

5. *Kāfi Ḥasan Afandī al-Āqhiṣārī (gest. 1025/1616)*

Āqhiṣārī hat sich als Gesellschaftskritiker und Reformator einen Namen gemacht. Seine solide juristische Ausbildung und ein polyglotter islamischer Hintergrund sicherten ihm eine angesehene Stellung im Osmanischen Reich. Er schrieb überdies Gedichte auf Türkisch, Arabisch und Persisch, von denen 20 erhalten geblieben sind.

5.1 Biographie

Kāfi Ḥasan Afandī al-Āqhiṣārī, der auch unter dem Namen Kāfi bekannt ist, wurde 951/1544 in Āqhiṣār, Bosnien geboren, wo er mit zwölf Jahren seine Ausbildung begann⁸⁷. Er selbst gibt seinen Namen in arabischer Schreibung als Hasan b. Tūrhān b. Dāwud b. Ya‘qūb az-Zībī al-Āqhiṣārī an⁸⁸. Die Stationen seines Lebens sind nicht zuletzt durch seine Autobiographie genauer bekannt, welche Āqhiṣārī an 29. Stelle seines 30 Biographien umfassenden *Nizām al-‘Ulamā’ ilā hātam al-anbiyā’* („Ordnung der Gelehrten bis zum Siegel der Propheten“) einfügte⁸⁹. Er ging 974/1566 nach Istanbul, wo er neun Jahre lang in einer Medrese studierte. Er lernte bei Kara Yılan, einem Schüler von Ibn Kamāl Bāšā⁹⁰, in dessen Dienste er trat. Als Kara Yılan in hohem Alter in Çatalca als Lehrer in die Ali Pascha-Medrese berufen wurde, begleitete er ihn dorthin. Nach dessen Tod studierte er bei Ahmed Ensārī *tafsīr* und *uṣūl al-fiqh*. Im Jahre 983/1575 schloss er sein Medresenstudium ab und kehrte in seinen Geburtsort Aqhiṣār zurück. Dort widmete er sich eine Weile dem Unterricht und verfasste eigene Schriften. 986/1578 wurde er stellvertretender Richter an der Seite von Bâlî Efendi, seinem Hoca aus Istanbul, der zum Qādī in Bosnien ernannt worden war. Ḥasan Kāfi, der 991/1583 Richter in Aqhiṣār wurde, ging 996/1588 nach Istanbul, begann dort seinen Dienst als Hilfsbeamter und wurde 998/1590 zum Qādī des Sancak Sirem ernannt. Auch in Osjek übte er eine Weile das Richteramt aus.

Im folgenden Jahr machte er die Pilgerfahrt nach Mekka. In seiner Zeit in Medina lernte er Mîr Gazanfer b. Ca‘fer el-Hüseynî, den Hoca von Celâleddin

⁸⁷ In Bosnien-Herzegowina ist er als Hasan Kafija Pruščak bekannt. Für Hinweise zu Leben und Werk s. Aruçi, Muhammed, Hasan Kāfi Akhisarî, in: *İslâm Ansiklopedisi*, hrsg. v. Türkiye Diyanet Vakfı. İstanbul 1988-, Bd. 16, 326-329; Witkam, Jan Just, *Hasan al-Kāfi al-Āqhiṣārī and his Nizām al-‘Ulamā’ ilā hātam al-Anbiyā’*: A facsimile edition of MS Bratislava TF 136, presented, with an annotated index, in: Manuscripts of the Middle East 4 (Leiden 1989), 88-114. Tilli, Béchir, *Aux origines de la pensée réformiste ottomane moderne: un important document du sayh al-Aqhiṣārī (XVIIe s.)*, in: Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée 18 (1974), 131-148.

⁸⁸ Witkam, *Āqhiṣārī and his Nizām al-‘Ulamā’*, 89.

⁸⁹ Diese ist in englischer Übersetzung bei Witkam, *Āqhiṣārī and his Nizām al-‘Ulamā’*, 89-91, abgedruckt.

⁹⁰ Vgl. Kap. 2. hier.

Ekber Şah, kennen und nahm an dessen Unterricht teil. Als er 1000/1592 über Istanbul in sein Heimatland zurückkehrte, wurde er Qādī in der Nähe von Aqhişär. Er bekleidete dieses Amt bis 1003/1594. Danach kehrte er nach Aqhişär zurück. 1005/1596 wurde Hasan Kāfi aus Aqhişär abgezogen, um an dem Eger-Feldzug (Erlau/Ungarn)⁹¹ Mehmeds III. teilzunehmen. Nach der Eroberung der Zitadelle von Eger und dem Haçova-Sieg (Şafar 1005/Oktober 1596) unterbreitete er einigen Männern des Staates und des Heeres ein Werk mit dem Titel *Uṣūl al-ḥikam fi niżām al-‘ālam*, welches er auf Arabisch verfasst hatte (s. dazu auch 5.2). Er wurde aufgefordert, dieses Werk ins Türkische zu übersetzen und zu erläutern. Hasan Kāfi ging erneut nach Istanbul, diesmal um die *Uṣūl* ins Osmanische zu übertragen und mit Erläuterungen zu versehen. Das Buch wurde schliesslich dem Sultan zur Kenntnis gebracht⁹². Āqhişārī wurde gewährt, als Qādī von Aqhişär in den Ruhestand zu treten unter der Bedingung, dass er Studenten aus der Region weiterhin unterrichtete. Nachdem er eine Weile in Istanbul geblieben war, kehrte er in seinen Geburtsort zurück, wobei er aber wahrscheinlich im Šawwāl 1007/Mai 1599 in das von İbrāhim Paşa befehligte Heer eintrat. Informationen über das spätere Leben von Hasan Kāfi sind spärlich. Als Todesjahr werden 1024/1615 bzw. 1025/1616 angegeben. Sein Grab wurde zu einem Wallfahrtsort.

5.2 Werk

Āqhişārī verfasste auf Arabisch – wie unter 5.1 erwähnt – „Grundlegende Weisheiten über die Ordnung der Welt“ (*Uṣūl al-ḥikam fi niżām al-‘ālam*)⁹³. Darin setzt er sich mit den Ursachen der militärischen Schwäche des Osmanischen Reiches ausführlich auseinander und kritisiert insbesondere die Disziplinlosigkeit der Truppen⁹⁴. Āqhişārī gilt als der erste, „der den Niedergang und den inneren Verfall der Türkei schon damals erkannte, als sie noch in vollem Ansehen ihrer Macht in Europa stand“⁹⁵. Er schrieb die *Uṣūl* mehr als ein Jahrhundert vor İbrahim Müteferrika (gest. 1158/1745), der im Jahr 1732 eine gleichnamige Abhandlung

⁹¹ Das ungarische Erlau liegt 130 km nordöstlich von Budapest, Witkam, *Aqhişārī and his Niżām al-‘Ulamā'*, 102, Anm. 29.

⁹² Für Einzelheiten s. Witkam, *Aqhişārī and his Niżām al-‘Ulamā'*, 91.

⁹³ Diese Abhandlung findet sich in deutscher Übersetzung bei von Krácsón, E., *Eine Staats-schrift des bosnischen Mohammedaners Molla Hassan Elkjáfi »Über die Art und Weise des Regie-rens«*, in: Archiv für Slavische Philologie 32 (1911), 139-158, 143-158. Tilli, Béchir, *Aux ori-gines de la pensée réformiste ottomane moderne*, 131-148. Tilli bietet einen guten Überblick über Aufbau und gedankliche Struktur dieser Schrift, 137-147. Für die recht frühe Übersetzung ins Französische von M. Garcin de Tassy s. *Principes de Sagesse, touchant l'art de gouver-neur*, in: *Journal Asiatique* 23 (Avril 1824), 213-226, 283-290.

⁹⁴ Dazu und zum Folgenden s. Nagel, Tilman, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, 2 Bde., Zürich und München 1981, Bd. 2, 155-163.

⁹⁵ Von Krácsón, *Hassan Elkjáfi*, 141. Ähnlich Balić, Smail, *Das unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur islamischen Welt*. Köln [u.a.] 1991, 229.

lung verfasste, welche ebenfalls dem damaligen Sultan von Istanbul vorgelegt wurde. Äqhişârîs Werk ist laut Tilli auch bedeutsam für eine Neuperiodisierung und Neubewertung des Prä-*Nahda*-Prozesses⁹⁶. Balić stuft die Reformschrift als einen Fürstenspiegel ein, mit dem Unterschied, dass sie „klare Bezüge zur damaligen greifbaren sozialen Wirklichkeit“ enthalte⁹⁷. Äqhişârî ist der Auffassung, dass „der Gelehrtenstand der wichtigste sei, denn er leistet dem Gemeinwesen den größten Dienst“. Dabei geht er von der Vorstellung „der Harmonie aller Stände des Reiches“ aus, wobei den Religionsgelehrten die Aufgabe zufällt, das göttliche Gesetz auszulegen und „damit überhaupt die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens aufrecht zu erhalten“. Es ist letzten Endes dieser Gelehrtentypus, der „den sultanischen Truppen den Sieg“ ermöglicht. Umgekehrt ist er der Meinung: „Ungenügende Beachtung der Aufgaben und Leistungen des Gelehrtenstandes von seiten der Heerführer und Machthaber hat dem Reich den Ruin gebracht.“

Neben juristischen Schriften verfasste Äqhişârî auch solche zu Grammatik und Sprachwissenschaft⁹⁸. Sein *Muhtaşar al-Kâfi min al-manṭiq* ist ein Werk über Logik. Zu Ibn Kamâl Bâsâs *Muqaddimat aş-ṣalât* schrieb er einen Kommentar mit dem Titel *Hâdiyat aş-ṣalât allâtî biya râ’is al-ibâdât* („Der Gebetsgarten: Über die Krone der gottesdienstlichen Handlungen“). Im Bereich der Theologie ist sein *Nûr al-yaqîn fî uṣûl ad-dîn* („Licht der Gewissheit im Bereich der Grundlagen der Religion“)⁹⁹ zu nennen, ein Kommentar über die theologische Dogmatik (*Aqîdat ahl as-sunna*) von Tahâwî (gest. 321/933). Des Weiteren schrieb er mit dem oben angeführten *Nîzâm al-‘ulamâ’ ilâ hâtam al-anbiyâ’*, ein Werk, in dem er die Kette der Rechtslehrer, auf die er sich berief, bis zu Abû Hanifa und von diesem bis zum Propheten verfolgte und sie alle mit einer Biographie versah¹⁰⁰. Schliesslich gehört in diese Reihe auch die hier edierte Schrift *Rawdât al-ğannât fî uṣûl al-i’tiqâdât*¹⁰¹, ein Kompendium über theologische Ansichten.

⁹⁶ Tilli, *Aux origines de la pensée réformiste ottomane moderne*, 134-135, 141, 148.

⁹⁷ Balić, *Das unbekannte Bosnien*, 230.

⁹⁸ Eine genaue Auflistung seiner auf insgesamt 16 bezifferten verschiedenen Werke findet sich bei Aruci, Hasan Kâfi Akhisârî, 327-329.

⁹⁹ MS in Istanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, Nr. 764, Varak 45b-130a. Das Werk wurde unter dem Titel *Nûr al-yaqîn fî uṣûl ad-dîn fî ḥârî ‘aqâid at-Tahâwî* in Riyad 1997/1418 gedruckt. Hrsg. Zühdi Adluftesh Bosnevi. Das Todesjahr Äqhişârîs wird dort als 1024/1615 angegeben, d.h. es weicht um ein Jahr vom erwähnten, 1025/1616, ab. Diese Angaben verdanke ich meinem Freund Dr. Akşin Somel.

¹⁰⁰ Für dort aufgeführte Personen s. Witkam, *Aqhişârî and his Nîzâm al-‘Ulamâ’*, 92.

¹⁰¹ MS Berlin 1841, fol. 91b 1-5.

5.3 Rawdāt al-ğannāt fī uṣūl al-i’tiqādāt,
„Gartenanlagen zu den Grundlagen der Glaubensüberzeugungen“

Im Unterschied zu Āqhiṣārīs Reformschrift *Uṣūl al-ḥikam fī nizām al-‘ālam* sind seine dogmatischen Beiträge bislang kaum untersucht worden¹⁰². Mit seinem Werk *Rawdāt al-ğannāt* stellte Āqhiṣārī im Jahr 1014/1605-6 einen populären Abriß der Theologie vor¹⁰³. Es scheint, dass er selbst dazu auch einen Kommentar mit dem Titel *Azħār ar-rāwdāt* geschrieben hat. Die Idee, *Rawdāt al-ğannāt* zu schreiben, soll er in Mekka gehabt haben, als ihm eine im Jahr 500 (fī tārīħ bāms-mi’ā) geschriebene alte (‘atīq) Kopie von Māturīdis *Kitāb at-Tawḥīd* in die Hände fiel und er in dieser Disziplin (‘ilm, gemeint ist: ‘ilm at-tawḥīd) eine Kurzversion erstellen wollte. Ferner veranlasste ihn dazu die Vielzahl unerlaubter Neuerungen (*bida*) und falscher Behauptungen der Möchtegern-Şūfis (*mutaṣawwifa*). Seine Absicht ist, dem „gemeinen Volk“ (‘āmma) und den „Kindern“ (atfāl) der Sunnitengemeinde (w. *abl dār an-naṣr al-ḥāṣa; abl as-sunna wa-l-ğamā‘a*) eine kurze Fassung des ‘ilm at-tawḥīd zur Verfügung zu stellen, damit sie, falls sie sich an deren Inhalt festhalten (*tamassaka*), niemals vom „richtigen Weg der Rechtleitung“ (w. ‘an al-hudā wa-t-tariqa al-ğadda) abirenn¹⁰⁴. Denn, was in diesem Buch (*ḥāḍā l-kitāb*) erklärt wird (*buyyina*), ist der „Glaubensgrundsatz“ (*i’tiqād*) der Sunnitengemeinde (*abl as-sunna wa-l-ğamā‘a*) beziehungsweise der Prophetengenossen (*ṣahāba*). Dies bedeutet, dass es Āqhiṣārīs Absicht war, eine Art Rettungsring für nicht sattelfeste Gläubige der sunnitischen Gemeinde anzubieten.

Als Hauptthema für sein Werk wählte Āqhiṣārī den Glauben (*īmān*) deshalb, weil der Glaube die erste Pflicht des Menschen sei und das letzte, was von ihm bei der Trennung der Seele vom Körper verlangt werde (w. ‘inda naz’ al-arwāh mina l-abdān)¹⁰⁵. Zudem stehe der „Glaube an der Spitze aller religiösen Glaubensartikel“¹⁰⁶.

Im Vorspann der *Rawdāt* erwähnt Āqhiṣārī folgende Bücher, die er als die besten und kürzesten Werke zum Thema bezeichnet: Das Abū Ḥanifa zugeschrie-

¹⁰² Von Krácsón, *Hassan Elkjáfi*, 140, Anm. 2, bekundet freimütig: „Diese islamitischen theologischen und juristischen Werke habe ich nicht durchforscht, ja überhaupt nicht gesucht, da sie keinen historischen Wert besitzen.“

¹⁰³ Vgl. auch Aruçi, *Hasan Kāfi Akhiṣārī*, 327-328 zu Āqhiṣārīs theologischem Schrifttum. Die Entwicklung der ‘aqā’id-Literatur, die mit den ṣahādatān-Formeln beginnt, dann aber mehr an Inhalt gewinnt, bis hin zu der Vorherbestimmung, ist bei J. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 353-360, zusammengefasst; vgl. weiter ebd., Bd. 4, 563-578.

¹⁰⁴ Diese Bemerkungen veranlasste Daiber zu vermuten, dass Āqhiṣārīs *Rawdāt al-ğannāt* ein Kompendium über Māturīdis *Kitāb at-tawḥīd* „zur Widerlegung der ketzerischen Neuerer, speziell der Sufis“ darstelle (Der Islam 52/1975/302 f.), was bereits von Rudolph richtig gestellt wurde. Rudolph, *Māturīdī*, 216, Anm. 69.

¹⁰⁵ Dies ist die Bedeutung des ursprünglichen Glaubensbundes (*mīlāq*, Hinweis auf Sure 7, 172), meint Āqhiṣārī. *Rawdāt*, 92a.

¹⁰⁶ W. *fa-l-īmān rā’is al-i’tiqādāt ad-dīniyya wa-ra’subā. Rawdāt*, 92a.

bene *al-Fiqh al-akbar*¹⁰⁷, ‘*Aqā’id at-Tabāwī*¹⁰⁸, ‘*Aqā’id ‘Umar an-Nasafī*¹⁰⁹, ‘*Aqā’id as-Sanūsī*¹¹⁰ und ‘*Aqā’id nuqāyat as-Suyūtī*¹¹¹. Trotz seiner Feststellung, dass diese Werke eine hervorragende Qualität aufweisen und dazu kurz und bündig abgefasst sind, bemängelt Āqhiṣārī bei deren Einleitung (*tambīd*) die Beweisführungen (*adilla*). Dies habe zur Folge, dass der Gläubige der Nachahmung (*taqlīd*) verfallen könnte. So ist ein weiterer Beweggrund für Āqhiṣārī entstanden, aus all diesen „Grundlagen“ (*usūl*), die von hervorragenden Autoritäten (*fuhūl*) geschrieben sind, eine zufriedenstellende Zusammenfassung (*muhtaṣar radiyy*) herzustellen, die einerseits die durch den Verstand bewiesenen Glaubenssätze (‘*aqā’id al-ma’qūl*) umfasst und andererseits einen soliden Text ausgewählter Überlieferungen (w. *matn matn li-nuḥab al-manqūl*) darstellt. Was Āqhiṣārī in seinem Werk nicht haben wollte, sind Fragen von Gegnern und deren Beweise¹¹². Hier ist erwähnenswert, dass Āqhiṣārī meint, wer sich zum Glauben sowohl mit der Zunge (*bi-l-lisān*) als auch im Herzen (*ṣaddaqā bi-qalbīhī*) bekenne, sagen dürfe: „Ich bin wirklich ein Gläubiger“ (*anā mu’mīn haqqan*). Denn, wer an seinem Glauben zweifelt (*šakka*), begeht Unglauben (*yakfurū*)¹¹³. Dies bedeutet, dass Āqhiṣārī in diesem Punkt Māturīdis und nicht Aš’arīs Haltung einnimmt, ohne jedoch den einen oder den anderen beim Namen zu nennen.

5.3.1 Der erste Garten: Die Wirklichkeit des Glaubens

Dennoch schien es Āqhiṣārī sehr wichtig zu sein, den Unterschied zwischen der Lehre Māturīdis und Abū Ḥanīfas einerseits und der von Mālik, Ṣāfi‘ī und Awzā‘ī andererseits, in Bezug auf die Bewertung der Handlung als einen Bestandteil des Glaubens, zu zeigen. Abū Ḥanīfa und Māturīdī vertreten nämlich die Meinung, dass „die Handlungen“ (*a’māl*) keinen „Zugang“ (*madḥal*) zur Wirklichkeit (*haqīqa*)

¹⁰⁷ Zu den verschiedenen Versionen von *al-Fiqh al-akbar* s. van Ess, *Theologie*, Bd. 1, 207-211. Die arabischen Texte der Abū Ḥanīfa zugeschriebenen Bücher *Fiqh Akbar I*, *Wasiyyat Abī Ḥanīfa* und *Fiqh Akbar II* sind 1321/1903 in Hyderabad in kommentierter Fassung erschienen. Rudolph meint, es handle sich wohl um *Fiqh akbar II*. Rudolph, *Māturīdī*, 216, Anm. 69. 1417/1997 erschien in Beirut: *Šarḥ al-Fiqh al-akbar*, von al-Mullā ‘Alī b. Sultān Muḥammadā (gest. 1014/1605).

¹⁰⁸ Oder *al-‘Aqīda*, oder *Bayān as-sunna wa-l-ġamā‘a*, vgl. hier Anm. 27.

¹⁰⁹ Abū Ḥafṣ ‘Umar an-Nasafī, Naġmaddīn al-Māturīdī (gest. 537/1142). Vgl. hier, Anm. 76.

¹¹⁰ Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Yūsuf b. ‘Umar b. Šu‘ayb, gest. 895/1490. Zu ihm s. H. Bencheneb, Sanūsī, in *EI²*, Bd. 9, 20. Vgl. Sanūsīs *Umm al-barāḥīn fi l-‘aqā’id*, in: *Maġmū‘ muhibbimāt al-mutūn*, 4. Auflage, Kairo 1369/1949, 3-10 und al-Ustād al-Kāmil aš-Šayh Muḥammad al-Hāsimīs: *Al-‘Aqā’id ad-durriyya*, *Šarḥ matn as-Sanūsiyya*. Kairo 18. Gumādā II, 1377/8. Januar, 1959 (Nachdruck: 01.01.2000).

¹¹¹ Abū 1-Faḍl ‘Abdarrahmān b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Ḍalāladdin al-Hudayrī (gest. 911/1505). Zu ihm s. E. Geoffroy, *Suyūtī EI²*, Bd. 9, 913-916.

¹¹² *min ḡayr īrād as’ilat al-mu’āridīn wa-adillat al-muḥālīfīn*. *Rawḍāt*, 92b.

¹¹³ *Rawḍāt* 93b.

des Glaubens darstellen, wobei die anderen drei und mit ihnen alle Traditionarier (*muḥadditūn*) und Rechtsgelehrten (*fuqahā'*) meinten: Der Glaube besteht aus Zustimmung (*taṣdīq*) im Herzen, Bekenntnis (*iqrār*) mit der Zunge und Handlung nach den Grundlagen der Religion (*al-‘amal bi-l-arkān*). Šāfi‘ī soll gesagt haben: Wer den ersten Teil, (d.h. Zustimmung im Herzen, *taṣdīq*) nicht erfüllt hat (*ahalla*), ist ein Heuchler, wer den zweiten Teil nicht erfüllt hat, ist ein Götzendiener (*kāfir*) und wer den dritten Teil nicht erfüllt hat, ist ein Frevler (*fāsiq*)¹¹⁴. Zusammengefasst heisst das: *iqrār* und *‘amal* sind für sie – d.h. für Mālik, Šāfi‘ī, Awzā‘ī und alle Traditionarier und Rechtsgelehrten – zwei Bestandteile der Wirklichkeit (*haqīqa*) des Glaubens, was sie dazu bewog zu behaupten, der Glaube könne zu- oder abnehmen, verbunden mit der Zu- oder Abnahme der Handlung. Dem ist aber nicht so (*wa-laysa kadālīk*)¹¹⁵. Nach Aufführung der Beweise kommt Äqhişārī zum Schluss, dass die Meinung der Karrāmiyya¹¹⁶, der Glaube bedeute das blosse Bekenntnis (*iqrār muğarrad*), falsch sei (w. *buṭlān*). Die Aussage von Bišr b. Ğiyāt [al-Marīsī] (gest. 218/833) und von Ibn ar-Rāwandī (gest. 245/859 oder 250/864 oder 298/910), der Glaube sei nur Zustimmung (*taṣdīq faqat*), aber sowohl im Herzen als auch mit der Zunge, sei ebenfalls falsch. Was Ğahm¹¹⁷ [b. Ṣafwān] (gest. 128/745) behauptete, der Glaube sei nur die Erkenntnis (*ma’rifā faqat*), ist selbstverständlich auch falsch¹¹⁸. Im Weiteren stellt Äqhişārī fest, dass Glaube (*īmān*) und *islām* dasselbe bedeuten (94b)¹¹⁹, der Glaube des Nachahmers (*muqallid*) richtig, der Nachahmer selbst aber ein Ungehorsamer ist, weil er keine Spekulation (*nazar*) ausübt. Die Gottesreligion ist sowohl auf Erden als auch im Himmel der Islam.

5.3.2 Der zweite Garten: Der Glaube an Gott

Die folgenden Kapitel sollen hier in Form einer Inhaltsübersicht zusammengefasst werden:

- Ein Urteil durch die Vernunft (*ḥukm ‘aqlī*) über etwas, was die Vernunft erfassen kann (*ma’qūl*), muss entweder mittels Notwendigkeit (*wuḍūb*) oder Unmöglichkeit (*imtīnād*) oder Möglichkeit (*imkān*) erfolgen.

¹¹⁴ *Rawdāt*, 93b.

¹¹⁵ *Rawdāt*, 93b ult.

¹¹⁶ In seinem Buch *as-Sawād al-aḍzām*, kritisiert al-Hakīm as-Samarqandī (gest. 342/953) sowohl die Ğahmiyya als auch die Karrāmiyya. Er war auch der Meinung, dass „der Glaube nichts mit den Werken zu tun hat“. Dies hatte er in seiner *Risāla fi l-īmān ġuz’ min al-‘amal am lā? Wa-murakkab am lā?* bekräftigt. S. van Ess, *Theologie*, Bd. 2, 565.

¹¹⁷ Zu ihm ebd., Bd. 2, 493-507.

¹¹⁸ *Rawdāt*, 94a-94b. Vgl. die Ausführungen Māturīdis im *Kitāb at-Tawḥīd*, 373-379, zusammengefasst bei Rudolph, *Māturīdī*, 235.

¹¹⁹ Vgl. Māturīdī, *Tawḥīd*, 394,11-401 ult. Erwähnt bei Rudolph, *Māturīdī*, 235.

- Gott ist das Notwendigseiende (*wā'ib al-wuġūd*). Ein Partner für Gott ist unmöglich (*mumtani*). Die Welt und ihre Teile sind möglich (*mumkin*).
- Das Mögliche füllt einen Raum (*mutahayyiz*), d.h. ist eine Substanz (*ġawhar*) oder ein Zustand (*ḥāl*) in dieser Substanz, d.h. ein Akzidens (*'araḍ*).
- Ist eine Substanz teilbar, so ist sie ein Körper (*ġism*), ansonsten ist sie ein Atom (w. *ġuz' lā yataġazzā*).
- Ein Akzidens kann speziell in einem Lebewesen (*hayy*) vorhanden sein, z.B. das Wissen (*ilm*). Ansonsten ist es etwas wie die Farben (*alwān*).
- Ein Mögliches (*mumkin*) braucht in seiner Existenz (*wuġūd*) oder Inexistenz (w. *'adamuhū*) etwas, was zum Überwiegen verhilft (*muraġġib*). Entweder verfügt es (das Mögliche) über eine Wahl (*muhtār*), d.h. es hat die Wahl, etwas zu tun oder nicht zu tun (w. *in šā'a fa'ala wa-in šā'a taraka*). Oder ein Mögliches ist in sich so zwingend (*mūġib bi-dātibī*), dass die Wirkung (*atār*) von ihm ausgehen muss, ob es dies will oder nicht, wie das Licht von der Sonne. Das Ding ist dann ohne vorangehenden Stoff (*bidūn māddā sābiqa*) und ohne ein Mittel zur Herstellung (*ālat ibdā*) vorhanden. Es ist wie bei der Herstellung (*takwīn*) des ersten Geschöpfes (*al-mabluq al-awwal*). Beide weisen eine Art Ins-Sein-Setzen (*iġād*) auf. Auch absolute Neuschöpfung (*ibdā'*, *creatio ex nihilo*) kann darunter fallen.
- Man glaube, dass Gott einer ist und keinen Partner hat (*lā šarīka labū*), dass Er anfangslos (*qadīm*), dauerhaft (*bāqin*) und ohnegleichen (*lā šay' miṭlabū*) ist, und dass Er in Sich Selbst besteht (*qā'im bi-dātibī*). Er hat nichts anderes nötig (*mustaqnīn 'ammā siwālī*).
- Dass Er urechte Eigenschaften (*sifāt azaliyya*) hat, die in Seinem Wesen bestehen (*qā'ima bi-dātibī*), wie das Leben (*hayāt*), das von nichts abhängt, und das Wissen, das von allen notwendigen (*wāġibat*), unmöglichen (*mustaħilāt*) und möglichen Dingen (*mumkināt*) abhängt. Dazu kommen der Wille (*irāda*) und das Handlungsvermögen (*qudra*), die beide nur von den möglichen Dingen (*mumkināt*) abhängen, die Herstellung (*takwīn*), die von dem abhängt, was vom Willen (*irāda*) abhängt, das Hören (*sam'*) und Sehen (*başar*), die von allen existierenden Dingen (*mawġūdāt*) abhängen, und die Rede, welche weder aus Buchstaben (w. *ħarf*) noch aus Klang (w. *ṣawt*) besteht.
- So wie Er in Seinen Eigenschaften urewig (*azaliyyan*) war, so bleibt Er in ihnen ewig (*abadiyyan*).
- Seine Eigenschaften sind nicht Sein Wesen (w. *'ayn dātibī*) und sind auch nicht anders als Sein Wesen (*ġayr dātibī*).
- Er ist „etwas“, aber nicht wie die übrigen Dinge (*fa-huwa šay' lā ka-l-ašyā'*). Er ist keine Substanz (*ġawhar*), kein Körper (*ġism*), nicht akzidentiell (*'araḍī*), hat keine Form (*sūra*), keine Grenze (*hadd*) und kein Ende (*nihāya*). Er ist weder durch „Washeit“ noch durch „Wieheit“ zu beschreiben (*lā yūṣaf bi-l-māhiyya wa-lā bi-l-kayfiyya*). Er nimmt keinen Platz ein (*lā yatamakkan bi-makān*) und unterliegt nicht der Zeit (*lā yaġṛi 'alayhi zamān*).

- Die Hand ist Seine Eigenschaft (*ṣifa*) ohne „wie“ (*bi-lā kayf*), genau so wie der Zorn (*ğadab*), die Zufriedenheit (*ridā*) und die göttliche Vorherbestimmung (*qadar*, *qadā'*).
- Nichts in den beiden Welten (*kawnayn*) hat Bestand ausser in Seinem Wissen (*ilm*), Seinem Willen (*irāda*), Seiner Kraft (*qudra*) und Seinem Erschaffen (*takwīn*). Was Er (in der Ewigkeit) wollte, ist geworden (oder wird noch) (*mā šā'a kāna*), und was Er nicht wollte, trat nicht ins Sein ein (und wird es auch nicht tun) (w. *wa-mā lam yaša' lam yakun*).
- In Seiner Güte (*fadlan minhu*) leitet Er recht (*yahdī*), macht Er sündlos (*yaṣim*) und schützt Er vor Krankheiten und Prüfungen (*yuṭṭī*), wen Er will (*man yašā'*). In Seiner Gerechtigkeit (w. *'adlan*) führt Er in die Irre (*yudill*), lässt im Stich (*yabḍil*) und prüft (*yabtalī*), wen Er will. Seine Handlungen (*afāl*) erklärt Er nie durch die Zwecke (*agrād*).
- Gott wird im Jenseits von den Bewohnern des Paradieses gesehen, aber ohne „Umfang“ (*bi-ğayr iḥāṭa*) und ohne „Wieheit“ (*bi-lā kayf*).
- Gott erhört die Bittgebete (*yuğib ad-da'awāt*). Bittgebete und Almosen (*sadaqa*) haben einen (positiven) Einfluss und Nutzen, sowohl für Tote (*amwāt*) als auch für Lebende (*ahyā'*).

5.3.3 Der dritte Garten: Der Glaube an die Engel

- Die Engel sind pneumatische Wesen (*aşbāṣ rūḥāniyya*) in Gestalt von Lebewesen (*tarkīb al-ḥayawān*); sie sind im Stande, verschiedene Gestalten anzunehmen; sie sind weder männlich noch weiblich.
- Gott schuf sie, damit sie Ihm dienen. Gott braucht ihre Hilfe nicht. Sie sind Seine Boten zu den Menschen. Nur Gott weiss die Zahl ihrer Klassen (*aṣnāf*).
- Sie sind Seine Soldaten (*ğunūduhū*). Ihre Oberhäupter (*rū'asā'*) sind die drei Engel (*amlāk*), die für das Leben zuständig sind. Ğibrīl ist mit der Offenbarung (*wahy*), Mīkā'il mit dem Regen, Isrāfil mit dem Blasen der Trompete (*an-nafīb bi-s-ṣūr*) betraut. Durch die Offenbarung leben die Herzen und die Geister (*al-qulūb wa-l-arwāḥ*), durch den Regen leben die Pflanzen, und durch das Blasen der Trompete leben die Toten wieder. Isrāfil empfängt die Seelen (*arwāḥ*). Manche Engel kümmern sich um die Himmel, andere um die Erde, wieder andere um das Paradies und noch weitere um das Höllenfeuer (*bi-n-nār*).
- Manche schreiben die Handlungen der Menschen auf, andere befragen sie kurz nach dem Tod.
- Die Menschen sehen die Engel nicht in ihren ursprünglichen Gestalten (*ṣuwar*), weil sie weder die Schönheit noch die Hässlichkeit der Engel (*husn*, *'ayb*) ertragen können.

- Die Gesandten (*rusul*) unter ihnen sind im Range höher gestuft als die Menschen. Aber die Gesandten der Menschen sind höher als ihre (der Engel) Gesandten.
- Die Engel sind immer gehorsam.
- Hārūt und Mārūt haben weder Unglaube (*kufr*) noch eine grosse Sünde (*kabīra*) begangen. Aber sie lehrten die Menschen die Zauberkunst (*sibr*).
- Iblis war kein Engel. Er war ein *ġinnī*.
- Die Dschinnen sind unsichtbare Geschöpfe, wie die Teufel (*šayāṭīn*). Sie unterliegen der religiösen Verpflichtung (*mukallaf*) wie die Menschen (*bašar*).

5.3.4 Der vierte Garten: Der Glaube an Seine Bücher

- Die Bücher Gottes sind die Rede Gottes (*kalām Allāh*) und Seine Anreden (*ḥibābāt*); entweder hört man sie von Gott ohne „Wieheit“ (*samā‘an minhu bi-lā kayf*) oder es überbringt sie ein Engel (*malak*), wie z.B. die Tora (*tawrāt*) an Moses, die Psalter (*zabūr*) an David, das Evangelium (*inḡil*) an Jesus (*Īsā*) und den Koran (*furqān*) an Muhammad. Weder der Engel noch der Prophet verfügen über die Anordnung oder die Bedeutung (des jeweiligen Buches) (*wal-laysa li-l-malak wa-lā li-n-nabī taṣarruf fi šay' min an-naẓm wa-l-ma'na*). Die Überbringung geschieht durch Offenbarung (*wahyān*), Herabsendung (*tanzīlān*) oder Hören (*samā‘an*).
- Gott hat auch andere Bücher als jene, die Er Seinen Propheten herabsandte (*anzala*). Die Namen und die Zahl dieser Bücher kennt keiner ausser Ihm.
- Der Koran ist also die unerschaffene Rede Gottes, geschrieben in den Koranbüchern (*maṣāḥif*), bewahrt (*maḥfuz*) in den Herzen, gelesen durch die Zungen, gehört durch die Ohren, ohne ihnen zu inhärieren (*ḡayr hāllībā*).
- Die im Koran vorhandenen Geschichten über Moses, Pharao oder andere sind die Rede Gottes, erzählend über sie. Unser Aussprechen, Rezitieren und Schreiben des Korans sowie die Rede des Moses und die anderer Geschaffener ist geschaffen (*maḥlūq*). Wer behauptet, es sei die Rede der Menschen (*kalām al-bašar*), der begeht Unglauben (*kufr*).
- Der Wortlaut des Korans und der Sunna soll nach seinem Äusseren verstanden werden (w. *an-nuṣūs min al-kitāb wa-s-sunna tuḥmal ‘alā zawaḥirihā*), es sei denn, es gibt einen eindeutigen Beweis (*dalīl qāti‘*) dagegen. Übernimmt man dennoch Interpretationen der Bātiniyya (*abl al-bātin*), so begeht man Atheismus (*ilbād*). Die Ablehnung der äusseren Bedeutung (w. *radduhā*) oder das Sich-Lustig-Machen darüber (*al-istiħzā’ alayhā*) und über die Šari‘a sowie das Erlauben und Leichtnehmen des Ungehorsams ist dem Unglauben gleich (*istiħlāl al-ma'ṣīya wa-l-istiħāna bihā kufr*).

- Sowohl die Hoffnungslosigkeit (*ya's*)¹²⁰ als auch das Gefühl der Sicherheit (*amn*) zählen zum Unglauben (*kufr*).

5.3.5 Der fünfte Garten: Der Glaube an die Gottesgesandten

- Gott hat aus Seiner Huld und Barmherzigkeit (w. *faḍlan wa-raḥmatan*) Gesandte von den Menschen an die Menschen geschickt, mit dem Auftrag, ihnen sowohl Gottes frohe Botschaft als auch Seine Warnung mitzuteilen. Ferner sollten sie den Menschen alles, was sie für das Diesseits und für die Religion brauchen, erläutern.
- Alle Gesandten sind wahrhaftig (*ṣādiqūn*) und frei von vorsätzlich begangenen Sünden (*ma'ṣūmūn 'an al-ma'āṣī 'amdan*). Sie sind geschützt vor Veränderung und Verfälschung (*maṣūnūn 'an at-taḥdīl wa-t-taḥrīf*) (der heiligen Bücher). Sie sind alle unterstützt durch Offenbarung (*wahy*), Wunder (*mu'ẓizāt*), Sendung von Engeln an sie (*irsāl al-malā'iqa ilayhim*) und das Herabsenden der Bücher an sie.
- Alle Gesandten haben gleichermaßen ihre Botschaften überbracht und alles so dargestellt, wie Gott es ihnen befahl.
- Die Gesandten sind diejenigen, die Er in Seinem Buch (im Koran) beim Namen nannte (*sammāhūm*). Gott hat auch andere Gesandten, deren Namen und Zahl nur Er weiss.
- Ein Gesandter (*rasūl*) ist ein Mensch (*insān*), den Gott mit einem Buch und Eingebung (*ilbām*) ausstattet und an die Menschen (*baṭq*) schickt, damit er die Vorschriften überbringt (*lī-taḥlīq al-ahkām*).
- Ein Prophet erhält seine Offenbarung durch einen Engel oder empfängt Eingebung in sein Herz (*ulhima fi qalbihī*) oder ist aufmerksam (*nabīb*) durch die Vision (*ru'yā*), mit oder ohne ein Buch.
- Ein Gottesfreund (*wālī*) ist ein Erkenner Gottes ('ārif bi-llāh) und Seiner Eigenarten (*sifāt*), der stets die religiösen Pflichten erfüllt (*muwāṣib 'alā aṭ-ṭā'āt*) und die im Verdacht der Sünde stehenden Ungehorsamkeiten (*zann al-ma'āṣī*) sowie Genüsse (*laddāt*) und Begierden (*ṣahawāt*) meidet (*muğtanib, mu'rid 'an*).
- Prophetentum ist eine Gabe Gottes ('aṭīyya min Allāh) und wird nicht erworben (*laysat muktasaba*). Es wird nur durch ein Wunder festgestellt (*lā tābt illā bi-iżbār al-mu'ẓiza*).
- Ein Wunder (*mu'ẓiza*) ist etwas Ungewöhnliches, das nach einer Herausforderung (*tahaddīt*) einwandfrei (*bi-lā mu'āraḍa*) und als Bestätigung für einen Propheten realisiert wird.
- Das Ungewöhnliche (*bāriq*), das einem Propheten vor oder nach seiner Sendung (*risāla*) ohne Herausforderung geschieht, ist ein Vorzeichen (*karāmat irbāṣ*), bzw. ein Ehrungswunder (*karāmat mu'ẓiza*).

¹²⁰ Tāhāwī verwendet das Wort *iyās*. Tāhāwī, *Aqīda*, 18.

- Jedes Wunder ist eine Wundertat, nicht aber umgekehrt (*kull mu'ğiza karāma, bi-ğayr 'aks*).
- Wird es unbeabsichtigt und ohne Bittgebet (*da'wā*) von den Gottesfreunden (*awliyā'*) bewirkt, so ist dies eine Wundertat der Gottesfreundschaft (*karāmat wilāya*).
- Wird es durch einen einfachen Gläubigen (w. *min 'awāmm al-mu'minīn*) bewirkt, so ist dies ein Hilfswunder (*karāmat ma'ūna*), von einem Frevler (*fāsiq*) oder absolut Ungläubigen (*kāfir muṭlaq*) ist es eine Irreführung (*istidrāq*). Passst es überhaupt nicht zu seinem Ziel, so ist es eine Beleidigung (*ibāna*). Geschieht es durch einen Verrückten, so gehört es zu den teuflischen Zuständen (*aḥwāl ḥaytāniyya*).
- Ein Gottesfreund (*wāli*) erreicht niemals die Rangstufe der Propheten (*darağat al-anbiyā'*). Es wird gesagt: Ein einziger Prophet ist besser als alle Gottesfreunde (*awliyā'*).
- Alle Gläubigen sind Gottesfreunde. Je gottesfürchtiger und korantreuer ein Gläubiger (*mu'min*) ist, desto höher ist er im Rang bei Gott¹²¹.
- Wer der religiösen Verpflichtung unterliegt (*mukallaf*), erreicht niemals eine Stufe, in der er vom Gebot und Verbot befreit wird (w. *haytu yasqutu 'anhu al-amr wa-n-nahy*).
- Es gab niemals einen Propheten, der ein Sklave (*'abd*), ein Weib (*untā*) oder ein Lügner (*kaddāb*) war.
- Die Entschlossenen (*uṭī l-'azm*) unter den Propheten sind Nūh, Ibrāhīm, Mūsā, Īsā und Muḥammad.
- Dū l-Qarnayn und Luqmān gelten nicht eindeutig als Propheten.
- Der erste Prophet ist Ādām, der letzte Muḥammad.
- Muḥammad ist sowohl an alle Menschen als auch an alle Dschinnen gesandt worden.
- Muḥammads Himmelfahrt (*mi'rāq*) geschah im Wachzustand (*fi l-yaqāza*) und in seiner Person (*bi-ṣabṣīhi*), zur Aqsā-Moschee, dann in den Himmel oder in die Höhen (*'ulā*), die Gott wollte.
- Sein Gesetz (*śar'*) bleibt ohne Abrogation (*bi-lā nash*) bis zum Jüngsten Tag gültig.
- Der beste der Menschen nach den Propheten, ist Abū Bakr aş-Şiddiq, dann 'Umar al-Fārūq, dann 'Utmān Dū n-Nūrayn, dann 'Alī al-Murtadā. Denn sie sind die Rechtgeleiteten Kalifen (*al-ḥulafā' ar-rāshidūn*).
- Es wird nur für die zehn (*al-'ašara l-mubaşṣara*) bezeugt, dass ihnen das Paradies versprochen wurde, weil sie der Prophet beim Namen nannte.
- Es wird für die Frauen des Propheten, seine Nachkommenschaft (*durriyya*) und seine Gefährten (*aṣḥāb*) mehr an Glückseligkeit (*sa'āda*) erhofft als für die anderen Gläubigen. Man darf nur Gutes von ihnen reden. Man darf keinen

¹²¹ Vgl. ebd., 19.

von ihnen übertrieben lieben oder ihn leugnen. So soll man sich auch zu den rechtgeleiteten Imāmen und den frommen Gelehrten verhalten, weil diese die Erben der Propheten sind.

- Die Muslime sollten den Imām im Konsens (*bi-l-iğmā'*) einsetzen.
- Er soll von den Qurayš sein und mit vollständigen und absoluten Befugnissen versehen sein (*min ahl al-wilāya al-muṭlaqa al-kāmila*). Er soll gut führen (w. *sāyis*) können, sich um die Interessen der Allgemeinheit (w. *maṣāliḥ al-ğumhūr*) sorgen, im Stande sein, durch sein Wissen die Vorschriften (*ahkām*) und *hadd*-Strafen des Islam durchzuführen, und Gerechtigkeit für die Unterdrückten gewähren.
- Er braucht weder über *'isma* zu verfügen, noch zu den Banū Hāşim oder den Kindern von 'Alī zu gehören, noch der Beste seiner Zeit zu sein (*afḍal zamāniḥī*).
- Der Imām wird weder durch Frevel (*fisq*) noch durch Unterdrückung (*ğawr*) abgesetzt werden.
- Einem Imām darf man nie den Gehorsam (*tā'ā*) verweigern, es sei denn, er befiehlt, eine Sünde (*maṣīya*) zu begehen. In dem Falle soll man ein Bittgebet für seine Besserung sprechen und ihn niemals verfluchen¹²².
- *Ğibād* und *haqq* gelten hinter jedem guten oder bösen Führer (*balfa kulli amīr barr wa-fāfir*) bis zum Jüngsten Tag¹²³.
- Das Gebet ist eine Pflicht hinter jedem der *ahl al-qibla* (d.h. Sunnit oder Šī'it).

5.3.6 Der sechste Garten: Der Glaube an den Jüngsten Tag

- Es gibt die Zeit, in der plötzlich ein grosses Geschrei ausgestossen wird, wodurch die Bewohner der Himmel und der Erde tot umfallen werden (*yablak*). Eine von Gott bestimmte Zahl von Engeln wird von diesem Tod ausgenommen und stirbt später.
- Die Welt bleibt eine Zeit lang (*mudda*) zerstört (*barāb*), dann geht alles zu grunde, bis auf Gott.
- Sonne, Mond und Gestirne werden zerstört.
- Dann ruft Isräfil die vermoderten Knochen (*al-iżām al-bāliya*), die zerrissenen Fleischmengen (*al-luhūm al-mumazzaqa*) und die zerstreuten Menschengestalten (*aş-ṣuwār al-mutafarriqa*) auf, sie mögen sich auf Befehl Gottes sammeln, und zwar für den Schlussrechtspruch (*faṣl al-qadā'*). Dieser Aufruf erreicht alle Menschen (w. *al-kull*) gleichzeitig. Darauf werden die Körperteile von der Erde getrennt, um nach der (früheren) Trennung zusammengefügt oder nach der (bereits eingetretenen) Vernichtung (*iḍām*) neu in Existenz gerufen (*iğād*) zu werden.

¹²² Ähnlich bei Ṭahāwi, *Aqīda*, 22.

¹²³ Vgl. ebd., 23.

- Gott schickt dann Regen und lässt die Körper aufspriessen (*yumbitu l-aḡsād*). Mit einem zweiten (Trompeten)stoss (*naʃha*) verteilt er (Isräfil) die Seelen (*arwāh*) (wieder) auf die Körper, und die Menschen (*halq*) stehen aus ihren Gräbern auf.
- Dies ist der Tag der Auferstehung nach Meinung aller Propheten und Gelehrten ('alaybi iğmā'c al-anbiyā' wa-l-'ulamā').
- Erst nach Erfüllung mancher Vorzeichen (*aşrāt*) tritt der Auferstehungstag ein. Zu den Vorzeichen zählen:
 - a) Das Auftauchen des Dağgāl. Dieser hat folgende Eigenschaften: Er ist einäugig (*a'war*), kündigt ein Paradies und ein Höllenfeuer an (w. *ma'ahū ḡanna wa-nār*). Sein Paradies ist eigentlich Höllenfeuer und umgekehrt. Er reitet auf einem Esel. Zwischen seinen Schultern und Ohren sind 40 Ellen. Er sagt den Menschen: „Ich bin euer Herr (*anā rabbukum*)“. Zwischen seinen Augen steht geschrieben: „Ungläubig“ (*kāfir*), was von jedem schriftkundigen Gläubigen gelesen wird (w. *yaqr'a'uhū kull mu'min kātil*).
 - b) Das Herabkommen (*nuzūl*) von Jesus, dem Sohn Marias (Īsā b. Maryam). Er ist dann ein „Befolger des Religionsgesetzes unseres Propheten (*wa-yakūn 'alā ūṣāt nabiyyinā*)“. Er tötet den Dağgāl, bleibt auf Erden, solange Gott will, stirbt, die Muslime beten über ihm und begraben ihn.
 - c) Ya'ğūg und Ma'ğūg, zwei Stämme von den Kindern Yāfiṭs, des Sohnes von Noah, welche neun Zehntel der Kinder Adams (*banū Ādam*) ausmachen, tauchen auf. Diese kämpfen gegen die Menschen (*yuqātilūn an-nās*). Gott aber vernichtet sie durch das Bittgebet (*du'a'*) von Jesus.
 - d) Das Aufgehen der Sonne von Westen. Wenn die Menschen sie erblicken, glauben alle (an Gott), aber dann ist es bereits zu spät.
 - e) Ein Tier geht hervor, 60 Ellen lang, und spricht zu den Menschen; keiner kann ihm entfliehen und keiner kann es einholen. Das Tier verfügt über den Stab von Moses ('aṣā Mūsā) und den Ring von Salomon (*ḥātam Sulaymān*). Das Tier schreibt mit dem Stab in den Gebetsfleck (an der Stirn) des Gläubigen (*masğid al-mu'min*) mit weisser Schrift; da wird sein Gesicht (d.h. das Gesicht des Gläubigen) weiss (d.h. rein). Mit dem Ring schreibt das Tier mit schwarzer Schrift in die Nase des Ungläubigen und sein Gesicht wird schwarz.
 - f) Die Menschen leben eine Zeit lang im Wohlstand ('alā sa'a). Gott schickt dann einen guten Wind (*rīḥ tayyiba*); da sterben die Gläubigen und es bleiben die Bösen (*śirār an-nās*); über ihnen schlägt die letzte Stunde ('alayhim taqūm as-sā'a) und das Jenseits beginnt (*tanūbu dār al-āhira*).
 - g) Zu den das Jenseits anbahnenden Ereignissen (*muqaddimāt*) gehört auch die Zwischenwelt (*dār al-barzah*) mit ihren Vorschriften (*ahkām*) wie der Frage (*su'āl*), Wonne (*na'im*) und Qual (*adāb*) nach dem Tod.

- Es gibt dreierlei Verweilstätten (*dār*): das Diesseits (*dār ad-dunyā*), die Zwischenwelt (*dār al-barzah*) und das Jenseits (*dār al-qarār*). Die Beziehung (w. *ta'alluq*) des Geistes (*rūh*) zum Körper hat in jeder Verweilstätte (*dār*) eine Besonderheit (*wağḥ mahlüş*). Am vollkommensten ist diese Beziehung am Tag der Auferweckung (*yawm al-ba‘ī*), denn danach erfährt der Körper weder Schlaf (*nawm*) noch Tod (*mawt*) oder Verderben (*fasād*).
- Die Vorschriften (*ahkām*) des Diesseits regieren den Körper, wobei der Geist blass als Trabant (*tābi‘*) dient. Die Vorschriften der Zwischenwelt regieren den Geist, wobei der Körper blass als Trabant dient. Kommt der Tag der Auferstehung, so regieren diesmal die Wonne (*na‘im*), die Qual (*‘adāb*) und weitere Dinge (*ğayruhā*) den Geist und den Körper allesamt (*ğamī‘an*).

5.3.7 Der siebte Garten: Der Glaube an die Auferweckung nach dem Tod

- Es handelt sich um die Wiederherstellung (*i‘āda*) der ursprünglichen Körper mit ihren Seelen und die Auferweckung zwecks Vergeltung (*ğazā’*) der Handlungen am Tag der Rechtssprechung (*yawm ad-dīn*). Im Diesseits (*dunyā*) geschieht die Heimsuchung (*ibtilā’*), im Jenseits (*āhira*) findet die Belohnung (*tawāb*) mit dem Paradies (*ğanna*) und die Bestrafung (*iqāl*) mit dem Höllenfeuer (*nār*) statt. Sowohl das Paradies als auch das Höllenfeuer sind bereits geschaffen. Das Paradies, das Höllenfeuer und deren Bewohner vergehen nie.
- Der himmlische Teich (*hawd*) namens Kawṭar, die Waage (*mīzān*) und die Şirāt, eine über die Hölle (*ğahannam*) gespannte Brücke, dünner als ein Haar und schärfert als ein Schwert: dies alles ist wohl bekannt, aber das Wie ist unbekannt (*mağħūl al-kayfiyya*).
- Die Fürsprache am Jüngsten Tag kommt von den Propheten, den Gelehrten (*‘ulamā’*) und den Märtyrern (*śuhadā’*).
- Die Verzeihung (*‘afw*) einer schweren Sünde (*kabīra*), ausgenommen des Unglaubens, ist möglich. Die Bestrafung eines kleinen Vergehens (*ṣagīra*) ist auch möglich. Das Begehen eines Kapitalverbrechens führt keinen Gläubigen aus dem Glauben in den Unglauben (*kufr*). Wer eine schwere Sünde begeht, bleibt nicht ewig im Höllenfeuer.

5.3.8 Der achte Garten: Der Glaube an die Vorherbestimmung

- Sein Ursprung ist das in den Menschen versteckte Gottesgeheimnis (*sirr Allāh fi ḥalqibī*). Weder ein Gott nahestehender Engel (*malak muqarrab*) noch ein gesandter Prophet (*nabiyy mursal*) haben davon Kenntnis (*lam yaṭṭali‘*). Gott hat es seinem eigenen Wissen vorbehalten (w. *ista‘tarabū Allāh bi-‘ilmihī*).
- Das Wissen ist zweierlei: Ein Wissen, das in den Menschen vorhanden ist (*ilm fi l-ḥalq mawġūd*), nämlich das Wissen um die Šari‘a (*ilm aš-šari‘a*), und ein Wissen, das in den Menschen nicht vorhanden ist (*ilm fi l-ḥalq mafqūd*),

- nämlich das Wissen um die Vorherbestimmung (*‘ilm al-qadar*). Der Glaube wird nur durch die Annahme des vorhandenen Wissens und das Ablassen (*tark*) vom nicht vorhandenen Wissen gefestigt (*yatbut*).
- Der Glaube an das Schicksal besteht darin, dass der Mensch (*‘abd*) glaubt, dass alles Gute, Böse, Süsse wie Bittere von Gott vorbestimmt ist, und zwar gemäss Seinem Urwissen (*‘ilm asbaq*) in Bezug auf jedes Wesen in Seiner Schöpfung (*fī knūl kā’iñ fī halqibī*).
 - Der Paradiesanwärter (*sa‘id*) und der Höllenanwärter (*shaqiy*) erlangten diesen Status durch die Bestimmung Gottes (*bi-qadā’ Allāh*). Durch die Bestimmung Gottes könnte ein Paradiesanwärter in die Hölle gehen (w. *yašqā*) oder umgekehrt.
 - Dazu gehört auch der Glaube an die himmlische Tafel (*lawḥ*), das himmlische Schreibrohr (*qalam*) und alles andere, was Vorherbestimmung (*qadar*) beinhaltet.
 - Auch an den Bund (*mītāq*), den Gott mit den Nachkommen (*durriyya*) Adams geschlossen hatte, muss man glauben, wodurch schon in der Ewigkeit (*azal*) die Zahl derer bekannt wurde, die das Paradies, bzw. die Hölle betreten werden. Diese Zahl nimmt weder zu noch ab.
 - Sämtliche Handlungen (*aṭāl*) der Menschen (*‘ibād*) sind von Gott geschaffen, obschon die freiwilligen (*iḥtiyāriyya*) unter ihnen, die durch den Erwerb (*kasb*) des Menschen entstanden, belohnt oder bestraft werden. Dies bedeutet: Gott ist der Schöpfer und der Mensch erwirbt (w. *fa-Allāh hāliq wa-l-‘abd kāsib*).
 - Jedes einzelne, das vorherbestimmt ist (*maqdūr*) untersteht zwei Kräften (*qudratān*; d.h.: Macht Gottes und Vermögen des Menschen) unter jeweils verschiedenen Aspekten. Das Gute (*bayr*) billigt Gott (*yardāhu*), das Böse (w. *qabīḥ*) aber nicht.
 - Der Erwerb (*kash*) ist die Handlung (*fi’l*), die ihrem Täter Nutzen (*naf*) oder Schaden (*darar*) bringt.
 - Die Verpflichtung zum Gesetz (*taklīf*) hängt vom offensichtlichen Vermögen (*istiṭā’ aẓāhirā*) ab. Dieses Vermögen ist vor der Handlung zu berücksichtigen, und von ihm hängen auch die Rechtssprechungen (*al-ḥikām*) ab. Das verborgene (*bāṭin*) Vermögen schenkt Gott in Verbindung (*maqrūn*) mit der Handlung. Die Rechtssprechungen hängen nicht von diesem verborgenen Vermögen ab, weil es nicht in des Menschen Vermögensbereich liegt (w. *laysat fi wus’ al-‘abd*). Im Zusammenhang mit den gehorsamen Handlungen (*tā’āt*) nennt man es „den Gunstbeweis Gottes“ (*tawfiq*) und im Zusammenhang mit den ungehorsamen Handlungen (*ma’āṣin*) nennt man es „von Gott im Stich gelassen“ (*hidlān*).
 - Der Todesterm ist ein einziger (*al-ağal wāhid*). Der Tod ist von Gott geschaffen und tritt ein im Toten. Der Getötete stirbt durch seinen Todesterm (*al-maqūl mayyit bi-ağalibī*). Das Töten ist die Handlung des Tötenden, aber „erwerbsmäßig“ und nicht „erschaffend“ (*fi’l al-qātil kasban lā balqan*). Aber der

Schmerz, der vom Geschlagenen, kurz nachdem er geschlagen wird, empfunden wird (w. *al-alam fī l-madrūb ‘uqayb ad-darb*), das Gebrochenwerden (*inkisār*) kurz nach dem Brechen (*kasr*) und der Tod (*mawt*) kurz nach dem Getötetwerden (*‘uqayb al-qatl*) sind alle von Gott geschaffen.

- Das tägliche Brot (*rizz*) ist das, was Gott dem Lebewesen zukommen lässt (w. *mā yasūquhu Allāh ilā l-hayāwān*), und das Lebewesen isst. Es kann erlaubt (*halāl*) oder unerlaubt (*ḥarām*) sein. Jeder bekommt sein eigenes tägliches Brot und niemals das eines anderen. Es ist unvorstellbar (*lā yutaṣawwar*), dass jemand das tägliche Brot eines anderen verzehrt oder umgekehrt. All dies geschieht nach der göttlichen Vorherbestimmung (*bi-qadar Allāh*). Das Wissen darüber liegt bei Gott. Wir glauben an dessen Inhalt (*fa-nu’minu bimā fibi*) und nennen den, der es leugnet, Lügner (w. *wa-nukaddib man yanfibī*).
- Fertiggeschrieben im Jahr 1146/1733.

5.4 Fazit

Āqhişāris Werk *Rawḍāt al-ğannāt* gehört nicht zu den Werken, die die Differenzpunkte zwischen Ašarī und Māturīdī aufzählen. Wie wir bereits oben gesehen haben, wird dennoch ein wichtiger Vergleich unternommen, diesmal aber zwischen der Lehre Māturīdis und Abū Ḥanifas einerseits und der von Mālik, Šāfi‘ī und Awzā‘ī andererseits, und zwar in Bezug auf die Frage, ob die Handlungen als Bestandteil des Glaubens zu betrachten sind oder eben nicht.

Ausserdem gibt es weitere Gründe, *Rawḍāt al-ğannāt* in diese Textsammlung aufzunehmen. Zu ihnen zählen:

- a) Āqhişāris Kenntnis des *Kitāb at-Tawḥīd* von Māturīdi;
- b) *Rawḍāt al-Ğannāt* ist ein Beispiel dafür, wie allgemein anerkannte sunnitische Glaubensgrundsätze in populären Traktaten verbreitet werden¹²⁴;
- c) der zu den populären ḥanafitischen Werken gehörende *al-Fiqh al-akbar* II wird als eine der Quellen angegeben (*Rawḍāt*, 92b);
- d) der intellektuelle Rang des Autors;
- e) Āqhişāris Auswahl der Punkte, die für ihn zu den unverzichtbaren Bestandteilen seines Credos zählen;
- f) Āqhişāri bespricht neun Themen, die von den anderen Autoren als Differenzpunkte aufgelistet werden (s. unten 9.1.1, vierte Spalte), ohne sie jedoch Ašarī oder Māturīdi zuzurechnen.

Verglichen mit dem populären *‘aqā’id*-Werk¹²⁵ Abū 1-Layṭ Naṣr b. Muḥammad b. Aḥmad as-Samarqandīs (gest. 373/983)¹²⁶, das in einem schlichten und einfachen

¹²⁴ *lī-yaqīf’ alayhi al-‘āmma, Rawḍāt*, 91.b.

¹²⁵ Es wird *‘Aqīdat al-uṣūl*, oder *Kitāb as-Samarqandī* genannt. Vgl. J. van Ess, *Abu’l-Layṭ*, in *EIran*, Bd. 1, 333.

Stil verfasst wurde, sind die Ausführungen Āqhiṣārīs, präziser, umfassender und mit viel mehr Einzelheiten versehen¹²⁷.

Im Kern geht es in Āqhiṣārīs *Rawdāt al-ğannāt* um die Lehre von Gottes Einheit (*tawḥīd*) und Seinen Attributen (*sifāt*). Von der Struktur her hat Āqhiṣārī insgesamt acht grundlegende Glaubensartikel identifiziert, welche er der Reihe nach in einem jeweils als „Garten“ (*rawḍa*) bezeichneten Kapitel vorstellt und erörtert. Es sind dies das Wesen des Glaubens (*haqqat al-īmān*), der Glaube an Gott (*al-īmān bi-Allāh*), an die Engel (*malā’ika*), Seine Bücher (*kutub*), Seine Gesandten (*rusul*), den Jüngsten Tag (*al-yawm al-ākhir*), die Auferstehung nach dem Tode (*al-ba’ṣt ba’d al-mawt*) und an die Göttliche Vorherbestimmung (*qadar*).

Die letzten sieben Punkte stammen, gemäss der Angabe des Autors, aus dem Hadit, in dem der Prophet auf die Frage Gabriels nach dem Glauben antwortet¹²⁸. Diese Punkte werden vom Autor in den Kapiteln zwei bis acht der „Gärten“ behandelt. Die in *Rawdāt al-ğannāt* aufgenommenen Einzelheiten zeigen, wie sehr Āqhiṣārī darauf bedacht war, aus den von ihm am Anfang genannten Werken und Autoritäten eine eigene Auslese theologischer Themen zu treffen, die ihm als unabdingbar erscheinen. Da zum Beispiel im oben erwähnten Hadit keine Rede von den Dschinnen ist, der Autor sie aber doch nicht vergessen will, bespricht er sie kurz am Ende des dritten „Gartens“, nämlich im Anschluss an die Engel.

Āqhiṣārī bekennt sich zu einer bestimmten theologischen Linie in *Rawdāt al-ğannāt*, indem er uns eine Liste von Werken und Autoritäten verrät, die ihm als Hauptquellen dienen. Danach folgt eine klare Trennung in einzelnen Punkten, nicht nur von der Karrāmiyya, von Bišr b. Ġiyāṭ al-Marīṣī, Ibn ar-Rāwandi und Ğahm b. Ṣafwān, sondern sogar von führenden sunnitischen Denkern wie Mālik, Šāfi‘ī und Awzā‘ī.

Das Resultat umfasst alles, was dem Autor als unverzichtbar für einen vollständigen Glauben eines jeden sunnitischen Muslims erscheint.

¹²⁶ Populär insbesondere unter den indonesischen und malaysischen Muslimen, obschon dort das Religionsgesetz eher der Šāfi‘ī-Schule verpflichtet ist. Abū l-Layt wurde mit demselben Titel geschmückt wie Māturīdī, nämlich: Imām al-hudā. Vgl. J. van Ess, *Abū'l-Layt*, in: *EIran*, Bd. 1, 333. Zu Abū l-Layt s. ebd. Bd. 1, 332-233. Vgl. auch J. Schacht in: *EP*, Bd. 1, 137. Abū l-Layt spricht vom Glauben wie folgt: „Der Glaube ist nicht „zusammengesetzt“, da er als Licht im Herzen und im Verstand des Menschen, in seiner Seele (*rūh*) ebenso wie in seinem Körper wirkt“. J. van Ess, *Theologie*, Bd. 2, 565. Der Glaube wurde mit dem Licht in Verbindung gebracht: „Gott schafft einen Lichtpunkt im Herzen, welcher in die Glieder ausstrahlt und deren gutes Handeln bewirkt (*Fiqh absaṭ* 57, 8 ff.; Pseudo-Māturīdī, *Risāla fi l-aqā'id* 16 § 12; Kulinī, *Kāfi* II 214 nr. 6; *Bilār* XLIX 196 nr. 12)“. J. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 120. Vgl. auch Rudolph, Māturīdī, 216 Anm. 69.

¹²⁷ Abū l-Layt as-Samarqandis ‘aqā'id-Werk: *Kitāb as-Samarqandī*, ed. A.W. Juynboll, in: *Tijdschr. voor de Taal-, Land- en Volkenkunde* von Ned. Indië, Ser. IV, vol. IV (1881) 269-274, besteht aus sechs Seiten, während *Rawdāt al-ğannāt* 31 Seiten füllt.

¹²⁸ Der Wortlaut des Hadit ist in *Rawdāt* 93a ult. zu finden. „Die Überlieferung findet sich zu Anfang des *Fiqh absaṭ*, wo Abū Muṭī‘ al-Ballī sie auf Abū Ḥanīfa zurückführt“. J. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 354. Vgl. ferner ḥāyat al-birr, nämlich Koran 2:177; 2:285; 4:136.

6. *İsbirî Qâdîzâde* (gest. nach 1130/1717)

6.1 Biographie

Wenige und andererseits widersprüchliche Informationen sind über das Leben und Werk von Muhammed al-İsbirî Qâdîzâde greifbar. Er soll laut Brockelmann gegen 990/1582 gestorben sein¹²⁹. Am Ende der hier edierten Handschrift lesen wir dagegen, dass Muhammed, bekannt als Qâdîzâde al-İsbirî, am Nachmittag (‘asr) des ersten Rağab (*gurrat rağab*) 1130 (31.05.1717) die *Risâla Mumayyiza* vollendet habe (*harrarahu*). Das heisst, dass der Autor erst nach 1130/1717 gestorben sein kann, was einen Unterschied von 135 Jahren bedeutet. Daraus würde folgen, dass er ein Zeitgenosse Nâbulusîs war.

Auch die Herkunft des Namens ist ungesichert. Brockelmann führt ihn als „İsbirî“ auf¹³⁰. In gängigen arabischen und türkischen Nachschlagewerken ist er nicht anzutreffen. Wahrscheinlich geht die Herkunftsangabe im Namen „İsbirî“/„İsbarî“ auf Ispir zurück, einen Landkreis von Erzurum. Der Name des Autors wird in der hier edierten Handschrift nach der arabischen Schreibung „al-İsbiriyy“ angegeben¹³¹.

6.2 Werk

Brockelmann nennt zwei Schriften von İsbirî, nämlich ein Sendschreiben über die Verheissungen und Drohungen Gottes (*Risâla fîmâ yata’allaq bi-wâd Allâh wa-wâfiilî*) sowie eine weitere über die doktrinären Unterschiede zwischen Mâturîditen und anderen Schulmeinungen (*Risâla mumayyizat madhab al-Mâturîdiyya ‘anî l-madâhib al-ğayriyya*). In der vorliegenden Handschrift lautet der Titel des Werkes *Mumayyizat madhab al-Mâturîdiyya ‘an al-madâhib al-ğayriyya* („Das [Sendschreiben, welches] die Lehre der Mâturîditen von den anderen unterscheidet“)¹³².

6.3 *Risâla Mumayyiza*

Der Autor gibt zu Beginn an, in diesem Sendschreiben ausschliesslich das Problem des „Erwerbs frei gewählter Handlungen“ (*kash al-afâl al-ibtiyâriyya*) nach der Lehre der Sunnit en (*abl as-sunna wa-l-ğamâ‘a*) zu behandeln – in Abgrenzung zu den Lehren der Ğabriyya und Qadariyya. Aus dem unmittelbar danach eingeführten Titel, nämlich: *Mumayyizat madhab al-Mâturîdiyya ‘an al-madâhib al-*

¹²⁹ Vgl. *GAL*, Bd. 2, 442.

¹³⁰ *GAL*, Bd. 2, 442.

¹³¹ *Risâla mumayyiza*, MS Berlin 2492, foll. 68b u. 76b.

¹³² MS Berlin 2492, foll. 68b.