnet nach den Differenzen zwischen Schülerinnen und Schülern ergeben sich folgende Tabellen, zunächst die Fälle, welche von den Schülerinnen positiver beurteilt wurden:

	Differenz
7) Frau, erfüllt keine religiösen Pflichten, sozial	23,1
5) Junge 16, betet nicht	20,7
12) Mann, betet nur an den Feiertagen	16,4
11) Junge 16, Alkohol	10,6
10) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten	8,9
13) Frau, Schweinefleisch	4,6
8) Mann, betet u. fastet, aber kein <i>zakāh</i> u. Pilgerfahrt	4,3
4) Glaubensbekenntnis	1,9

Geordnet nach den Differenzen zwischen Schülerinnen und Schülern, welche von den Schülern positiver beurteilt wurden:

	Differenz
14) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, Gefängnis	4,9
6) Mann, Mörder, erfüllt die religiösen Pflichten	2,4
9) Frau, hat kein Geld für die Pilgerfahrt und stirbt vorzeitig	2,0

Fall 7 wird von den Schülerinnen zu 68,1% mit „ja“ und von den Schülern zu 45,0% mit „ja“ bewertet. Zu behaupten, dass die Schülerinnen hier positiver urteilen, weil es sich um eine Frau handelt ist ungerecht, weil es sich bei Fall 5 um einen Jungen handelt und hier liegt der Wert bei den Schülerinnen bei 82,6% und bei den Schülern bei 61,9%. Nummer 12 beschreibt einen Mann und Nummer 11 wieder einen Jungen und auch hier bewerten die Schülerinnen positiver als die Schüler.

Die Ergebnisse dem fortgeschrittenen Alter und somit der geistigen Reife der Schülerinnen zuzuschreiben, die in der Oberstufe die Mehrheit bilden, entspricht nicht der Wahrheit, da das Verhältnis gemessen an der Stufe ausgewogen ist, ja sogar leicht zu Gunsten der Unterstufe tendiert.

	Schüler	Schülerinnen
Unterstufe	86,4%	52,0%
Oberstufe	13,6%	48,0%

### 3.5.1.2. Glaube

Geordnet nach der größten Differenz für die Fälle, welche von den Schülerinnen positiver beurteilt wurden:

	Differenz
21) Pilgerfahrt keine Pflicht	10,4
18) <i>Zakāh</i> keine Pflicht	3,7
17) Nur Glaube an Allāh	2,1

Geordnet nach der größten Differenz für die Fälle, welche von den Schülern positiver beurteilt wurden:

	Differenz
20) Kein Glaube an Engel	14,2
19) Glaube nur an einige Propheten	11,4

Interessant ist hierbei festzustellen, dass die Schüler genau bei den Fragen, die explizit von den Glaubensgrundsätzen handeln positiver geurteilt haben, als die Schülerinnen, bis auf eine Ausnahme und zwar ob der Glaube an Allāh allein ausreichend ist. Doch diese Differenz fällt

nicht so sehr ins Gewicht, während die Frage über die Engel (Dif. 14,2) und die Propheten (Dif. 11,4) schon deutlicher ins Auge fallen.

### 3.6. Nach der Stufe

		Unterstufe	Oberstufe
4) Glaubensbekenntnis	Ja	39,5%	34,6%
	Nein	60,5%	65,4%
5) Junge 16, betet nicht	Ja	69,0%	88,0%
	Nein	31,0%	12,0%
6) Mann, Mörder, erfüllt die religiösen Pflichten	Ja	47,6%	56,0%
	Nein	52,4%	44,0%
7) Frau, erfüllt keine religiösen Pflichten, sozial	Ja	59,5%	64,0%
	Nein	45,5%	36,0%
8) Mann, betet u. fastet, aber kein <i>zakāh</i> u. Pilgerfahrt	Ja	50,0%	58,3%
	Nein	50,0%	41,7%
9) Frau, hat kein Geld für die Pilgerfahrt und stirbt vorzeitig	Ja	97,8%	100,0%
	Nein	2,2%	0,0%
10) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten	Ja	19,0%	39,1%
	Nein	81,0%	60,9%
11) Junge 16, Alkohol	Ja	37,2%	76,2%
	Nein	62,8%	23,8%
12) Mann, betet nur an den Feiertagen	Ja	66,7%	86,4%
	Nein	33,3%	13,6%
13) Frau, Schweinefleisch	Ja	45,5%	60,9%
	Nein	54,5%	39,1%
14) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, Gefängnis	Ja	28,6%	41,7%
	Nein	71,4%	58,3%
17) Nur Glaube an Allāh	Ja	50,0%	53,8%
	Nein	50,0%	46,2%
18) <i>Zakāh</i> keine Pflicht	Ja	56,1%	53,8%
	Nein	43,9%	46,2%
19) Glaube nur an einige Propheten	Ja	44,2%	32,0%
	Nein	55,8%	58,0%
20) Kein Glaube an Engel	Ja	29,5%	21,7%
	Nein	70,5%	78,3%
21) Pilgerfahrt keine Pflicht	Ja	42,9%	32,0%
	Nein	57,1%	68,0%



Bei den insgesamt 16 Fällen haben die OberstufenschülerInnen insgesamt elf Mal positiver geurteilt, als die UnterstufenschülerInnen. Dies sind die Fälle: 5 bis 14 und 17. Die Unterstufenschüler haben insgesamt fünf Mal positiver geurteilt und zwar bei Nummer: 4, 18, 19, 20 und 21.

### 3.6.1. Unterteilt nach Tat und Glaube

Beim ersten Block mit den Taten sind es elf unterschiedliche Urteile die gefällt werden müssen, bei denen die Oberstufe zehn positiver beurteilt haben als die Unterstufe. Beim zweiten Teil, der den Glauben und die Überzeugung anspricht, sieht das Bild jedoch anders aus, da hier die Unterstufe in vier von fünf Fällen positiver beurteilt hat und den Trend aus dem ersten Abschnitt unterbricht.

#### 3.6.1.1. Taten

Geordnet nach den Differenzen zwischen Oberstufe und Unterstufe ergeben sich folgende Tabellen, zunächst die Fälle, welche von der Oberstufe positiver beurteilt wurden:

	Differenz
11) Junge 16, Alkohol	39,0
10) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten	20,1
12) Mann, betet nur an den Feiertagen	19,7
5) Junge 16, betet nicht	19,0
13) Frau, Schweinefleisch	15,4
14) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, Gefängnis	13,1
6) Mann, Mörder, erfüllt die religiösen Pflichten	8,4
8) Mann, betet u. fastet, aber kein <i>zakāh</i> u. Pilgerfahrt	8,3
7) Frau, erfüllt keine religiösen Pflichten, sozial	4,5
9) Frau, hat kein Geld für die Pilgerfahrt und stirbt vorzeitig	2,2

Geordnet nach den Differenzen zwischen Oberstufe und Unterstufe, welche von der Unterstufe positiver beurteilt wurden:

	Differenz
4) Glaubensbekenntnis	4,9

Lediglich ein Mal hat die Unterstufe in diesem Teil positiver geantwortet und dies bei Frage 4, wo die Differenz lediglich 4,9 beträgt.

### 3.6.1.2. Glaube

Geordnet nach der größten Differenz für die Fälle, welche von der Oberstufe positiver beurteilt wurden:

	Differenz
17) Nur Glaube an Allāh	3,8

Geordnet nach der größten Differenz für die Fälle, welche von der Unterstufe positiver beurteilt wurden:

	Differenz
19) Glaube nur an einige Propheten	12,2
21) Pilgerfahrt keine Pflicht	10,9
20) Kein Glaube an Engel	7,8
18) <i>Zakāh</i> keine Pflicht	2,3

Auffallend ist, dass die SchülerInnen der Unterstufe gerade bei den beiden Bereichen Tat und Glaube ein so gegensätzliches Bild präsentieren. Dies ist eventuell auf das Alter und den Wissensstand zurückzuführen, welche es noch nicht zulassen, derart zu abstrahieren. Insgesamt betrachtet haben die SchülerInnen der Oberstufe, im Gegensatz zur Unterstufe, ein Mal (Fall 17) mehrheitlich mit „ja“ geantwortet.

### 3.7. Nach religiöser Selbsteinschätzung

Auch auf die Gefahr hin, dass die Werte auf Grund ihrer geringen Teilnehmerzahl nicht aussagekräftig sind, lohnt es sich, einen Blick zu werfen auf die Beurteilung der einzelnen Fälle nach der religiösen Selbsteinschätzung. Die grau hinterlegten Felder zeigen den größten Wert bei den „nein“ Antworten.

		1) Sehr religiös	2) Religiös	3) Indifferent	4) Wenig religiös
4) Glaubensbekenntnis	Ja	30,8%	38,7%	36,8%	50,0%
	Nein	69,2%	61,3%	63,2%	50,0%

5) Junge 16, betet nicht	Ja	75,0%	80,0%	80,0%	40,0%
	Nein	25,0%	20,0%	20,0%	60,0%
6) Mann, Mörder, erfüllt die religiösen Pflichten	Ja	45,5%	51,6%	57,9%	33,3%
	Nein	54,5%	48,4%	42,1%	66,7%
7) Frau, erfüllt keine religiösen Pflichten, sozial	Ja	75,0%	55,2%	55,0%	83,3%
	Nein	25,0%	44,8%	45,0%	16,7%
8) Mann, betet u. fastet, aber kein zakāh u. Pilgerfahrt	Ja	41,7%	50,0%	58,8%	71,4%
	Nein	58,3%	50,0%	41,2%	28,6%
9) Frau, hat kein Geld für die Pilgerfahrt und stirbt vorzeitig	Ja	92,3%	100,0%	100,0%	100,0%
	Nein	7,7%	0,0%	0,0%	0,0%
10) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten	Ja	33,3%	25,8%	31,3%	0,0%
	Nein	66,7%	74,2%	68,8%	100,0%
11) Junge 16, Alkohol	Ja	35,4%	53,3%	64,7%	16,7%
	Nein	63,6%	46,7%	35,3%	83,3%
12) Mann, betet nur an den Feiertagen	Ja	69,2%	69,0%	78,9%	83,3%
	Nein	30,8%	31,0%	21,1%	16,7%
13) Frau, Schweinefleisch	Ja	54,5%	45,2%	61,1%	42,9%
	Nein	45,5%	54,8%	38,9%	57,1%
14) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, Gefängnis	Ja	36,4%	35,5%	38,9%	0,0%
	Nein	63,6%	64,5%	61,1%	100,0%
17) Nur Glaube an Allāh	Ja	38,5%	54,8%	52,9%	57,1%
	Nein	61,5%	45,2%	47,1%	42,9%
18) Zakāh keine Pflicht	Ja	38,5%	55,2%	61,1%	71,4%
	Nein	61,5%	44,8%	38,9%	28,6%
19) Glaube nur an einige Propheten	Ja	38,5%	26,7%	55,6%	57,1%
	Nein	61,5%	73,3%	44,4%	42,9%
20) Kein Glaube an Engel	Ja	25,0%	20,0%	38,9%	28,6%
	Nein	75,0%	80,0%	61,1%	71,4%
21) Pilgerfahrt keine Pflicht	Ja	27,3%	33,3%	47,4%	57,1%
	Nein	72,7%	66,7%	52,6%	42,9%

Bei den 16 Fällen haben diejenigen, die sich als „sehr religiös“ bezeichnen insgesamt sechs Mal am häufigsten mit „nein“ geantwortet; und zwar bei Nummer 4, 8, 9, 17, 18 und 21. Ebenfalls sechs Mal haben am häufigsten mit „nein“ geantwortet haben die SchülerInnen, die sich als „wenig religiös“ betrachten, bei den Fällen 5, 6, 10, 11, 13 und 14, wobei sie zwei Mal 100% erreichen bei Nummer 10 und 14. SchülerInnen, die sich als „religiös“ erachten

haben insgesamt drei Mal am negativsten geurteilt bei 12, 19 und 20, während die Kategorie „indifferent“ die Liste lediglich ein Mal anführt und dies bei Frage 7. Unter der Berücksichtigung, der geringen Teilnehmeranzahl kann aus dieser Studie nicht abgelesen werden, ob hier die religiöse Selbsteinschätzung bei der Beurteilung eine Rolle spielt. Aber es zeigt sich, dass die beiden Extreme von den SchülerInnen, die sich als „sehr religiös“ und als „wenig religiös“ bezeichnen gebildet werden. In lediglich vier Fällen bilden diejenigen, die „religiös“ und „indifferent“ zuzuordnen sind zusammen die Mehrheit.

### 3.8. Nach der Herkunft der Eltern

Hier sollen lediglich die SchülerInnen verglichen werden, die aus einem türkisch bzw. ägyptisch geprägten Elternhaus stammen. Da alle, die sowohl einen türkischen Vater haben, auch eine türkische Mutter haben, werden sie mit den SchülerInnen verglichen, die eine ägyptische Mutter haben, da die ägyptischen Frauen nur mit Ägyptern verheiratet sind, während die ägyptischen Männer auch mit Frauen anderer Herkunft verheiratet sind. Die grauen Felder markieren die häufigeren „ja“ Antworten und hier wird die Differenz gleich mit angegeben.

		Türkei	Ägypten	Differenz
4) Glaubensbekenntnis	Ja	43,5%	63,6%	20,1
	Nein	56,5%	36,4%	
5) Junge 16, betet nicht	Ja	95,2%	72,7%	22,5
	Nein	4,8%	27,3%	
6) Mann, Mörder, erfüllt die religiösen Pflichten	Ja	50,0%	70,0%	20,0
	Nein	50,0%	30,0%	
7) Frau, erfüllt keine religiösen Pflichten, sozial	Ja	68,2%	54,5%	13,7
	Nein	31,8%	45,5%	
8) Mann, betet u. fastet, aber kein <i>zakāh</i> u. Pilgerfahrt	Ja	63,6%	66,7%	3,1
	Nein	36,4%	33,3%	
9) Frau, hat kein Geld für die Pilgerfahrt und stirbt vorzeitig	Ja	95,7%	100,0%	4,3
	Nein	4,3%	0,0%	
10) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten	Ja	40,0%	30,0%	10,0
	Nein	60,0%	70,0%	
11) Junge 16, Alkohol	Ja	52,4%	66,7%	14,3
	Nein	47,6%	33,3%	
12) Mann, betet nur an den Feiertagen	Ja	85,7%	72,7%	13,0
	Nein	14,3%	27,3%	

13) Frau, Schweinefleisch	Ja	56,5%	66,7%	10,2
	Nein	43,5%	33,3%	
14) Mann, erfüllt keine der religiösen Pflichten, Gefängnis	Ja	35,0%	72,7%	37,7
	Nein	65,0%	27,3%	
17) Nur Glaube an Alläh	Ja	60,9%	36,4%	24,5
	Nein	39,1%	63,6%	
18) <i>Zakāh</i> keine Pflicht	Ja	52,4%	45,5%	6,9
	Nein	47,6%	54,5%	
19) Glaube nur an einige Propheten	Ja	45,5%	40,0%	5,5
	Nein	54,5%	60,0%	
20)Kein Glaube an Engel	Ja	26,1%	36,4%	10,3
	Nein	73,9%	63,6%	
21) Pilgerfahrt keine Pflicht	Ja	36,4%	45,5%	9,1
	Nein	63,6%	54,5%	

Das Verhältnis ist fast ausgewogen und die türkisch-stämmigen (TR) neigen dazu, sieben der sechzehn Fälle positiver zu beurteilen, während die ägyptisch-stämmigen (Ä) neun Mal positiver antworten. Im Detail sieht es folgendermaßen aus: TR bei Frage: 5, 7, 10, 12, 17, 18 und 19, Ä bei Nummer: 4, 6, 8, 9, 11, 13, 14, 20 und 21. Im Ersten Teil für die Fälle von 4-14 liegt das Verhältnis bei TR 4:7 Ä und der zweite Block mit den Fragen von 17-21 stellt sich dar: TR 3:2 Ä. Während die SchülerInnen aus Ä im ersten Abschnitt positiver geurteilt haben, liegen die SchülerInnen aus TR im zweiten Abschnitt vorne.

Der größte Unterschied beim Vergleich der SchülerInnen aus den beiden Kulturkreisen zeigt sich bei Frage 14, wo die überragende Mehrheit der ägyptisch-stämmigen mit „ja“ antworten, während sich auf der anderen Seite etwas mehr als 1/3 dafür entscheiden. Nummer 4 und 6 wurden ebenfalls mit einer Differenz von 20 von Ä positiver beurteilt. Bei Fall 5 liegt TR mit einem Unterschied von 22,5 vorne und auch Fall 17 wurde mit einer Differenz von 24,5 positiver beurteilt.

Die größte Differenz zeigt sich bei Nummer 14, wo ein Mann im Gefängnis sitzt und die religiösen Pflichten nicht erfüllt, der von Ä mit 72,7% als Muslim bezeichnet wurde. Insgesamt wurde dieser Fall jedoch zu 66,7% mit „nein“ Antworten quittiert. Vielleicht spielen gerade die kürzlich stattgefundenen Aufstände in Ägypten eine Rolle, da gerade die Menschen, die verhaftet wurden, sich schließlich gegen das Regime gestellt und für mehr Freiheit eingetreten sind. Fall 5 wurde von den türkisch-stämmigen zu 95,2% mit „ja“

bewertet, während es insgesamt 76,1% waren und auch Nummer 12 erhielt von ihnen 85,7% „ja“ Stimmen.

### **3.9. Zusammenfassung**

Die Frage, ob die Taten eine ausschlaggebende Rolle spielen bei der Beurteilung lässt sich nicht pauschal beantworten, sondern muss unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden.

Bei einer Gegenüberstellung von Taten und Glauben entschied sich die Mehrheit der SchülerInnen (79,2%) dafür, dass beide gleich wichtig sind, wobei immerhin noch 18,1% dem Glauben den Vorrang geben.

Bei der rein theoretischen Frage Nummer 4 nach dem Glaubensbekenntnis zeigt sich, dass allein das Lippenbekenntnis für die SchülerInnen zu wenig zu sein scheint. Der Eindruck wird noch verstärkt durch die Ergebnisse von Frage 10 und 14, da in diesen beiden Fällen, in denen die *šahāda* bewusst nicht genannt wurde, die Protagonisten weder beten, *zakāh* geben, fasten oder die Pilgerfahrt absolvieren. Dies wird mit den negativsten Ergebnissen im ersten Abschnitt quittiert, nämlich 73,8% und 66,7%.

Ein Mensch, der allen religiösen Pflichten nachkommt erhält ein positiveres Urteil, auch wenn er ein solch gravierendes Vergehen wie Mord verübt. Das Ergebnis bei Nummer 6 hält sich die Waage und wird positiver bewertet, 49,3% „nein“, als bei Nummer 10 und 14.

Doch auch die Einhaltung nicht explizit religiöser Vorschriften wie bei Frage 7, in der eine Frau keine der religiös obligatorischen Handlungen einhält, aber sich dafür sozial engagiert, bleibt in diesem Fall nicht unbelohnt, da der Anteil der „nein“ Antworten hier lediglich bei 38,8% liegt.

Der Realitätsbezug darf nicht vernachlässigt werden, denn sowohl bei Nummer 5, als auch bei 12, trifft man durchweg positive Ergebnisse an. Ein 16jähriger Junge, der zwar behauptet ein Muslim zu sein, aber nicht betet hat wohl viele SchülerInnen angesprochen, denn über  $\frac{3}{4}$  haben hier mit „ja“ geantwortet. Eventuell wird auch das jugendliche Alter als Entschuldigungsgrund genommen, was zu einer positiven Bewertung führte. Ein ähnliches Ergebnis zeigt sich bei Fall 12, in dem ein Mann lediglich die Feiertagsgebete verrichtet, aber nicht die täglichen rituellen Gebete. Auch hier kann unterstellt werden, dass dieser Fall einigen SchülerInnen bekannt ist und sie diese Menschen als zur islamischen Community dazugehörig zählen.

Bei den Verboten überrascht das Resultat ein wenig, da selbst das Übertreten von absoluten Tabus wie der Verzehr von Schweinefleisch, als auch der Genuss von Alkohol, in den Fällen 11 und 13, nicht eindeutiger negativ quittiert wurden. Beide pendeln sich bei 50% ein und nur die Hälfte der Befragten sieht hier einen Zusammenhang zwischen dem Übertreten eines Verbotes und der Zugehörigkeit zum Islam.

Abschließend kann gesagt werden, dass die Unterlassung der sichtbaren Teile der Fünf Säulen (Gebet, *zakāh*, Fasten, Pilgerfahrt) in den Augen der SchülerInnen am Schwersten wiegt und allein das Glaubensbekenntnis zu wenig ist. Obwohl hier hinzugefügt werden muss, dass die *šahāda* explizit bei den offenen Fragen 3 und 15 immer seltener genannt wird als die übrigen Pflichten und bei Nummer 16 überhaupt nicht auftaucht, wie auch die *zakāh*. Wenn ein Muslim eben diese obligatorischen Handlungen einhält, sieht man auch über ein schweres Vergehen hinweg. Soziales Engagement bleibt aber nicht unberücksichtigt und wiegt die Vernachlässigung der religiösen Pflichten mehr als auf. Das Übertreten von Verboten wird lediglich von der Hälfte der SchülerInnen als gravierend angesehen, wobei die einzelnen Fälle immer einzeln betrachtet werden müssen und immer, wenn ein Beispiel aus der Lebenspraxis unterstellt werden kann, tendiert das Ergebnis zu einem positiveren Urteil.

Bei den Glaubensinhalten wird die explizite Ablehnung von gegebenen Grundsätzen (Nummer 19-21) wie der Glaube an die Engel, Propheten oder das für obligatorisch Halten der Pilgerfahrt mehrheitlich mit „nein“ bewertet. Die *zakāh* tanzt hier leicht aus der Reihe, was aber mit deren „Unsichtbarkeit“ im muslimischen Alltag begründen werden kann. Fall 17 gibt ein ausgewogenes Bild wieder, was wohl mit der Fragestellung zu erklären ist, denn sie lautet, ob es ausreicht an Allāh zu glauben und wäre bei der Frage, ob jemand der nicht an Allāh glaubt als Muslim zu bezeichnen ist, zu 100% mit „nein“ beantwortet worden. Dies lässt sich durch die offenen Fragen, Nummer 3, 15 und 16, belegen, in denen der Glaube an Allāh ein Mal an zweiter Stelle und zwei Mal an erster Stelle rangiert.

Die Frage nach der Relevanz beim Geschlecht kann in dieser Studie eindeutig geklärt werden, da die Schülerinnen von den 16 Fragen insgesamt elf positiver beurteilt haben als die Schüler. Da jedoch der Anteil der Schülerinnen doppelt so hoch war, wie der der Schüler, kann nicht allgemein gesagt werden, dass Mädchen und Frauen prinzipiell dazu neigen, in ihrem Urteil bei religiösen Fragen weniger konsequent zu sein als Jungen und Männer. Diese Studie beansprucht keine Repräsentativität und unter Umständen kann man dieser Frage in einer anderen Untersuchung nachgehen. Jungen und Männer neigen dazu, sich bei leistungsbezogenen Sachverhalten besser einzuschätzen, ja sogar gelegentlich zu

überschätzen.<sup>13</sup> Ob sich diese Tatsache auch auf die religiöse Selbsteinschätzung anwenden lässt, könnte ebenfalls untersucht werden, da sich die Schüler in dieser Studie bei der ersten Frage besser eingeschätzt haben als die Schülerinnen.

Ob das Alter ausschlaggebend ist, kann in dieser Arbeit an Hand der Zugehörigkeit zu Unter- bzw. Oberstufe ebenfalls beantwortet werden, weil die SchülerInnen aus der Oberstufe auch hier elf Mal positiver geurteilt haben als die SchülerInnen aus der Unterstufe. Da aber auch hier das Verhältnis nicht ausgewogen ist (Unterstufe 62,5%), muss eine andere Studie dies klären.

Im Allgemeinen lässt sich, was diese Untersuchung angeht, folgendes feststellen:

1. Je älter die SchülerInnen, desto positiver das Ergebnis.
2. Schülerinnen neigen eher zu positiven Antworten als Schüler.

Gemessen an der religiösen Selbsteinschätzung zeigt sich ein interessantes Bild, da sowohl die SchülerInnen, die sich als „sehr religiös“ bezeichnen als auch diejenigen, die sich als „wenig religiös“ ansehen in je sechs Fällen das negativste Urteil gefällt haben. Auch dies kann als Anreiz für eine Studie dienen, welche das religiöse Urteil anhand der Selbsteinschätzung untersucht und der Frage nachgeht, ob dieses Ergebnis allgemein gültig ist. Denn die Einschätzung als „wenig religiös“ könnte bedeuten, dass die SchülerInnen nichts mit Religion zu tun haben wollen, nicht in einem religiösen Umfeld aufwachsen, ihnen das Wissen fehlt, die Unterschätzung der eigenen Religiosität anhand mangelnder Vergleichsmöglichkeiten, aber auch einer religiösen Demut entspringen, die nach einem unerreichbaren Ziel strebt.

Die Frage nach der Relevanz des Elternhauses kann hier ebenfalls nicht eindeutig geklärt werden, da insgesamt betrachtet die ägyptisch-stämmigen in neun der 16 Fälle positiver urteilen und die türkisch-stämmigen hingegen sieben Mal. Hier liegen die SchülerInnen deren Eltern aus Ägypten kommen leicht vorne, aber bei einigen entscheidenden Fragen zeigen sich doch erhebliche Unterschiede, die nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Während der Glaube an Allāh bei TR mit 60,9% für „ja“ ausfällt, sind es bei Ä lediglich 36,4% und die Brisanz des Arabischen Frühlings spiegelt sich eventuell in Frage 14 wider. Auch in diesem Fall könnte eine weitere Studie die Unterschiede der Muslime abhängig von ihren Herkunftsländern erforschen, um festzustellen, ob die Zugehörigkeit zu einem Ursprungsland oder einer Ethnie

---

<sup>13</sup> Steins, G. Hrsg. (2010), *Handbuch Psychologie und Geschlechterforschung*. Wiesbaden, VS Verlag: 167.



hier entscheidende Differenzen an den Tag fördert, welcher Art diese Differenzen sind, sowie deren Ursachen.

Allgemein lässt sich sagen, dass die besondere Hervorhebung der religiösen Pflichten bei den SchülerInnen und die Tatsache, dass das Glaubensbekenntnis alleine nicht ausreicht, ein Bild nachzeichnet, welches nicht den gängigen theologischen Schulen der *māturīdīya* und *aš'arīya* entspricht. Es zeichnet sich eher ein Credo der *ḥawāriğ* oder der *mu'tazila* ab, welche den Taten eine größere Rolle beimessen.

Genau in diesem Bereich muss die Pädagogik ansetzen, in dem in den Schulen der Unterricht auf diese Themen eingeht und die gängigen Glaubenslehren vermittelt. Denn wenn die muslimischen SchülerInnen schon einen Menschen, der sich als Muslim bezeichnet, und auch überzeugt ist von den Glaubensgrundsätzen, nicht als Mitglied der eigenen Gemeinschaft akzeptieren, weil er oder sie die rituellen Handlungen nicht vollzieht, so ist dies einfach falsch und entspricht nicht dem allgemeinen Glaubenscredo.

Dass es sich hier um ein brisantes Thema handelt, welches mit viel Fingerspitzengefühl behandelt werden muss, ist eindeutig. Es ist der Lehrplan gefordert, sowie das Engagement der Verantwortlichen, hier geeignetes Lehrmaterial zur Verfügung zu stellen, sowie eine entsprechende Didaktik anzubieten. Auch müssen die islamischen Religionslehrer dem gemäß ausgebildet werden und Fortbildungsangebote müssen stattfinden, welche sich dieser Thematik widmen.

- Abdülhamid, I. (1993), „Cebriyye“, in *DİA* 7.
- Abdülhamid, I. (1995), „Eş‘arî, Ebü’l-Hasan“, in *DİA* 11.
- Abū al-Yusr al-Pazdawī, (1994), *Ehli Sünnet Akaidi*. Ankara, Kayıhan Yayınevi. (Übersetzung des Werkes *Uşûl ad-Dîn* von Gölcük Şerafeddin).
- Abū Zahra, M. (1996), *İslam’da İtikadi-Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*. Istanbul, Şura Yayınları (übersetzt von Sıbğatullah Kaya).
- Ak, A. (2008), *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. Istanbul.
- Akbulut, A. (1992), „Allah’ın Takdiri-Kulun Tedbiri“, in *AÜİFD* 33.
- Akbulut, A. (1989), „Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi“, in *AÜİFD* 31.
- Al-Ash‘arî (1929-1930), *Maqālāt al-Islāmīyîn*. Istanbul, ed. H. Ritter.
- Al-Bağdādî, abū-Manşūr ‘abd-al-Qāhir b.-Tāhir, (1966), *Moslem Schisms And Sects*. New York, AMS Press (übersetzt von Seelye, K. C., ursprünglicher Titel: *al-Farq Bain al-Firaq*).
- Al-Bağdādî, abū-Manşūr ‘abd-al-Qāhir b.-Tāhir, (1978), *Moslem Schisms And Sects II*. Philadelphia, Porcupine Press (übersetzt von Halkin, A. S., ursprünglicher Titel: *al-Farq Bain al-Firaq*).
- Al-Mâdurîdî (2007), *Kitâbü’t Tevhîd Tercümesi*. Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları (Übersetzt von Topaloğlu B., Originaltitel: *Kitâb at-Tauhîd*).
- Aruçi, M. (2007), „Pezdevî, Ebü’l-Yüsr“, in *DİA* 34.
- At-Tancî, M. (1955), „Abû Mansûr Al-Mâturîdî“, in *İFD* I-II.
- Autor unbekannt (2007), *The New Encyclopaedia Britannica* VI. Chicago, Encyclopaedia Britannica.
- Aydınlı, O. (2002), „İlk Mu’tezile’nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı“, in *ÇİFD* 2.
- Bağcı, M. (2005), „el-Buharî’nin Kader Konusunda Mu’tezile ile Munakaşaları“, in *AÜİFD* 46.
- Bağcı, M. (2000), „Kader İncasının Siyasetle İlişkisi ve bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü“, in *DÜİFY* 4.

- Bauer, T. (2011), *Die Kultur der Ambiguität*. Berlin, Verlag der Weltreligionen.
- Bedir, M. und Koca, F. (2007), „Pezdevî, Ebü'l-Usr“, in *DİA* 34.
- Björkman, W. (1997), „Kâfir“, in *EF*<sup>2</sup> IV. Leiden, E.J. Brill.
- Bosworth, C. E. (1995); „Şadr“, in *EF*<sup>2</sup> VIII.
- Brockelmann, C. (1949), *Geschichte der arabischen Literatur* II. Leiden, Brill.
- Brockelmann, C. (1937), *Geschichte der arabischen Literatur Supplement* I. Leiden, Brill.
- Brockelmann, C. (1938), *Geschichte der arabischen Literatur Supplement* II. Leiden, Brill.
- Brown, D. (2004), *A new introduction to Islam*. Cornwall, Blackwell Publishing Ltd.
- Çakın, K. (1992), „Buhari'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması“, in *AÜİFD* 32.
- Çelebi, I. (2006), „Mu'tezile“, in *DİA* 31.
- Cook, M. (1982), *Activism and Quietism in Islam: The Case of the Early Murjia in Islam and Power*. London, ed. Alexander S. und Ali E. H.
- Cook, M. (1981), *Early Muslim Dogma*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Daiber, H. (1995), *The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century*. Tokyo, Bikoisha Co.
- Doğan L. und Kutluay Y. (1954), „Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan'a Mektubu“, in *AÜİFD* 3.
- Ed-Dîb, A. (1993), „Cüveyni İmâmü'l-Haremeyn“, in *DİA* 8.
- Fığlalı, E. R. (2001), *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. Istanbul, Şa-To.
- Fığlalı, E. R. (1997), „Hâricîler“, in *DİA* 16.
- Fığlalı, E. R. (1975), „Hariciliğin Doğuşuna Tesir eden bazı Sebepler“, in *AÜİFD* 20.
- Fığlalı, E. R. (1978), „Hâriciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı“, in *AÜİFD* 22.
- Frank, (1976) in *OLZ* 71: 54.
- Friessl, Ch. (2001), *Experiment Jung-Sein: Die Wertewelt österreichischer Jugendlicher*. Wien, Czernin Verlag.

- Gardet, L. (1982), „Hicrî 330 Yılından Önce İslâm'da Din ve Felsefe“, in *İİED* 5 (Übersetzt von Yazıcıoğlu, M. S., Original: (1961), *L'Elaboration de l'Islam*. Paris, Presses Universitaires de France: 39-60).
- Gardet, L. (1986), „İmân“, in *EF*<sup>2</sup>. Leiden, Brill.
- Gibb, H.A.R. (1986), „‘Abd Allāh b Wahb al-Rāsibī“, in *EF*<sup>2</sup> I.
- Gibb, H.A.R. (1986), „Abū ‘Ubayda ‘Amir b. ‘Abd Allah b. al-Djarrāh“, in *EF*<sup>2</sup> I.
- Gimaret, D. (1993), „Mu‘tazila“, in *EF*<sup>2</sup> VII.
- Gimaret, D. (1980), *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris, Librairie philosophique J. Urin.
- Goldziher, I (1910), *Vorlesungen über den Islam* I. Heidelberg, C. Winter.
- Goldziher, I. (1925), *Vorlesungen über den Islam* II. Heidelberg, C. Winter.
- Götz, M. (1965), „Māturīdī und sein Kitāb Ta’wīlāt al-Qur’ān“, in *DI* 41.
- Griffel, F. (2000), *Apostasie und Toleranz im Islam*. Leiden Boston Köln, Brill.
- Haarbrücker, T. (1969), *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*. Hildesheim, Georg Olms Verlag (Übersetzung von Šahrastānī, *al-Milal wa an-Niḥal*).
- Halm, H. (1971), „Der Wesir al-Kundurī und die Fitna von Nīšāpūr“, in *DWO* 6.
- Hamidullah, M. (1956), „Uṣūl al-fiqh’in tarihi“, in *İTED* 2 (Übersetzt von Sezgin Fuad M.).
- Hourani, G. F. (2003), „Eṣ‘arī“, in *OMÜİFD* 14-15, Samsun: 364 (Übersetzt von Kazanç, F. K., Original: (1985), *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge, CUP: 118-123).
- Izutsu, T. (1984), *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*. Istanbul (Übersetzt von Ayaz S., Original: (1980), *Concept of Belief in Islamic Theology*. Ayer Co Pub).
- Jockel, R. (1954), *Islamische Geisteswelt*. Darmstadt, Holle Verlag.
- Karagöz, İ. (1997), „Kur’an’da Salih Amel Kavramı, Salih ve Muslih İnsanların Özellikleri“, in *DİD* 60. Ankara.
- Karimov, E. E. (2000), *The advent of Islam: extent and impact in History of civilizations of Central Asia* IV. Paris, ed. Bosworth C. E. und Asimov M. S.

Kazi A. K. und Flynn J.G. (1984), *Muslim Sects and Divisions*. Cornwall, T. J. Press Ltd, Padstow (Übersetzung von Šahrastānī, *al-Milal wa an-Nihal*).

Keskin, M. (2007), „Eş'arî Düşünce Sisteminde İman Anlayışı“, in *DÜİFD* 9.

Khorchide, M. (2009), *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft: Einstellung der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen*. Wiesbaden, VS Verlag.

Klinkhammer, G. (200), *Moderne Formen islamischer Lebensführung: Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg, diagonal-Verlag.

Klopper, H. (1958), *Das Dogma des Imâm al-Ḥaramain al-Djuwainî*. Wiesbaden, Harrassowitz.

Korzeniowski, S. (2006), *Die Begegnung mit dem Islam in Wien: Der Integrationsprozess zwischen Muslimen aus der Anadolu-Moschee in der Pernerstorfergasse und den Katholiken der Pfarre „Königin des Friedens“ im 10. Wiener Gemeindebezirk*. Wien und Mühlheim a. d. Ruhr, Guthmann-Peterson.

Kutlu, S. (1992), „Horasan ve Maveraünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı“, in *AÜİFD* 33 (Übersetzung von Madelung, W. (1982), „The early Murji’a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Ḥanafism“, in *DI* 59).

Kutlu, S. (1999), „İlk Mürciî Metinler: İrca Kasidesi (I) ve İrca Kasidesi (II)“, in *AÜİFD* 39.

Kutlu, S. (1997), „İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü’l-İrcâ“, in *AÜİFD* 37.

Kutlu, S. (2006), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. Ankara, Avrasya.

Kutlu, S. (1997), „İslam’da Aktivizm ve Quietizm: İlk Mürcie’nin Durumu“, in *AÜİFD* 37.

Kutlu, S. (2006), „Mürcie“, in *DİA* 32.

Kutlu, S. (2002), „Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları“, in *GÜÇİFD* 1.

Kutlu, S. (1996), „Salim b. Zekvan’ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie ile İlgili Kısmın Tercümesi“, in *AÜİFD* 35.

Lecker, M. (1997), „Şifîn“, in *EI<sup>2</sup>* IX.

- Levi Della Vida, G. (1997), „Khāridjites“, in *EF*<sup>2</sup> IV.
- McCarthy, R. J. (1953), *The Theology of al-Ash‘arī*. Beirut, Imprimerie Catholique.
- Macdonald, D. B. (1927), „Ḳadarīya“, in *EF*<sup>1</sup> II.
- Macdonald D.B. (1895-6), „The Faith of al-Islām“, in *AJSLL* 12.
- Madelung, W. (1974) in *ZDMG* 124.
- Madelung, W. (1991), „Al-Māturīdī“, in *EF*<sup>2</sup> VI.
- Madelung, W. (1970), „Early Sunnī Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitāb al-Īmān of Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām“, in *SI* 32.
- Madelung, W. (1982), „The early Murji‘a in Khurāsān and Transoxania and the spread of Ḥanafism“, in *DI* 59.
- Makdisi, G. (1962), „Ash‘arī and the Ash‘arites in Islamic Religious History I“, in *SI* 17.
- Melchert, Ch. (1996), „Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, AH 232-295/ AD 847-908“, in *ILS* 3.
- Nagel, T. (1988), *Die Festung des Glaubens*. München, C. H. Beck.
- Nagel, T. (2002), *Im Offenkundigen das Verborgene*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Öz, M. (2002), *Īmām-ı Á‘zamin Beş Eseri*. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Özen, Ş. (2003), „Māturīdī“, in *DĪA* 28.
- Öztürk, Y. (1997), „İslam’da Kader Akidesi ve İman Esasları Arasına Girmesinin Hikmeti“, in *HÜİFD* 3.
- Paret, R. (2007), *Der Koran*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Pessagno, J. M. (1984), „Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Maṣūr al-Māturīdī“, in *JAOS* 104.
- Pessagno, J. M. (1975), „The Murji‘a, Īmān and Abū ‘Ubayd“, in *JAOS* 95.
- Ritter H. (1933), „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit. I. Hasan al-Basri“, in *DI* 21, Berlin und Leipzig: 1-83 Anhang.

- Rohe, M. (2006), *Perspektiven und Herausforderungen in der Integration muslimischer MitbürgerInnen in Österreich*. Wien, BMI. Zugänglich unter: <http://www.ufuq.de/onlinebibliothek/islam-migration-integration/416-religioese-vielfalt-und-integration>.
- Rubinacci, R. (1986). „Adjārīda“, in *EF*<sup>2</sup> I.
- Rubinacci, R. (1993), „Nadjadāt“, in *EF*<sup>2</sup> VII.
- Rudolph, U. (1997), *Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden, Brill.
- Rudolph, U. (1997), „Das Entstehen der Māturīdīya“, in *ZDMG* 147.
- Rudolph, U. (1992), „Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-Aš‘arī’s und al-Māturīdī’s“, in *ZDMG* 142.
- Šahrastānī, M. (1984), *Muslim Sects and Divisions*. Cornwall, T. J. Press (übersetzt von Kazi a. K. und Flynn J. G., *al-Milal wa an-Niḥal*).
- Šahrastānī, M. (1969) *Religionsparteien und Philosophen-Schulen*. Hildesheim, Georg Olms Verlag (übersetzt von Haarbrücker, T., *al-Milal wa al-Niḥal*).
- Samarqandī, Abū al-Layṭ (2003), *Bostānū’l Ārifīn*. Istanbul, Çelik Yayınevi (Übersetzt von Ünal Harun).
- Schacht, J. (1986), „Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Ṭābit“, in *EF*<sup>2</sup> I.
- Schacht, J. (1960), „Abu’l-Layth al-Samarqandī“, in *EF*<sup>2</sup> I.
- Schacht, J. (1964), „An Early Murci’ite Treatise: The Kitāb al-‘Ālim wal-Muta‘allim“, in *Oriens* 17.
- Schacht, J. (1931), *Der Islām*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr.
- Schacht, J. (1953), „New Sources for the History of Muhammadan Theology“, in *SI* 1.
- Seale, M.S. (1964), *Muslim Theology*. London, Luzac and Company Limited.
- Şerafeddin, M. (1930), „Kaderiye Yahut Mutezile“, in *DFİFM* 3.
- Sinanoğlu, A. (2002), „İslâm’ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde “Kader” İnancı“, in *AÜİFD* 43.
- Smith, J. I. (2002), „Faith“, in *EQ* II. Leiden-Boston, Brill.

- Spectorsky, S. A. (2000), „Tābi‘ūn“, in *EF* X.
- Steins, G. Hrsg., (2010), *Handbuch Psychologie und Geschlechterforschung*. Wiesbaden, VS Verlag.
- Toprak, S. (1990), „İnsanın Fiileri Konusunda Matürîdî ve Eş’arî arasındaki İhtilaf“, in *SÜİFD* 3.
- Tritton, A. S. (1947), *Muslim Theology*. Druck in Bristol, The Royal Asiatic Society by Luzac & Company LTD.
- Türcan, G. (2002), „İrcâ ve Ebû Hanîfe’nin İrcâ ile İlişkilendirilmesi“, in *SDÜİFD* 9.
- Twardella, J. (2004), *Moderner Islam: Fallstudien zur islamischen Religiosität in Deutschland*. Hildesheim Zürich New York, Georg Olms Verlag.
- Üzüm, I. (2001), „Kaderiyye“, in *DİA* 24.
- Vaglieri, L.V. (1991), „al-Djama‘“, in *EF* II.
- Van Ess, J. (1981) in *Oriens* 27-28.
- Van Ess, J. (1977), *Anfänge Muslimischer Theologie*. Beirut, Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- Van Ess, J. (1974), „Das Kitāb al-Irğā’ Des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafîyya“, in *Arabica* 21.
- Van Ess, J. (1997), „Ḳadariyya“, in *EF* IV.
- Van Ess, J. (1992), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* II. Berlin, de Gruyter.
- Van Ess, J. (1993) *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* V. Berlin, de Gruyter.
- Van Vloten, G. (1891), „Irdjā“, in *ZDMG* 45.
- Watt, M. (1948), *Free Will and Predestination in Early Islam*. London, Luzac & Company.
- Watt, M. (1981), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara (Übersetzt ins Türkische von Fırlalı E. R., *The Formative Period of Islamic Thought*).



- Watt, M. (1985), *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, University Press.
- Watt, M. (1968), *İslâm'î Tetkikler*. Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi (Übersetzt von Ateş S., *Islamic Surveys*).
- Watt, W.M. (1961), „Khārijite thought in the Umayyad Period“, in *DI* 36.
- Watt, M. (1974), „Mâtūrîdî Problemi“, erschienen in Kutlu, S. (2006), *İmam Mâtūrîdî ve Maturidilik*. Ankara, Avrasya: 151 (übersetzt von İnal, İ. H., Original: *Mélanges d'Islamologie*. Volume dédié a Armand Abel, Leiden).
- Watt, M. (1973), *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, University Press.
- Watt, M. W. (1967), „The Conception of imān in Islamic Theology“, in *DI* 43.
- Wehr, H. (1985), *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- Wellhausen, J. (1901), *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Wensinck, A.J. (1965), *The Muslim Creed*. London, Cambridge University Press.
- Winter, T. (2008), *Classical Islamic Theology*. Cambridge, University Press.
- Yar, E. (2005), „Eşarî ve Metodolojisi“, in *FÜİFD* 10.
- Yavuz, Y. Ş. (1997), „Hasan-ı Basrî“, in *DİA* 16.
- Yavuz, Y. Ş. (2003), „Mâtürîdiyye“, in *DİA* 28.
- Yazıcı, İ. (2009), „Semerkandî, Ebü'l-Leys“, in *DİA* 36.
- Yazıcı, İ. (1992), „Tefsiru Ebi'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa bir Araştırma“, in *OMÜİFD* 6, Samsun.
- Yazıcıoğlu, M. S. (1981), „Eş'arî'nin Hayatı“, in *AÜİFD* 25.
- Yazır, H. (1971), *Hak Dini Kur'an Dili* III. Istanbul, Eser Neşriyat.
- Yüksel, E. (1993), „Cevheretü't-Tevhîd“, in *DİA* 7.
- Yurdagür, M. (2003), „Lekânî, İbrâhim b. İbrâhim“, in *DİA* 27.

**Internet:**

[Http://lens.lib.uchicago.edu/?hrciid=|library/marc/uc|2918410](http://lens.lib.uchicago.edu/?hrciid=|library/marc/uc|2918410) (Zugriff: 29.09.11).

[Http://marifah.net/articles/JawharatalTawhid.pdf](http://marifah.net/articles/JawharatalTawhid.pdf) (Zugriff: 15.07.2011).

[Http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/publikationen/migration/documents/PerspektivenundHerausforderungen\\_1.pdf](http://www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche/publikationen/migration/documents/PerspektivenundHerausforderungen_1.pdf) (Zugriff: 29.09.11).

[Http://www.schulamt-islam.at](http://www.schulamt-islam.at) (Zugriff: 03.08.11).

## Umayyaden

Die Herrscher der Umayyaden mit ihren Regierungszeiten bis zu ihrer Vertreibung durch die Abbasiden 750.

Mu‘āwīya I b. Abī Sufyān	661-680
Yazīd I b. Mu‘āwīya I	680-683
Mu‘āwīya II b. Yazīd I	683
Marwān I b. al-Ḥakam	684-685
‘Abd al-Malik b. Marwān I	685-705
al-Walīd I b. ‘Abd al-Malik	705-715
Sulaymān b. ‘Abd al-Malik	715-717
‘Umar II b. ‘Abd al-‘Azīz	717-720
Yazīd II b. ‘Abd al-Malik	720-724
Hišām b. ‘Abd al-Malik	724-743
al-Walīd II b. Yazīd II	743-744
Yazīd III b. al-Walīd I	744
Ibrāhīm b. al-Walīd I	744
Marwān II b. Muḥammad b. Marwān I	744-750

## Abbasiden

Die Herrscher der Abbasiden mit ihren Regierungszeiten von 750 bis zur Zerstörung Bagdads durch die Mongolen 1258.

Abū al-‘Abbās as-Saffāh	750-754
al-Manṣūr	754-775
al-Mahdī	775-785

al-Hādī	785-786
Hārūn ar-Rašīd	786-809
al-Amīn	809-813
al-Ma'mūn	813-833
al-Mu'tašim	833-842
al-Wāṭik	842-847
al-Mutawakkil	847-861
al-Muntaşir	861-862
al-Musta'in	862-866
al-Mu'tazz	866-869
al-Muhtadī	869-870
al-Mu'tamid	870-892
al-Mu'taḍid	892-902
al-Muktafī	902-908
al-Muqtadir	908-932
al-Qāhir	932-934
al-Rāḍī	934-940
al-Muttakī	940-944
al-Mustakfī	944-946
al-Muṭī'	946-974
aṭ-Ṭā'i'	974-991
al-Qādir	991-1031
al-Qā'im	1031-1075

al-Muqtafi	1075-1094
al-Mustazhir	1094-1118
al-Mustaršid	1118-1135
ar-Rāšid	1135-1136
al-Muqtafi	1136-1160
al-Mustanğid	1160-1170
al-Mustađi'	1170-1180
an-Nāšir	1180-1225
až-Zāhir	1225-1226
al-Mustanšir	1226-1242
al-Musta'šim	1242-1258



## Jawhara al-Tawhīd <sup>1</sup>

*Imām Ibrāhīm al-Laḡānī al-Mālīkī*<sup>2</sup>

Released by [www.marifah.net](http://www.marifah.net) 1428 H

1

الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى صَلَاتِهِ    ثُمَّ سَلَامٌ اللَّهُ مَعَ صَلَاتِهِ

All praise is for Allah for his blessings, & His peace and blessings be

2

عَلَى نَبِيِّ جَاءَ بِالتَّوْحِيدِ    وَقَدْ خَلَا الدِّينُ عَنِ التَّوْحِيدِ

Upon a Prophet who came with divine unity. He came with this message when religion had lost divine unity.

3

فَأَرْشَدَ الْخَلْقَ لِدِينِ الْحَقِّ    بِسَيْفِهِ وَهَدِيهِ لِلْحَقِّ

He guided creation to the true religion with his sword and guiding to the truth.

4

مُحَمَّدٌ الْعَاقِبُ لِرُسُلِ رَبِّهِ    وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَحِزْبِهِ

Muhammad ﷺ the final messenger of his Lord. And his family, companions & followers.

5

وَبَعْدُ فَالْعِلْمُ بِأَصْلِ الدِّينِ    مُحْتَمٌّ يَحْتَاجُ لِلتَّبْيِينِ

To proceed. Knowledge of the fundamentals of religion is personally obligatory & requires exposition.

<sup>1</sup> *The Precious Jewel of Divine Oneness*. The translation provided is based upon Shaykh Faraz Rabbani's lessons on the text at the Sunnipath Academy.

<sup>2</sup> d. 1041H. / 1631 AD

6

لكن من التطويل كُتت الهمم فصار فيه الاختصار مُلتز

However due to the length of the large works of this science people's resolve has weakened.

7

وهذه أرجوزة لقبنتها جوهرة التوحيد قد هدبنتها

And this poem I have called "*The Precious Jewel of Divine Oneness*" and I have refined it.

8

والله أرجو في القبول نافعاً بها مُريداً في الثواب طامعاً

It is Allah whose acceptance I seek and for Him to make it beneficial to anyone who is avid for reward.

9

فكل من كلف شرعاً وجباً عليه أن يعرف ما قد وجباً

It is legally obligatory on everyone morally responsible to know what is necessary

10

الله والجائز والممتنعاً ومثل ذا لرسليه فاستمعاً

For Allah, and the possible and impossible and the like of this for Allah's messengers, so listen up.

11

إذ كل من قلّد في التوحيد إيمانه لم يخل من ترديد

Because anyone who bases their faith on mere following, their faith is not bereft of doubt.

12

ففيه بعض القوم يحكي الخلفاً وبعضهم حقّق فيه الكشفاً

Some theologians have even mentioned a difference of opinion regarding their belief, while others confirmed and clarified this,

13

فقال إن يجزم بقول الغير كفى وإلا لم يزل في الضير

Saying: if they are firm in their belief this is sufficient, otherwise they remain in harm.

14

واجزم بأنّ أولاً ممّا يجب معرفة وفيه خلف مُتّصّب

And know well (with no doubt) that the first of all obligations is to know Allah, and regarding this there is disagreement on the details.

15

فَانظُرْ إِلَى نَفْسِكَ ثُمَّ انْتَقِلْ لِلْعَالَمِ الْعُلْوِيِّ ثُمَّ السُّفْلِيِّ

So contemplate about your very self, then about the higher & lower worlds

16

تَجِدُ بِهِ صُنْعاً بَدِيعَ الْحِكْمِ لَكِنْ بِهِ قَامَ دَلِيلُ الْعَدَمِ

You will find therein creation of marvel and wisdom, yet within it is proof of its non-existence.

17

وَكُلُّ مَا جَازَ عَلَيْهِ الْعَدَمُ عَلَيْهِ قِطْعاً يَسْتَحِيلُ الْقَدَمُ

Anything for which non-existence is possible, cannot possibly be eternal.

18

وَفُسِّرَ الْإِيمَانُ بِالتَّصْدِيقِ وَالنُّطْقُ فِيهِ الْخُلْفُ بِالتَّحْقِيقِ

And faith is explained as being confirmation and there is difference of opinion about pronouncing it.

19

فَقِيلَ شَرْطٌ كَالْعَمَلِ وَقِيلَ بَلْ شَطْرٌ وَالْإِسْلَامُ اشْرَحَنَ بِالْعَمَلِ

It is said to be a condition that pronouncing the statement of faith; or to be a condition along with works (while others affirmed that it is an essential element)

20

مِثَالُ هَذَا الْحَجِّ وَالصَّلَاةِ كَذَا الصِّيَامِ قَادِرٌ وَالزَّكَاةِ

(One's Islam is manifest through one's works) such as *hajj*, prayer, fasting & *zakāt*, so understand.

21

وَرُجِّحَتْ زِيَادَةُ الْإِيمَانِ بِمَا تَزِيدُ طَاعَةَ الْإِنْسَانَ

The increasing of faith is affirmed, and it increases through all acts of obedience.

22

وَنَقَصُهُ بِنَقْصِهَا وَقِيلَ لَا وَقِيلَ لَا خُلْفَ كَذَا قَدْ نُقِلَا

And faith is lessened by lessening one's acts of obedience, though others disagreed. Yet others reportedly denied disagreement on this.

23

فَوَاجِبٌ لَهُ الْوُجُودُ وَالْقِدَمُ كَذَا بَقَاءٌ لَا يُشَابُ بِالْعَدَمِ

Being is necessary for Him, beginninglessness and likewise endlessness, unaffected by non-being.



24

وَأَنَّهُ لِمَا يَنَالُ الْعَدَمُ مُخَالَفٌ بُرْهَانُ هَذَا الْقَدَمُ

And He is distinct from all things given to non-being. The proof of this is the proof of being beginninglessness.

25

قِيَامُهُ بِالنَّفْسِ وَحَدَائِبِيَّةٌ مُنْزَهَا أَوْصَافُهُ سَنِيَّةٌ

His self subsistence and oneness, transcendent are His noble attributes.

26

عَنْ ضِدِّهِ أَوْ شَبْهِهِ شَرِيكَ مُطْلَقًا وَوَالِدِ كَذَا الْوَالِدِ وَالْأَصْدِقَا

(Allah is transcendent beyond) having an opposite or another like Allah (partner), or having a father or a son, or friends.

27

وَقُدْرَةُ إِرَادَةٍ وَغَايِرَتِ أَمْرًا وَعِلْمًا وَالرِّضَا كَمَا تَبَيَّنَتْ

Power and Will are distinct from His Command and Knowledge and good pleasure as has been affirmed.

28

وَعِلْمُهُ وَلَا يُقَالُ مَكْتَسَبٌ فَاتَّبِعْ سَبِيلَ الْحَقِّ وَأَطْرَحِ الرَّيْبَ

And His knowledge and it is not said that it is acquired. So follow the way of truth and leave doubts.

29

حَيَاتُهُ كَذَا الْكَلَامِ السَّمْعُ ثُمَّ الْبَصَرُ بِذِي أَتَانَا السَّمْعُ

His Life and likewise His Speech & Hearing as has been established by transmission.

30

فَهَلْ لَهُ إِدْرَاكٌ أَوْ لَا خُلْفٌ وَعِنْدَ قَوْمٍ صَحَّ فِيهِ الْوَقْفُ

Does He have cognition or not – there is difference of opinion and they (scholars have affirmed) we neither affirm nor negate it & its cognition.

31

حَيٌّ عَلِيمٌ قَادِرٌ مُرِيدٌ سَمِعَ بِصَيْرٍ مَا يَتَشَأُ يُرِيدُ

Living, Hearing, Powerful, Willing. Hearing what He wills is.

32

مُتَكَلِّمٌ ثُمَّ صِفَاتُ الدَّاتِ لَيْسَتْ بِغَيْرٍ أَوْ بَعَيْنِ الدَّاتِ

And Speaking. The Essential Attributes are neither other than the Entity nor the entity itself.

33

فَقُدْرَةٌ بِمُمْكِنٍ تَعَلَّقَتْ      بِلا تَنَاهِي مَا بِهِ تَعَلَّقَتْ

So power relates to all possible things without any limits to that which it relates to.

34

وَوَحْدَةٌ أَوْجِبُ لَهَا وَمِثْلُ ذِي      إِرَادَةَ وَالْعِلْمُ لَكِنْ عَمَّ ذِي

So affirm oneness for the Power of Allah and likewise for His Will & Knowledge, though the latter is wider (in what it relates to).

35

وَعَمَّ أَيْضاً وَاجِباً وَالْمُمْتَنِعُ      وَمِثْلُ ذَا كَلَامُهُ فَلَنْتَبِعُ

In what it relates to for it relates to the necessary and impossible as well. Allah's Speech also relates to the necessary, possible & impossible so let us follow

36

وَكُلُّ مَوْجُودٍ أَيْطُ لِلسَّمْعِ      كَذَا البَصَرِ إِذْرَاكُهُ إِنْ قِيلَ بِهِ

And the Hearing & Seeing of Allah relates to everything existent & likewise Discernment if affirmed

37

وَعَيْرُ عِلْمٍ هَذِهِ كَمَا تَبَتَّ      ثُمَّ الحَيَاةُ مَا بَشَى تَعَلَّقَتْ

And Hearing & Seeing are different from knowledge. As for Life it does not relate to anything

38

وَعِنْدَنَا أَسْمَاؤُهُ العَظِيمَةُ      كَذَا صِفَاتُ ذَاتِهِ قَدِيمَةُ

Our position is that the tremendous names of Allah & His personal Attributes are beginninglessly eternal

39

وَاخْتِيرَ أَنْ أَسْمَاءَهُ تَوْقِيفِيَّةٌ      كَذَا الصِّفَاتُ فَاحْفَظِ السَّمْعِيَّةُ

It has been chosen that His names are only divinely established, likewise His Attributes, so memorize this.

40

وَكُلُّ نَصٍّ أَوْ هَمَّ التَّنْزِيهِهَا      أَوْلُهُ أَوْ فَوْضُ وَرُمُ تَنْزِيهِهَا

Every text that would appear to imply similitude: interpret it or consign, and always affirm transcendence.

41

وَنَزَرَهُ الْقُرْآنَ أَيُّ كَلَامِهِ عَنِ الْحُدُوثِ وَاحْذَرِ انْتِقَامَهُ

Affirm that the Qur'ān is transcendent beyond createdness, and beware of Allah's punishing (for those who state otherwise)

42

فَكُلُّ نَصٍّ لِلْحُدُوثِ دَلَالَةٌ إِحْمِلْ عَلَى اللَّفْظِ الَّذِي قَدْ دَلَّ

And every text that would seem to indicate createdness, we understand it within the context that it is talking about

43

وَيَسْتَحِيلُ ضِدُّ ذِي الصِّفَاتِ فِي حَقِّهِ كَالْكُونِ فِي الْجِهَاتِ

The opposite of these attributes are impossible for Allah, such as Him having a direction.

44

وَجَائِزٌ فِي حَقِّهِ مَا أَمْكَنَّا إِجَادًا إِعْدَامًا كَرَزَقَهُ الْغِنَى

Anything that is possible, is possible (for Allah Most High) in bringing into being and bringing out of being such as His making someone rich.

45

فَخَالِقٌ لِعَبْدِهِ وَمَا عَمِلَ مُوَفَّقٌ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَصِلَ

Allah is the Creator of the human being & his actions, giving success to any for whom He wishes to draw close

46

وَحَاذِلٌ لِمَنْ أَرَادَ بُعْدَهُ وَمُنْجِزٌ لِمَنْ أَرَادَ وَعْدَهُ

And abasing the one for whom Allah has willed to be far from Allah, whether by disbelief or relatively distant by being a sinful believer. And fulfilling for those He wills His promise.

47

فَوِزُّ السَّعِيدِ عِنْدَهُ فِي الْأَزْلِ كَذَا الشَّقِيُّ ثُمَّ لَمْ يَنْتَوِلْ

The success of felicity is from beginningless eternity and likewise the one of perdition and these will not change.

48

وَعِنْدَنَا لِلْعَبْدِ كَسْبٌ كَأَفَّا وَلَمْ يَكُنْ مُؤَثِّرًا فَلْتَعْرِفَا

And according to us the human is morally responsible through acquisition, without having any effect in that which they do, so understand

49

فَلَيْسَ مَجْبُورًا وَلَا اخْتِيَارًا وَلَيْسَ كَلًّا يَفْعَلُ اخْتِيَارًا

So he is not forced without will, rather he has choice – however not all of their actions are with their choice.

50

فَإِنْ يَثْبِينَا فَبِمَحْضِ الْفَضْلِ وَإِنْ يُعَذِّبُ فَبِمَحْضِ الْعَدْلِ

So if He rewards us it is by His mere generosity and if He punishes, it is solely by His justice

51

وَقَوْلُهُمْ إِنْ الصَّلَاحُ وَاجِبٌ عَلَيْهِ زُورٌ مَا عَلَيْهِ وَاجِبٌ

As for their saying that it is necessary for Allah to do that which is best: it is a despicable lie, there is nothing obligatory upon Allah

52

أَلَمْ يَرَوْا إِيْلَامَهُ الْأَطْفَالَا وَشَبِيْهَهَا فَحَاذِرُ الْمَحَالَا

Have they not seen His giving pain to children? So beware of absurdity and the like of this

53

وَجَائِزٌ عَلَيْهِ خَلْقُ الشَّرِّ وَالْخَيْرِ كَالْإِسْلَامِ وَجَهْلَا

It is possible for Allah to create the evil and the good, such as Islam and ignorant disbelief

54

وَوَاجِبٌ إِيْمَانُنَا بِالْقَدْرِ وَبِالْقَضَا كَمَا أَتَى فِي الْخَبْرِ

It is obligatory for us to believe in destiny & determining as has been established in the primary texts.

55

وَمِنْهُ أَنْ يُنْظَرَ بِالْأَبْصَارِ لَكِنْ بِلَا كَيْفٍ وَلَا انْحِصَارٍ

And from the possible is for Him to be seen with eyesight, however without 'how' and without encompassing.

56

لِلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بِجَائِزٍ عُلِّقَتْ هَذَا وَلِلْمُخْتَارِ دُنْيَا تَبَيَّنَتْ

This beholding occurs in the Hereafter for the believers, because it was made conditional on something possible – and with this it occurred to the Chosen One in this life.

57

وَمِنْهُ إِسْرَالُ جَمِيعِ الرُّسُلِ فَلَا وَجُوبَ بَلْ بِمَحْضِ الْفَضْلِ

And from the possible for Allah is sending the messengers. This is not obligatory upon Allah, but rather it is from His mere generosity.

58

لَكِنْ بَدَأَ إِيمَانُنَا قَدْ وَجَبَا فَدَعْ هَوَى قَوْمٍ بِهِمْ قَدْ لَعِبَا

However it is obligatory for us to believe in the messengers, so leave the vain desires of those whose vain desires have deluded them.

59

وَوَاجِبٌ فِي حَقِّهِمُ الْأَمَانَةُ وَصِدْفُهُمْ وَصِيفٌ لَهُ الْفَطَانَةُ

It is obligatory for them to be trustworthy, true & intelligent.

60

وَمِثْلُ ذَلِكَ تَبْلِيغُهُمْ لِمَا أَتَوْا وَيَسْتَحِيلُ ضِدَّهَا كَمَا رَوَوْا

Likewise to convey everything they came with and the opposite of these are impossible for them as they have mentioned.

61

وَجَائِزٌ فِي حَقِّهِمْ كَالْأَكْلِ وَكَالْجِمَاعِ لِلنِّسَاءِ فِي الْحَلِّ

Possible for them are things like eating and intercourse with their spouses

62

وَجَامِعٌ مَعْنَى الَّذِي تَقَرَّرَا شَهَادَتَا الْإِسْلَامِ فَاطْرَحَ الْمِرَا

Know that the two declarations of Islam encompass all the meanings that we have affirmed, so leave all dispute.

63

وَلَمْ تَكُنْ نُبُوَّةٌ مُكْتَسَبَةً وَلَوْ رَقَى فِي الْخَيْرِ أَعْلَى عَقْبَهُ

And prophethood is not something acquired, even if one ascends to the highest ranks of good.

64

بَلْ ذَلِكَ فَضْلٌ اللَّهُ يُؤْتِيهِ لِمَنْ يَشَاءُ جَلَّ اللَّهُ وَاهِبُ الْمِنَّةِ

Rather, it is from the bounty of Allah. He gives it to whomever He wills. Exalted be Allah, the giver of gifts.

65

وَأَفْضَلُ الْخَلْقِ عَلَى الْإِطْلَاقِ نَبِينَا فَمِلْ عَنِ الشَّقَاقِ

The absolute best of all creation is our Prophet ﷺ so leave any dispute

66

وَالْأَنْبِيَاءُ يَلُونَهُ فِي الْفَضْلِ وَبَعْدَهُمْ مَلَائِكَةُ ذِي الْفَضْلِ

And the prophets come after him in rank and after them the noblest of angels.

67

هَذَا وَقَوْمٌ فَصَّلُوا إِذْ فَضَّلُوا      وَبَعْضُ كُلِّ بَعْضَهُ قَدْ يُفْضَلُ

This and some of the scholars detailed it further and mentioned that some could be better than others.

68

بِالْمُعْجَزَاتِ أَيَّدُوا تَكْرَمًا      وَعِصْمَةَ الْبَارِي لِكُلِّ حَتْمًا

With miracles Prophets were supported as an honoring, and declare the protection of Allah for all of them to be necessary.

69

وَحُصَّ خَيْرُ الْخَلْقِ أَنْ قَدْ تَمَّ مَا      بِهِ الْجَمِيعَ رَبُّنَا وَعَمَّ مَا

The Best of Creation was chosen by Allah, that with him Allah completed prophethood and made his message general

70

بَعْتَنَّهُ فَشَرُّهُ لَا يُنْسَخُ      بغيره حتى الزمان يُنْسَخُ

The Sacred Law the Prophet ﷺ came with will not be abrogated with any other law until time itself will cease to be (the Last Day).

71

وَنَسَخَهُ لِشَرِّهِ وَقَعَّ      حَتْمًا أَذَلَّ اللَّهُ مَنْ لَهُ مَنَعٌ

And the Prophet ﷺ abrogating the Sacred Laws of those before him occurred without any doubt may Allah abase anyone who says otherwise.

72

وَنَسَخَ بَعْضَ شَرِّهِ بِالْبَعْضِ      أَجْزُ وَمَا فِي ذَا لَهُ مِنْ عَضٍّ

And the abrogation of some of the revelation with other parts of the revelation is possible, and there is no contradiction therein.

73

وَمُعْجَزَاتُهُ كَثِيرَةٌ غُرُرٌ      مِنْهَا كَلَامُ اللَّهِ مُعْجَزُ الْبَشَرِ

His miracles are numerous and precious, amongst them was the inimitable speech of Allah

74

وَاجْزَمُ بِمَعْرَاجِ النَّبِيِّ كَمَا رَوَوْا      وَبَرِّئْنَا لِعَائِشَةَ مِمَّا رَمَوْا

Believe, without doubt, in the Ascension of the Prophet ﷺ and the innocence of 'Ā'isha

75

وَصَحْبَهُ خَيْرُ الْقُرُونِ فَاسْتَمِعْ      قَتَابِعِي قَتَابِعُ لِمَنْ تَبِعْ

The Prophet's companions are the best of generations - so listen up - then those who followed the followers

76

وَأَمْرُهُمْ فِي الْفَضْلِ كَالْخِلَافَةِ      وَخَيْرُهُمْ مَنْ وَلِيَ الْخِلَافَةَ

The best of the companions were those who were given the Caliphate and their matter in rank is according to the order in their Caliphate.

77

يَلِيهِمْ قَوْمٌ كِرَامٌ بَرَرَهُ      عِدَّتُهُمْ سِتُّ تَمَامِ الْعَشْرَةِ

And then after the 4 Caliphs come the other of the ten who were promised Paradise by the Prophet ﷺ

78

فَأَهْلُ بَدْرِ الْعَظِيمِ الشَّانِ      فَأَهْلُ أُحُدٍ قَبِيْعَةِ الرِّضْوَانِ

And after them came the people of Badr, and then those who witnessed the Battle of Uhud, then those who were present at the covenant of Ridwān

79

وَالسَّابِقُونَ فَضْلُهُمْ نَصًّا عُرِفَ      هَذَا وَفِي تَعْيِينِهِمْ قَدْ اخْتَلَفَ

The early believers, their virtue has been known by explicit texts but there is disagreement regarding who exactly they are.

80

وَأَوَّلُ التَّشَاجُرِ الَّذِي وَرَدَ      إِنَّ خُضَّتَ فِيهِ وَاجْتَنَبَ دَاءَ الْحَسَدِ

And explain away the differences that took place between them if you do delve into it & beware of the sickness of envy

81

وَمَالِكٌ وَسَائِرُ الْأَئِمَّةِ      كَذَا أَبُو الْقَاسِمِ هَذَا الْأُمَّةِ

And Imām Mālik & the rest of the Imāms. Likewise Abū Qāsim (Imām Junayd) & the guides of the Prophetic community

82

فَوَاجِبٌ تَقْلِيدُ حَبْرٍ مِنْهُمْ      كَذَا حَكَى الْقَوْمُ بَلْفِظٍ يُفْهَمُ

It is obligatory to follow the qualified scholars amongst them. As the scholars have mentioned in words that are clear to understand.

83

وَأَتْبِئْنَ لِلأُولِيَا الْكِرَامَةِ      وَمَنْ نَفَاها انْبِئْنَ كَلَامَهُ

And affirm the existence of the miracles of the *awliyā* (elect of Allah Most High) and whoever negates it rejects their words

84

وَعِنْدَنَا أَنَّ الدُّعَاءَ يَنْفَعُ كَمَا مَنَّ الْفُرَّانَ وَعُدًّا يُسْمَعُ

And our position is that supplication is of benefit as it is a clearly understood promise in the Qur'ān

85

بِكُلِّ عَبْدٍ حَافِظُونَ وَكُلُّوا وَكَاتِبُونَ خَيْرَةٌ لَنْ يُهْمَلُوا

That with every servant there are guarding angels who have been appointed and writing angels who will not forget a good deed.

86

مِنْ أَمْرِهِ شَيْئًا فَعَلْ وَلَوْ ذَهَلْ حَتَّى الْأَيْنِ فِي الْمَرَضِ كَمَا نُؤَلِّ

These angels will not forget anything that the person does, even if they did so forgetfully, even the groans of sickness will be recorded, as has been transmitted.

87

فَحَاسِبِ النَّفْسَ وَقَلِّ الْأَمَلَا قَرُبًا مَن جَدَ لِأَمْرٍ وَصَلَا

So discipline your soul & reduce your hopes; for how often it is that the one who shows determination regarding a matter reaches it.

88

وَوَاجِبُ إِيمَانِنَا بِالْمَوْتِ وَيَقْبِضُ الرُّوحَ رَسُولُ الْمَوْتِ

And it is obligatory for us to believe in death & that the angel of death collects souls

89

وَمَيِّتٌ بِعُمُرِهِ مَنْ يُقْتَلُ وَعَيْرُ هَذَا بَاطِلٌ لَا يُقْبَلُ

That the one who dies, dies at their appointed time & age. Saying other than this is baseless and unacceptable.

90

وَفِي فَنَاءِ النَّفْسِ لَدَى النَّفْخِ اخْتِلَافٌ وَاسْتَظْهَرَ السُّبُكِي بَقَاهَا اللَّذَّ عُرْفُ

And in the destruction of the soul, upon the blowing of the trumpet there is difference. Subkī said it remains as has been established by some of the scholars.

91

عَجْبُ الدَّنْبِ كَالرُّوحِ لَكِنْ صَحَّحَا الْمُزَنِيُّ لِلْبَلَى وَوَضَّحَا

There is also a difference of opinion regarding the tip of the spine. Does it also remain like the soul?

92



وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ قَدْ خَصَّصُوا      عُمُومَهُ فَاطْلُبْ لِمَا قَدْ لَخَّصُوا

Everything perishes (i.e. when the final trumpet is blown) however certain things are excepted from the generality of this statement – so seek knowledge of that which they have mentioned.

93

وَلَا تَخْضُ فِي الرُّوحِ إِذْ مَا وَرَدَا      نَصٌّ عَنِ الشَّارِعِ لَكِنْ وَجِدَا

Do not talk about the soul, for nothing was transmitted from the lawgiver. However, stick to that which was mentioned.

94

لِمَالِكٍ هِيَ صُورَةٌ كَالْجَسَدِ      فَحَسْبُكَ النَّصُّ بِهَذَا السَّنَدِ

However it has been reported from Mālik that it has a form like the body.

95

وَالْعَقْلُ كَالرُّوحِ وَلَكِنْ قَرَرُوا      فِيهِ خِلَافًا فَانظُرْنَ مَا فَسَّرُوا

The intellect is like the soul, however some have mentioned difference regarding it, so see to what they have explained.

96

سُؤَالِنَا ثُمَّ عَذَابُ الْقَبْرِ      نَعِيمُهُ وَاجِبٌ كَبَعَثِ الْحَشْرِ

Our questioning and then the punishment of the grave, and its pleasures are obligatory to believe in, like the resurrection.

97

وَقُلْ يُعَادُ الْجِسْمُ بِالتَّحْقِيقِ      عَنْ عَدَمٍ وَقِيلَ عَنْ تَفْرِيقِ

Say that the body is returned from nothingness though some said it comes after having been separated.

98

مَحْضَيْنِ لَكِنْ ذَا الْخِلَافِ خُصًّا      بِالْأَنْبِيَاءِ وَمَنْ عَلَيْهِمْ نُصًّا

However this difference relates to others than the Prophets, & those also excepted.

99

وَفِي إِعَادَةِ الْعَرَضِ قَوْلَانِ      وَرُجِّحَتْ إِعَادَةُ الْأَعْيَانِ

In the returning of accidents are two positions, and the stronger position is that the very details are recreated.

100

وَفِي الزَّمَانِ قَوْلَانِ وَالْحِسَابِ      حَقٌّ وَمَا فِي حَقِّ ارْتِيَابِ

And as for time, there are two positions regarding it. And the reckoning is true, and there can be no doubt regarding the truth.

101

فَالسَّيِّئَاتُ عِنْدَهُ بِالْمِثْلِ وَالْحَسَنَاتُ ضُوْعِفَتْ بِالْفَضْلِ

So bad deeds are considered unitarily. (each bad deed counts as one.) And out of the generosity of Allah, good deeds are multiplied, if they are accepted good deeds.

102

وَبِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ تُعْفَرُ صَغَائِرُ وَجَا الْوَضُوْءِ يُكَفِّرُ

By avoiding major sins, ones small sins are forgiven. And it has been transmitted that ritual ablution, also expiates ones sins.

103

وَالْيَوْمُ الْآخِرُ ثُمَّ هَوَالُ الْمَوْقِفِ حَقٌّ فَخَفَّفَ يَا رَحِيْمٌ وَأَسْعَفَ

And the Last Day, then the terror of the standing, are all true. So Lighten, oh Merciful, and come to our assistance.

104

وَوَاجِبٌ أَخْذُ الْعِبَادِ الصُّحُفَا كَمَا مِنَ الْقُرْآنِ نَصًّا عُرْفَا

And it is obligatory to believe that all of humanity will take their book of deeds, as has been established explicitly by the Qur'an, and has been known clearly.

105

وَمِثْلُ هَذَا الْوِزْنُ وَالْمِيزَانُ فَنُوْزَنُ الْكُتُبُ أَوْ الْأَعْيَانُ

And likewise (it is obligatory to believe) in the weighing (of one's deeds), and in the Scales.

106

كَذَا الصِّرَاطُ فَالْعِبَادُ مُخْتَلِفٌ مُرُورُهُمْ فَسَالِمٌ وَمُنْتَلِفٌ

Likewise it is obligatory to believe in the path over hell. And humans differ in their traveling on this path between those who travel safely (i.e. and pass over hell) and those who are destroyed (i.e. by falling into hell) either eternally or temporarily.

107

وَالْعَرْشُ وَالْكَرْسِيُّ ثُمَّ الْقَلَمُ وَالْكَاتِبُونَ اللَّوْحُ كُلُّ حِكْمٌ

The throne, *Kursī*, the Pen, Scribes and then the preserved tablet. All of these have tremendous wisdom.

108

لَا لِاحْتِيَاجٍ وَبِهَا الْإِيْمَانُ يَجِبُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْإِنْسَانُ

Not for any reason and belief in them are obligatory for you, O human.

109

وَالنَّارُ حَقٌّ أَوْجِدَتْ كَالجَنَّةِ فَلَا تَمَلْ لِجَادِدِ ذِي جِنَّةِ

The fire is true and exists just like Paradise, so do not incline to the words of one who denies foolishly.

110

مُعَذَّبٌ مُنْعَمٌ مَهْمَا بَقِيَ دَارًا خُلُودٍ لِلسَّعِيدِ وَالسَّقِي

Their eternal abodes for the person of felicity, and the person of perdition, punished & rewarded where ever they remained.

111

إِيمَانَنَا بِحَوْضِ خَيْرِ الرِّسْلِ حَتْمٌ كَمَا قَدْ جَاءَنَا فِي النَّقْلِ

Our belief in the Hawd (pool of the Prophet ﷺ) as has come to us through transmission.

112

يَنَالُ شُرْبًا مِنْهُ أَقْوَامٌ وَقَوًا بَعَدَهُمْ وَقُلٌّ يُدَادُ مَنْ طَعَوًا

From it shall drink people who were true to their covenant and from it shall be repelled those who turned away.

113

وَوَاجِبٌ شَفَاعَةُ الْمُشْفَعِ مُحَمَّدٌ مُقَدَّمًا لَا تَمْنَعُ

It is obligatory to believe in the intercession of the intercessor, who intercedes before all others, and do not negate this.

114

وَعَظِيمَةٌ مِنْ مُرْتَضَى الْأَخْيَارِ يَشْفَعُ كَمَا قَدْ جَاءَ فِي الْأَخْبَارِ

And others from the pleasing and righteous also intercede, as has come in narration.

115

إِذْ جَانُرٌ عُفْرَانُ غَيْرِ الْكُفْرِ فَلَا تُكْفَرُ مُؤْمِنًا بِالْوِزْرِ

For it is possible to forgive anything other than disbelief, so we do not declare the disbelief of a believer through sinfulness.

116

وَمَنْ يَمِتْ وَلَمْ يَتُبْ مِنْ ذَنْبِهِ فَأَمْرُهُ مَقْضٌ لِرَبِّهِ

Whoever dies and does not repent from their sin, their affair is consigned to their Lord.

117

وَوَاجِبٌ تَعْذِيبُ بَعْضِ ارْتِكَابِ كَبِيرَةٍ تَمَّ الْخُلُودُ مُجْتَنَّبٌ

And it is obligatory that some of those who committed major sins be punished, though they will not be in hell eternally.

118

وَصِفَ شَهِيدَ الْحَرْبِ بِالْحَيَاةِ وَرَزَقَهُ مِنْ مُشْتَهَى الْجَنَّاتِ

And affirm that the martyr who died in battle to be living, and they will be provided from the most longed for things of Paradise.

119

وَالرِّزْقُ عِنْدَ الْقَوْمِ مَا بِهِ انْتَفَعُ وَقِيلَ لَا بَلْ مَا مُلِكَ وَمَا انْتَبَ

Provision is anything that one benefits from, and others said no – rather it is that one owns.

120

فَيَرْزُقُ اللَّهُ الْحَلَالَ فَاعْلَمَا وَيَرْزُقُ الْمَكْرُوهَ وَالْمَحْرَمًا

So Allah provides the *halāl*, so know well. And he provides the disliked, and even the prohibited

121

فِي الْاِكْتِسَابِ وَالتَّوَكُّلِ اخْتَلَفَ وَالرَّاجِحُ التَّفْصِيلُ حَسْبَمَا عُرِفَ

With regards to seeking the means of livelihood, or placing ones trust in Allah – there is difference of opinion.

122

وَعِنْدَنَا الشَّيْءُ هُوَ الْمَوْجُودُ وَتَأْبِتُ فِي الْخَارِجِ الْمَوْجُودُ

And according to us, a thing that exists is affirmed in actuality & in existence.

123

وَجُودُ شَيْءٍ عَيْنُهُ وَالْجَوْهَرُ الْفَرْدُ حَادِثٌ عِنْدَنَا لَا يُنْكَرُ

The existence of something is its essential reality & the essence is created & not denied.

124

تَمَّ الذُّنُوبُ عِنْدَنَا قِسْمَانِ صَغِيرَةٌ كَبِيرَةٌ فَالتَّانِي

According to us sins are of two types: minor & major, and (from) the latter

125

مِنْهُ الْمَنَابُ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ وَلَا انْتِقَاضَ إِذْ يَعُدُّ لِلْحَالِ

repentance is immediately obligatory & one's repentance is not annulled if one returns to it.

126

لَكِنْ يُجَدِّدُ تَوْبَةً لِمَا اقْتَرَفَ وَفِي الْقَبُولِ رَأْيُهُمْ قَدْ اخْتَلَفَ

However, if one sins again, one must renew one's repentance for what one did a second time. And in the acceptance of one's repentance there is difference of opinion.

127

وَحَفِظُ دِينٍ ثُمَّ نَفْسٍ مَالٍ نَسَبٍ وَمِثْلُهَا عَقْلٌ وَعَرُضٌ قَدْ وَجَبَ

Protecting religion, then life, then property, then lineage, then intellect, and honor – these are obligatory.

128

وَمَنْ لِمَعْلُومٍ ضَرُورَةً جَحَدَ مِنْ دِينِنَا يُقْتَلُ كُفْرًا لَيْسَ حَدٌّ

Whoever denies that which is necessarily known to be of our religion, is killed as a disbeliever, not as a criminal punishment.

129

ومثل هذا من نفى لمجمع أو استباح كالزنا فلتسمع

And the example of that is the one who negates something that is established by scholarly consensus, or the one who declares the clearly *harām* to be *halāl*, such as *zina* – so listen up.

130

وَوَاجِبٌ نَصَبُ إِمَامٍ عَدْلٍ بِالشَّرْعِ فَاعْلَمْ لَا بِحُكْمِ الْعَقْلِ

It is legally obligatory to appoint a just ruler, who rules by the Shari'a (know this!), not rationally.

131

فَلَيْسَ رُكْنًا يُعْتَقَدُ فِي الدِّينِ وَلَا تَزْعَعُ عَنْ أَمْرِهِ الْمُبِينِ

However, it is not a pillar of one's religious belief. So do not disobey the Leader, even if he is not just.

132

إِلَّا بِكُفْرٍ فَائْبِدَنَّ عَهْدَهُ فَاللَّهُ يَكْفِينَا أَدَاهُ وَحَدَّهُ

Except in disbelief, so reject his covenant. And Allah will suffice us from his harm alone.

133

بِغَيْرِ هَذَا لَا يُبَاحُ صَرْفُهُ وَلَيْسَ يُعْزَلُ إِنْ

With other than this he cannot be removed, nor if he ceases to be suitable.

134

وَأَمْرٌ بِعُرْفٍ وَاجْتَنِبْ نَمِيمَةَ وَغَيْبَةَ وَخَصْلَةَ نَمِيمَةَ

Command the good, avoid tale bearing, backbiting & all blameworthy traits.

135

كَالْعُجْبِ وَالْكِبْرِ وَدَاءِ الْحَسَدِ وَكَالْمِرَاءِ وَالْجِدْلِ فَاعْتَمِدْ

Such as arrogance, self conceit, arrogance, envy, being argumentative, disputing with others... so take care.

136

وَكَنْ كَمَا كَانَ خَيْرُ الْخَلْقِ حَلِيفَ حِلْمٍ تَابِعًا لِلْحَقِّ

Be as the best of creation (the Prophet ﷺ) was, always forbearing & following the truth. Forbearance is of the best character traits.

137

فَكُلُّ خَيْرٍ فِي اتِّبَاعِ مَنْ سَلَفَ وَكُلُّ شَرٍّ فِي ابْتِدَاعِ مَنْ خَلَفَ

All good lies in following those who have come before us. And all ill lies in following innovations of those who have turned away.

138

وَكَلُّ هَدًى لِلنَّبِيِّ قَدْ رَجَحَ فَمَا أُبِيحَ أَفْعَلُ وَدَعَّ مَا لَمْ يَبِيحَ

That every guidance that the Prophet ﷺ came with, that is the best. So what he told you, do it. And what he told you to leave, don't turn to it.

139

فَتَابِعِ الصَّالِحِ مِمَّنْ سَلَفَا وَجَانِبِ الْبِدْعَةِ مِمَّنْ خَلَفَا

So follow the righteous of those who have come before, & leave aside the innovations of those who turned away.

140

هَذَا وَأَرْجُوا اللَّهَ فِي الْإِخْلَاصِ مِنَ الرِّيَاءِ ثُمَّ فِي الْخَلَاصِ

And in closing, I ask Allah for sincerity from having ulterior motives & then to be saved

141

مِنَ الرَّجِيمِ ثُمَّ نَفْسِي وَالْهَوَى فَمَنْ يَمِلْ لِهَوْلَاءِ قَدْ غَوَى

from the fire, & then to be preserved from my ego & my caprice. For whoever follows their ego or caprice, falls into misguidance.

142

هَذَا وَأَرْجُوا اللَّهَ أَنْ يَمُنَّحَنَا عِنْدَ السُّؤَالِ مُطْلَقًا حَجَّتَنَا

And I ask Allah to grant us our proof when we are questioned (in the grave or on the Last Day) that we have a firm proof that we know how to answer. And that our deeds give us the light & weight through which we are those who are saved.

143

ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الدَّائِمُ عَلَى نَبِيِّ دَابُّهُ الْمَرَّاحُ

And then blessings and peace constantly be upon the Prophet whose way is maintaining relations, or whose way is mercy.

144

مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَعَثَرَتِهِ وَتَابِعِ لِنَهْجِهِ مِنْ أُمَّتِهِ

Muhammad, his companions, his family & those who follow his way of his community of all the believers.



# **Fragebogen**

**über das Verhältnis von Glaube und Tat**

**bei muslimischen Schülerinnen und Schülern**

**in österreichischen Gymnasien**



Liebe Schülerinnen und Schüler,

momentan studiere ich in der Universität Wien im Studiengang islamische Religionspädagogik. Ich schreibe an meiner Masterarbeit mit dem Thema „Glaube und Tat im historischen Kontext der Denkschulen“.

Im Rahmen meiner Abschlussarbeit möchte ich auch einen Teil einbringen, der sich mit der Einstellung der Schülerinnen und Schüler zu dem Thema beschäftigt. Hierzu habe ich einen Fragebogen erstellt, dessen Ergebnisse ich in meine Masterarbeit einbringen möchte.

Hierzu benötige ich Eure Hilfe und bitte darum, den anschließenden Fragebogen auszufüllen. Bitte lest die Fragen genau durch und antwortet ehrlich. Es handelt sich nicht um einen Test, bei dem Euer Wissen gefragt ist, sondern es geht um Eure persönliche Einstellung. Da ihr Eure Namen nicht angeben müsst, weiß niemand wer was geschrieben hat und ihr braucht nicht zu befürchten, dass sich für Euch negative Konsequenzen ergeben.

Vielen Dank für Eure Mithilfe

Hirse Korn Murat

1) Für wie religiös hältst du dich? Kreuze an! (1=sehr religiös, 5=überhaupt nicht religiös)

1

2

3

4

5

2) Was ist für dich wichtiger, der Glaube oder die Taten?

Glaube

Taten

Beides gleich wichtig

## Taten

Wie in allen Religionen gibt es auch im Islam bestimmte Dinge, die man tun muss. Die folgenden Fragen beziehen sich auf die Taten.

3) Was glaubst du muss man machen, wenn man ein Muslim / eine Muslimin ist?	
<hr/> <hr/> <hr/> <hr/> <hr/>	
4) Reicht es aus, die Schahada (das Glaubensbekenntnis) auszusprechen um Muslim zu sein?	
	Ja <input type="checkbox"/>
	Nein <input type="checkbox"/>
5) Ein Junge ist 16 Jahre alt und sagt, dass er ein Muslim ist, aber er betet nicht. Ist er ein Muslim?	
	Ja <input type="checkbox"/>
	Nein <input type="checkbox"/>
6) Jemand betet, gibt die Zakat, fastet, pilgert nach Mekka, aber er hat absichtlich einen anderen unschuldigen Menschen getötet. Ist dieser Mensch ein Muslim?	
	Ja <input type="checkbox"/>
	Nein <input type="checkbox"/>
7) Eine Frau, die vorgibt Muslimin zu sein, betet nicht, gibt keine Zakat, fastet nicht und pilgert auch nicht nach Mekka, aber sie hilft armen Menschen und Kindern ohne dafür etwas zu verlangen. Ist sie eine Muslimin?	
	Ja <input type="checkbox"/>
	Nein <input type="checkbox"/>
8) Ein Mann betet fünf Mal am Tag und fastet im Ramadan aber er sagt: „Die Zakat will ich nicht geben und die Hadsch möchte ich auch nicht machen.“ Ist er ein Muslim?	
	Ja <input type="checkbox"/>
	Nein <input type="checkbox"/>

9) Eine Frau möchte die Pilgerfahrt nach Mekka absolvieren, aber sie hat nicht genug Geld dafür. Sie stirbt, ohne nach Mekka zu pilgern. Ist sie eine Muslimin?

Ja

Nein

10) Ein Mann betet nicht, fastet nicht, gibt keine Zakat und macht keine Pilgerfahrt, bezeichnet sich aber als Muslim. Ist er ein Muslim?

Ja

Nein

11) Ein Junge, 16 Jahre, der von sich sagt, dass er ein Muslim ist, trinkt gelegentlich mit seinen Freunden zusammen Alkohol. Ist er ein Muslim?

Ja

Nein

12) Ein Mann geht nur in die Moschee an den islamischen Feiertagen (Opferfest und Ramadan) aber ansonsten betet er nicht. Ist er ein Muslim?

Ja

Nein

13) Eine Frau, die von sich behauptet Muslimin zu sein, isst gelegentlich absichtlich Schweinefleisch. Ist sie eine Muslimin?

Ja

Nein

14) Ein Mann betet nicht, fastet nicht, gibt keine Zakat und pilgert nicht nach Mekka. Auf Grund einer Straftat ist er im Gefängnis, er sagt aber er ist ein Muslim. Ist er ein Muslim?

Ja

Nein

15) Was müsste man tun, damit man kein Muslim / keine Muslimin mehr ist?

---

---

---

---

---

### Glaube

In allen Religionen gibt es bestimmte Inhalte, an die man Glauben muss, wenn man der jeweiligen Religion angehören möchte. Die kommenden Fragen befassen sich mit dem Glauben.

16) Woran muss ein Muslim / eine Muslimin glauben?

---

---

---

---

---

17) Reicht es aus, an Allah (t) zu glauben um ein Muslim / eine Muslimin zu sein?

Ja

Nein

18) Jemand behauptet ein Muslim zu sein, aber er hält es nicht für eine Pflicht die Zakat zu geben. Handelt es sich bei ihm um einen Muslim?

Ja

Nein

19) Jemand sagt, dass er ein Muslim ist, aber er glaubt nicht an einige Propheten. Ist er ein Muslim?

Ja

Nein

20) Jemand sagt, er ist Muslim, glaubt aber nicht an die Engel. Ist er ein Muslim?

Ja

Nein

21) Jemand behauptet Muslim zu sein, betrachtet aber die Pilgerfahrt nicht als eine Pflicht. Ist er ein Muslim?

Ja

Nein

**Zuletzt noch einige Fragen zu deiner Person.**

22) Wie alt bist du:

\_\_\_\_\_ Jahre

23) Geschlecht:

männlich

weiblich

24) In die wievielte Klasse gehst du:

\_\_\_\_\_ Klasse

25) Aus welchem Land kommen deine Eltern:

Vater: \_\_\_\_\_

Mutter: \_\_\_\_\_

# Lebenslauf

Murat Hirsekom | Hollergasse. 3 / 17 | 1150 Wien | 0660 / 50 52 432

- Geboren am: 15. Juli 1976, Aschaffenburg, Deutschland
- 1982 – 1986: Dalberg Grundschule Aschaffenburg
- 1986 – 1988: Dalberg Hauptschule Aschaffenburg
- 1988 – 1993: Staatliche Realschule Aschaffenburg  
Abschluss: Mittlere Reife
- 1993 – 1996: FOS (Fachoberschule) Aschaffenburg
- 2000 – 2002: FOS (Fachoberschule) Kaufmännische Schulen II Hanau  
Abschluss: Fachabitur
- 2002 – 2004: Studium an der FH (Fachhochschule) Darmstadt, Media System Design
- 2004 – 2008: IRPA Wien  
Studium: Lehramt für islamischen Religionsunterricht an Pflichtschulen  
Abgeschlossen mit Diplom Pädagoge
- 2008 – 20011: Universität Wien  
Studium: Islamische Religionspädagogik  
Angestrebter Titel: Master of Arts

## Abstract

Diese Masterarbeit besteht aus zwei Teilen. Das erste Kapitel gibt die Ansichten verschiedener islamischer Strömungen in Bezug auf deren Verständnis von Glaube und Praxis wieder. Im zweiten Kapitel erfolgt eine empirische Untersuchung, in der der Standpunkt von muslimischen SchülerInnen in österreichischen Gymnasien zum selben Sachverhalt erfragt wird.

Im ersten Teil wird das Verhältnis bestimmter islamischer Strömungen auf ihr Verhältnis von Glaube und Tat unter der Berücksichtigung von gesellschaftlichen und politischen Einflüssen untersucht. Es wird ein Unterschied gemacht zwischen frühen Denkschulen wie den *ḥawārīg*, der *murğī'a* und *qadarīya*, sowie den später erschienen theologischen Schulen der *aš'arīya* und der *māturīdīya*. Ziel ist es dabei festzustellen, ob sich im Laufe der Zeit eine Entwicklung vollzogen hat, wie diese aussieht und worauf sie zurückgeführt wird. Die beiden letzteren Strömungen werden ebenfalls auf frühe und späte Vertreter hin untersucht, um die interne Entfaltung und die Änderungen nachvollziehen zu können.

Die rein historisch-theologische Betrachtung ist notwendig, um die heutigen Standpunkte, die sich in der Geschichte entwickelt haben, besser verstehen zu können. Heute gängige Ansichten haben eine lange Entwicklung hinter sich und sind zum Teil das Ergebnis von Reaktionen auf andere Strömungen um deren Credo zu widerlegen.

Im zweiten Teil wird die Einstellung der SchülerInnen bezüglich deren Vorstellungen von Glaube und Tat mittels eines Fragebogens untersucht. Interessant ist hierbei auch zu erfahren, ob die heute mehrheitlich vertretenen Glaubenschulen der *aš'arīya* und der *māturīdīya* mit ihren jeweiligen Vorstellungen bei den SchülerInnen Gehör gefunden haben. Im Fragebogen werden hauptsächlich unterschiedliche Fälle geschildert, die von den SchülerInnen dahin gehend bewertet werden müssen, ob es sich bei der geschilderten Person ihrer Ansicht nach noch um ein Mitglied der muslimischen Gemeinschaft handelt oder nicht.

Diese Vorgehensweise wurde einerseits gewählt, da die Frage, ob es sich bei einem Sünder noch um einen Muslim handelt, von den verschiedenen Strömungen diskutiert wurde und andererseits der Einfachheit halber, da auch die jüngeren SchülerInnen diese Fragen beantworten können.