

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

Āqḥiṣārī 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-Āqḥiṣārī, der auch unter dem Namen Kāfi bekannt ist, wurde 951/1544 in Āqḥiṣār, Bosnien geboren, wo er mit zwölf Jahren seine Ausbildung begann⁸⁷. Er selbst gibt seinen Namen in arabischer Schreibung als Ḥasan b. Tūrḥān b. Dāwud b. Yaʿqūb az-Zibī al-Āqḥiṣārī an⁸⁸. Die Stationen seines Lebens sind nicht zuletzt durch seine Autobiographie genauer bekannt, welche Āqḥiṣārī an 29. Stelle seines 30 Biographien umfassenden *Niẓām al-ʿulamāʾ ilā ḥātām al-anbiyāʾ* („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 Ensârî *tafsīr* und *uṣūl al-fiqh*. Im Jahre 983/1575 schloss er sein Medresenstudium ab und kehrte in seinen Geburtsort Aqḥiṣār 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 Qāḍī in Bosnien ernannt worden war. Ḥasan Kāfi, der 991/1583 Richter in Aqḥiṣār wurde, ging 996/1588 nach Istanbul, begann dort seinen Dienst als Hilfsbeamter und wurde 998/1590 zum Qāḍī 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. Caʿfer 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 Kâfi Akhisârî, in: *İslâm Ansiklopedisi*, hrsg. v. Türkiye Diyanet Vakfı. İstanbul 1988-, Bd. 16, 326-329; Witkam, Jan Just, *Hasan al-Kâfi al-Aqḥiṣārī and his Niẓām al-ʿUlamāʾ ilā Ḥātām al-Anbiyāʾ*: 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 réformatrice ottomane moderne: un important document du sayb al-Aqḥiṣārī (XVIIe s)*, in: *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 18 (1974), 131-148.

⁸⁸ Witkam, *Aqḥiṣārī and his Niẓām al-ʿUlamāʾ*, 89.

⁸⁹ Diese ist in englischer Übersetzung bei Witkam, *Aqḥiṣārī and his Niẓām al-ʿUlamāʾ*, 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 Qāḍī in der Nähe von Aqḥiṣār. Er bekleidete dieses Amt bis 1003/1594. Danach kehrte er nach Aqḥiṣār zurück. 1005/1596 wurde Ḥasan Kāfi aus Aqḥiṣār 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 *Uşûl al-ḥikam fî nizâm al-‘âlam*, welches er auf Arabisch verfasst hatte (s. dazu auch 5.2). Er wurde aufgefordert, dieses Werk ins Türkische zu übersetzen und zu erläutern. Ḥasan Kāfi ging erneut nach Istanbul, diesmal um die *Uşûl* ins Osmanische zu übertragen und mit Erläuterungen zu versehen. Das Buch wurde schliesslich dem Sultan zur Kenntnis gebracht⁹². Āqḥiṣārī wurde gewährt, als Qāḍī von Aqḥiṣār 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 Şawwāl 1007/Mai 1599 in das von İbrâhim Paşa befehligte Heer eintrat. Informationen über das spätere Leben von Ḥasan Kāfi sind spärlich. Als Todesjahr werden 1024/1615 bzw. 1025/1616 angegeben. Sein Grab wurde zu einem Wallfahrtsort.

5.2 Werk

Āqḥiṣārī verfasste auf Arabisch – wie unter 5.1 erwähnt – „Grundlegende Weisheiten über die Ordnung der Welt“ (*Uşûl al-ḥikam fî nizâm al-‘âlam*)⁹³. Darin setzt er sich mit den Ursachen der militärischen Schwäche des Osmanischen Reiches ausführlich auseinander und kritisiert insbesondere die Disziplinlosigkeit der Truppen⁹⁴. Āqḥiṣārī 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 *Uşûl* mehr als ein Jahrhundert vor Ibrahim Mütefferrika (gest. 1158/1745), der im Jahr 1732 eine gleichnamige Abhand-

⁹¹ Das ungarische Erlau liegt 130 km nordöstlich von Budapest, Witkam, *Aqḥiṣārī and his Nizâm al-‘Ulamā’*, 102, Anm. 29.

⁹² Für Einzelheiten s. Witkam, *Aqḥiṣārī and his Nizâm al-‘Ulamā’*, 91.

⁹³ Diese Abhandlung findet sich in deutscher Übersetzung bei von Kráczon, E., *Eine Staatschrift des bosnischen Mohammedaners Molla Hassan Elkjáfi »Über die Art und Weise des Regierens«*, in: Archiv für Slavische Philologie 32 (1911), 139-158, 143-158. Tilli, Béchir, *Aux origines 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 gouverneur*, 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 Kráczon, *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. Āqḥiṣārī's Werk ist laut Tilli auch bedeutsam für eine Neuperiodisierung und Neubewertung des Prä-*Nahḍa*-Prozesses⁹⁶. Balić stuft die Reformschrift als einen Fürstenspiegel ein, mit dem Unterschied, dass sie „klare Bezüge zur damaligen greifbaren sozialen Wirklichkeit“ enthalte⁹⁷. Āqḥiṣārī 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 Āqḥiṣārī auch solche zu Grammatik und Sprachwissenschaft⁹⁸. Sein *Muḥtaṣar al-Kāfi min al-mantiq* ist ein Werk über Logik. Zu Ibn Kamāl Bāšās *Muqaddimat aṣ-ṣalāt* schrieb er einen Kommentar mit dem Titel *Ḥadīqat aṣ-ṣalāt allatī hiya ra'īs al-ibādāt* („Der Gebetsgarten: Über die Krone der gottesdienstlichen Handlungen“). Im Bereich der Theologie ist sein *Nūr al-yaqīn fi uṣūl ad-dīn* („Licht der Gewissheit im Bereich der Grundlagen der Religion“)⁹⁹ zu nennen, ein Kommentar über die theologische Dogmatik (*ʿAqīdat ahl as-sunna*) von Ṭaḥāwī (gest. 321/933). Des Weiteren schrieb er mit dem oben angeführten *Nizām al-ʿulamāʾ ilā ḥātām al-anbiyāʾ*, ein Werk, in dem er die Kette der Rechtslehrer, auf die er sich berief, bis zu Abū Ḥanīfa und von diesem bis zum Propheten verfolgte und sie alle mit einer Biographie versah¹⁰⁰. Schliesslich gehört in diese Reihe auch die hier edierte Schrift *Rawḍat al-ḡannāt fi uṣūl al-ʿitiqādāt*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 Aruçi, Hasan Kâfi Akhisârî, 327-329.

⁹⁹ MS in Istanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Ḥamidiye, Nr. 764, Varak 45b-130a. Das Werk wurde unter dem Titel *Nūr al-yaqīn fi uṣūl ad-dīn fi ṣarḥ ʿaqā'id at-Ṭaḥāwī* in Riyad 1997/1418 gedruckt. Hrsg. Zühdi Adlufitesh Bosnevi. Das Todesjahr Āqḥiṣārī's 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, *Aqḥiṣārī and his Nizām al-ʿUlamāʾ*, 92.

¹⁰¹ MS Berlin 1841, fol. 91b 1-5.

5.3 Rawḍāt al-ġannāt fi uṣūl al-ʿitiqādāt, „Gartenanlagen zu den Grundlagen der Glaubensüberzeugungen“

Im Unterschied zu Āqḥiṣārīs Reformschrift *Uṣūl al-ḥikam fi nizām al-ʿālam* sind seine dogmatischen Beiträge bislang kaum untersucht worden¹⁰². Mit seinem Werk *Rawḍāt al-ġannāt* stellte Āqḥiṣārī im Jahr 1014/1605-6 einen populären Abriss der Theologie vor¹⁰³. Es scheint, dass er selbst dazu auch einen Kommentar mit dem Titel *Azhār ar-rawḍāt* geschrieben hat. Die Idee, *Rawḍāt al-ġannāt* zu schreiben, soll er in Mekka gehabt haben, als ihm eine im Jahr 500 (*fi tāriḥ ḥams-mīʿa*) geschriebene alte (*ʿatīq*) Kopie von Māturīdīs *Kitāb at-Tawḥīd* in die Hände fiel und er in dieser Disziplin (*ʿilm*, gemeint ist: *ʿilm at-tawḥīd*) eine Kurzversion erstellen wollte. Ferner veranlasste ihn dazu die Vielzahl unerlaubter Neuerungen (*bidaʿ*) und falscher Behauptungen der Möchtegen-Şūfis (*mutaṣawwifa*). Seine Absicht ist, dem „gemeinen Volk“ (*ʿamma*) und den „Kindern“ (*aṭfāl*) der Sunniten (w. *abl dār an-naṣr al-ḥāṣṣa*; *abl as-sunna wa-l-ġamāʿa*) eine kurze Fassung des *ʿilm at-tawḥīd* zur Verfügung zu stellen, damit sie, falls sie sich an deren Inhalt festhalten (*tamassaka*), niemals vom „richtigen Weg der Rechtleitung“ (w. *ʿan al-ḥudā wa-ṭ-ṭarīqa al-ġādda*) abirren¹⁰⁴. Denn, was in diesem Buch (*ḥādā l-kitāb*) erklärt wird (*buyyina*), ist der „Glaubensgrundsatz“ (*iʿtiqād*) der Sunniten (*abl as-sunna wa-l-ġamāʿa*) beziehungsweise der Prophetengenossen (*ṣahāba*). Dies bedeutet, dass es Āqḥiṣārīs Absicht war, eine Art Rettungsring für nicht sattelfeste Gläubige der sunnitischen Gemeinde anzubieten.

Als Hauptthema für sein Werk wählte Āqḥiṣārī 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. *ʿinda nazʿ al-arwāḥ mina l-abdān*)¹⁰⁵. Zudem stehe der „Glaube an der Spitze aller religiösen Glaubensartikel“¹⁰⁶.

Im Vorspann der *Rawḍāt* erwähnt Āqḥiṣārī folgende Bücher, die er als die besten und kürzesten Werke zum Thema bezeichnet: Das Abū Ḥanīfa zugeschrie-

¹⁰² Von Kráacson, *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 Kâfi Akbisârî*, 327-328 zu Āqḥiṣārīs theologischem Schrifttum. Die Entwicklung der *ʿaqāʿid*-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 Āqḥiṣārīs *Rawḍāt al-ġannāt* ein Kompendium über Māturīdīs *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 Āqḥiṣārī. *Rawḍāt*, 92a.

¹⁰⁶ W. *fa-l-īmān raʿīs al-ʿitiqādāt ad-dīniyya wa-raʿsubā*. *Rawḍāt*, 92a.

bene *al-Fiqh al-akbar*¹⁰⁷, *‘Aqā’id at-Taḥāwī*¹⁰⁸, *‘Aqā’id ‘Umar an-Nasafī*¹⁰⁹, *‘Aqā’id as-Sanūsī*¹¹⁰ und *‘Aqā’id nuqāyat as-Suyūṭī*¹¹¹. Trotz seiner Feststellung, dass diese Werke eine hervorragende Qualität aufweisen und dazu kurz und bündig abgefasst sind, bemängelt Āqḥiṣārī 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 Āqḥiṣārī entstanden, aus all diesen „Grundlagen“ (*uṣūl*), die von hervorragenden Autoritäten (*fuḥūl*) geschrieben sind, eine zufriedenstellende Zusammenfassung (*muḥtaṣar raḍīyy*) herzustellen, die einerseits die durch den Verstand bewiesenen Glaubenssätze (*‘aqā’id al-ma‘qūl*) umfasst und andererseits einen soliden Text ausgewählter Überlieferungen (w. *matn matīn li-nuḥab al-manqūl*) darstellt. Was Āqḥiṣārī in seinem Werk nicht haben wollte, sind Fragen von Gegnern und deren Beweise¹¹². Hier ist erwähnenswert, dass Āqḥiṣārī meint, wer sich zum Glauben sowohl mit der Zunge (*bi-l-lisān*) als auch im Herzen (*ṣaddaqa bi-qalbibī*) bekenne, sagen dürfe: „Ich bin wirklich ein Gläubiger“ (*anā mu’min ḥaqqan*). Denn, wer an seinem Glauben zweifelt (*ṣakka*), begeht Unglauben (*yakfurū*)¹¹³. Dies bedeutet, dass Āqḥiṣārī in diesem Punkt Māturīdīs und nicht Aṣ‘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 Āqḥiṣārī sehr wichtig zu sein, den Unterschied zwischen der Lehre Māturīdīs und Abū Ḥanīfas einerseits und der von Mālik, Šāfi‘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 (*ḥaqīqa*)

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*, *Waṣīyyat Abī Ḥanīfa* und *Fiqh Akbar II* sind 1321/1903 in Haidarabad 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. Sulṭān Muḥmadāī (gest. 1014/1605).

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

¹⁰⁹ Abū Ḥafṣ ‘Umar an-Nasafī, Naḡmaddīn 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 *EP*, Bd. 9, 20. Vgl. Sanūsīs *Umm al-barābīn fi l-‘aqā’id*, in: *Maḡmū‘ mubimmāt al-mutūn*, 4. Auflage, Kairo 1369/1949, 3-10 und al-Ustād al-Kāmil aš-Šayḥ Muḥammad al-Hāsimīs: *Al-‘Aqā’id ad-durriyya*, *Šarḥ matn as-Sanūsīyya*. Kairo 18. Gumādā II, 1377/8. Januar, 1959 (Nachdruck: 01.01.2000).

¹¹¹ Abū l-Faḍl ‘Abdarrāḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Ġalāladdīn al-Ḥuḍayrī (gest. 911/1505). Zu ihm s. E. Geoffroy, Suyūṭī *EP*, Bd. 9, 913-916.

¹¹² *min ḡayr irād as’īlat al-mu‘ariḍīn wa-adillat al-muḥālīfīn*. *Rawḍāt*, 92b.

¹¹³ *Rawḍāt* 93b.

des Glaubens darstellen, wobei die anderen drei und mit ihnen alle Traditionarier (*muhaddithūn*) und Rechtsgelehrten (*fuqahāʾ*) meinten: Der Glaube besteht aus Zustimmung (*taṣḍīq*) im Herzen, Bekenntnis (*iqrār*) mit der Zunge und Handlung nach den Grundlagen der Religion (*al-ʿamal bi-l-arkān*). Šāfiʿī soll gesagt haben: Wer den ersten Teil, (d.h. Zustimmung im Herzen, *taṣḍīq*) nicht erfüllt hat (*aḥalla*), 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 *ʿamal* sind für sie – d.h. für Mālik, Šāfiʿī, Awzāʿī und alle Traditionarier und Rechtsgelehrten – zwei Bestandteile der Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) 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 kaḍālik*)¹¹⁵. Nach Aufführung der Beweise kommt Āqḥiṣārī zum Schluss, dass die Meinung der Karrāmiyya¹¹⁶, der Glaube bedeute das blosses 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 (*taṣḍīq faqat*), aber sowohl im Herzen als auch mit der Zunge, sei ebenfalls falsch. Was Ğahm¹¹⁷ [b. Šafwān] (gest. 128/745) behauptete, der Glaube sei nur die Erkenntnis (*maʿrifa faqat*), ist selbstverständlich auch falsch¹¹⁸. Im Weiteren stellt Āqḥiṣārī 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 ʿaqlī*) über etwas, was die Vernunft erfassen kann (*maʿqūl*), muss entweder mittels Notwendigkeit (*wuğūb*) oder Unmöglichkeit (*imtināʿ*) oder Möglichkeit (*imkān*) erfolgen.

¹¹⁴ *Rawḍāt*, 93b.

¹¹⁵ *Rawḍāt*, 93b ult.

¹¹⁶ In seinem Buch *as-Sawād al-ʿzam*, kritisiert al-Ḥakīm 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 ġuzʾ min al-ʿamal am lā? Wa-murakkab am lā?* bekräftigt. S. van Ess, *Theologie*, Bd. 2, 565.

¹¹⁷ Zu ihm ebd., Bd. 2, 493-507.

¹¹⁸ *Rawḍāt*, 94a-94b. Vgl. die Ausführungen Māturīdīs 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 (*wāğib al-wuğūd*). Ein Partner für Gott ist unmöglich (*mumtanī*⁶). Die Welt und ihre Teile sind möglich (*mumkin*).
- Das Mögliche füllt einen Raum (*mutaḥayyiz*), d.h. ist eine Substanz (*ğawhar*) oder ein Zustand (*ḥāl*) in dieser Substanz, d.h. ein Akzidens (*‘araḍ*).
- Ist eine Substanz teilbar, so ist sie ein Körper (*ğism*), ansonsten ist sie ein Atom (w. *ğuz’ lā yatağazza’*).
- Ein Akzidens kann speziell in einem Lebewesen (*ḥayy*) vorhanden sein, z.B. das Wissen (*‘ilm*). Ansonsten ist es etwas wie die Farben (*alwān*).
- Ein Mögliches (*mumkin*) braucht in seiner Existenz (*wuğūd*) oder Inexistenz (w. *‘adamuhū*) etwas, was zum Überwiegen verhilft (*murağğih*). Entweder verfügt es (das Mögliche) über eine Wahl (*muḥtār*), 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 (*mūğib bi-dātihī*), dass die Wirkung (*atar*) von ihm ausgehen muss, ob es dies will oder nicht, wie das Licht von der Sonne. Das Ding ist dann ohne vorangehenden Stoff (*bidūn mādda sābiqa*) und ohne ein Mittel zur Herstellung (*ālat ibdā’*) vorhanden. Es ist wie bei der Herstellung (*takwīn*) des ersten Geschöpfes (*al-maḥlūq al-awwal*). Beide weisen eine Art Ins-Sein-Setzen (*ğād*) auf. Auch absolute Neuschöpfung (*ibdā’, creatio ex nihilo*) kann darunter fallen.
- Man glaube, dass Gott einer ist und keinen Partner hat (*lā šarīka lahū*), dass Er anfangslos (*qadīm*), dauerhaft (*bāqin*) und ohnegleichen (*lā šay’ miḥlahū*) ist, und dass Er in Sich Selbst besteht (*qā’im bi-dātihī*). Er hat nichts anderes nötig (*mustağnīn ‘ammā siwāh*).
- Dass Er urewige Eigenschaften (*ṣifāt azaliyya*) hat, die in Seinem Wesen bestehen (*qā’ima bi-dātihī*), wie das Leben (*ḥayāt*), das von nichts abhängt, und das Wissen, das von allen notwendigen (*wāğibāt*), unmöglichen (*mustaḥilāt*) 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 (*baṣar*), die von allen existierenden Dingen (*marwūḍāt*) abhängen, und die Rede, welche weder aus Buchstaben (w. *ḥarf*) 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 dātihī*) und sind auch nicht anders als Sein Wesen (*ğayr dātihī*).
- Er ist „etwas“, aber nicht wie die übrigen Dinge (*fa-huwa šay’ lā ka-l-āšyā’*). Er ist keine Substanz (*ğawhar*), kein Körper (*ğism*), nicht akzidentiell (*‘araḍī*), hat keine Form (*šūra*), keine Grenze (*ḥadd*) und kein Ende (*nihāya*). Er ist weder durch „Washeit“ noch durch „Wieheit“ zu beschreiben (*lā yūṣaf bi-l-māḥiyya wa-lā bi-l-kayfiyya*). Er nimmt keinen Platz ein (*lā yatamakkan bi-makān*) und unterliegt nicht der Zeit (*lā yağrī ‘alaybi zamān*).

- Die Hand ist Seine Eigenschaft (*ṣifa*) ohne „wie“ (*bi-lā kayf*), genau so wie der Zorn (*ḡaḏab*), die Zufriedenheit (*riḏā*) und die göttliche Vorherbestimmung (*qadar, qaḏāʾ*).
- Nichts in den beiden Welten (*kawnayn*) hat Bestand ausser in Seinem Wissen (*ʿilm*), Seinem Willen (*irāda*), Seiner Kraft (*qudra*) und Seinem Erschaffen (*takwīn*). Was Er (in der Urewigkeit) wollte, ist geworden (oder wird noch) (*mā šāʾa kāna*), und was Er nicht wollte, trat nicht ins Sein ein (und wird es auch nicht tun) (w. *wa-mā lam yašaʾ lam yakun*).
- In Seiner Güte (*faḏlan minbu*) leitet Er recht (*yahdī*), macht Er sündlos (*yaʿṣim*) und schützt Er vor Krankheiten und Prüfungen (*yuʿāfi*), wen Er will (*man yašaʾ*). In Seiner Gerechtigkeit (w. *ʿadlan*) führt Er in die Irre (*yudīl*), lässt im Stich (*yahḏil*) und prüft (*yabtalī*), wen Er will. Seine Handlungen (*aʿāl*) erklärt Er nie durch die Zwecke (*aḡrād*).
- Gott wird im Jenseits von den Bewohnern des Paradieses gesehen, aber ohne „Umfang“ (*bi-ḡayr ihāṭa*) und ohne „Wieheit“ (*bi-lā kayf*).
- Gott erhört die Bittgebete (*yuḡīb ad-daʿawāt*). Bittgebete und Almosen (*ṣadaqa*) haben einen (positiven) Einfluss und Nutzen, sowohl für Tote (*amwāt*) als auch für Lebende (*ahyāʾ*).

5.3.3 Der dritte Garten: Der Glaube an die Engel

- Die Engel sind pneumatische Wesen (*ašḫāṣ 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 (*ḡmūdubū*). Ihre Oberhäupter (*ruʿasāʾ*) sind die drei Engel (*amlāk*), die für das Leben zuständig sind. Ġibrīl ist mit der Offenbarung (*wahy*), Mikāʾīl mit dem Regen, Isrāfīl mit dem Blasen der Trompete (*an-naḥb bi-ṣ-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. Isrāfīl 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 (*ḥusn, ʿayb*) 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 (*kuf̄r*) noch eine grosse Sünde (*kaḃīra*) begangen. Aber sie lehrten die Menschen die Zauberkunst (*siḃr*).
- Iblīs war kein Engel. Er war ein *ġinnī*.
- Die Dschinnen sind unsichtbare Geschöpfe, wie die Teufel (*šayāṭīn*). Sie unterliegen der religiösen Verpflichtung (*mukallaḃ*) 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 (*ḃitāḃāt*); entweder hört man sie von Gott ohne „Wieheit“ (*samāʿ an minḃu bi-lā kayḃ*) oder es überbringt sie ein Engel (*malak*), wie z.B. die Tora (*taḃwārāt*) an Moses, die Psalter (*zabūr*) an David, das Evangelium (*inġīl*) an Jesus (ʿĪsā) und den Koran (*ḃurqān*) an Muḃammad. Weder der Engel noch der Prophet verfügen über die Anordnung oder die Bedeutung (des jeweiligen Buches) (*wa-laysa li-l-malak wa-lā li-n-nabī tašarrīḃ fi šayʿ min an-nazm wa-l-maʿnā*). Die Überbringung geschieht durch Offenbarung (*waḃḃyan*), Herabsendung (*tanzīlan*) oder Hören (*samāʿan*).
- 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 (*mašāḃīḃ*), bewahrt (*maḃḃūz*) in den Herzen, gelesen durch die Zungen, gehört durch die Ohren, ohne ihnen zu inhärieren (*ġayr ḃāll ḃibā*).
- 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 (*maḃḃūq*). Wer behauptet, es sei die Rede der Menschen (*kalām al-bašar*), der begeht Unglauben (*kuf̄r*).
- Der Wortlaut des Korans und der Sunna soll nach seinem Äusseren verstanden werden (w. *an-nuḃūḃ min al-kitāḃ wa-s-sunna tuḃmal ʿalā zawaḃirihā*), es sei denn, es gibt einen eindeutigen Beweis (*dalīl qāṭī*) dagegen. Übernimmt man dennoch Interpretationen der Bāṭiniyya (*abl al-bāṭīn*), so begeht man Atheismus (*ilḃād*). Die Ablehnung der äusseren Bedeutung (w. *raddubā*) oder das Sich-Lustig-Machen darüber (*al-istibzāʿ ʿalayḃā*) und über die Šarīʿa sowie das Erlauben und Leichtnehmen des Ungehorsams ist dem Unglauben gleich (*istiḃlāl al-maʿšiya wa-l-istibāna bibā kuf̄r*).

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

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-tabḍīl wa-t-tahrīf*) (der heiligen Bücher). Sie sind alle unterstützt durch Offenbarung (*wahy*), Wunder (*mu'ǧizāt*), Sendung von Engeln an sie (*irsāl al-malā'ika 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 (*sammābum*). 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 (*ḥalq*) schickt, damit er die Vorschriften überbringt (*li-tabḍīg al-aḥkām*).
- Ein Prophet erhält seine Offenbarung durch einen Engel oder empfängt Eingebung in sein Herz (*ulhima fī qalbibī*) oder ist aufmerksam (*nabīh*) durch die Vision (*ru'yā*), mit oder ohne ein Buch.
- Ein Gottesfreund (*wahī*) ist ein Erkenner Gottes (*'arīf bi-llāh*) und Seiner Eigenschaften (*ṣifāt*), der stets die religiösen Pflichten erfüllt (*muwāzib 'alā aṭ-tā'āt*) und die im Verdacht der Sünde stehenden Ungehorsamkeiten (*zann al-ma'āṣī*) sowie Genüsse (*ladḍāt*) und Begierden (*ṣabarawāt*) meidet (*muṣṭanīb, mu'riḍ 'an*).
- Prophetentum ist eine Gabe Gottes (*'aṭiyya min Allāh*) und wird nicht erworben (*laysat muktasaba*). Es wird nur durch ein Wunder festgestellt (*lā tabt illā bi-izḥār al-mu'ǧiza*).
- Ein Wunder (*mu'ǧiza*) ist etwas Ungewöhnliches, das nach einer Herausforderung (*taḥaddī*) einwandfrei (*bi-lā mu'araḍa*) und als Bestätigung für einen Propheten realisiert wird.
- Das Ungewöhnliche (*ḥāriq*), das einem Propheten vor oder nach seiner Sendung (*risāla*) ohne Herausforderung geschieht, ist ein Vorzeichen (*karāmat irḥās*), bzw. ein Ehrungswunder (*karāmat mu'ǧiza*).

¹²⁰ Ṭaḥāwī verwendet das Wort *iyās*. Ṭaḥāwī, *'Aqīda*, 18.

- Jedes Wunder ist eine Wundertat, nicht aber umgekehrt (*kull muʿǧiza karāma, bi-ǧayr ʿaks*).
- Wird es unbeabsichtigt und ohne Bittgebet (*daʿwā*) von den Gottesfreunden (*awliyāʿ*) bewirkt, so ist dies eine Wundertat der Gottesfreundschaft (*karāmat wilāya*).
- Wird es durch einen einfachen Gläubigen (w. *min ʿawāmm al-muʿminīn*) bewirkt, so ist dies ein Hilfswunder (*karāmat maʿūna*), von einem Frevler (*fāsiq*) oder absolut Ungläubigen (*kāfir mutlaq*) ist es eine Irreführung (*istidrāǧ*). Passt es überhaupt nicht zu seinem Ziel, so ist es eine Beleidigung (*ihāna*). Geschieht es durch einen Verrückten, so gehört es zu den teuflischen Zuständen (*abwāl šayṭāniyya*).
- Ein Gottesfreund (*walī*) erreicht niemals die Rangstufe der Propheten (*daraǧat al-anbiyāʿ*). Es wird gesagt: Ein einziger Prophet ist besser als alle Gottesfreunde (*awliyāʿ*).
- Alle Gläubigen sind Gottesfreunde. Je gottesfürchtiger und korantreuer ein Gläubiger (*muʿmin*) ist, desto höher ist er im Rang bei Gott¹²¹.
- Wer der religiösen Verpflichtung unterliegt (*mukallaḥ*), erreicht niemals eine Stufe, in der er vom Gebot und Verbot befreit wird (w. *ḥayṭu yasqūtu ʿanhu al-amr wa-n-nahy*).
- Es gab niemals einen Propheten, der ein Sklave (*ʿabd*), ein Weib (*umtā*) oder ein Lügner (*kaddāb*) war.
- Die Entschlossenen (*ulī l-ʿazm*) unter den Propheten sind Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, ʿIsā und Muḥammad.
- Dū l-Qarnayn und Luqmān gelten nicht eindeutig als Propheten.
- Der erste Prophet ist Ādam, der letzte Muḥammad.
- Muḥammad ist sowohl an alle Menschen als auch an alle Dschinnen gesandt worden.
- Muḥammads Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) geschah im Wachzustand (*fi l-yaqaza*) und in seiner Person (*bi-šahṣibi*), zur Aqṣā-Moschee, dann in den Himmel oder in die Höhen (*ʿulā*), die Gott wollte.
- Sein Gesetz (*šarʿ*) bleibt ohne Abrogation (*bi-lā naṣḥ*) bis zum Jüngsten Tag gültig.
- Der beste der Menschen nach den Propheten, ist Abū Bakr aṣ-Šiddīq, dann ʿUmar al-Fārūq, dann ʿUṭmān Dū n-Nūrayn, dann ʿAlī al-Murtaḍā. Denn sie sind die Rechtleiteten Kalifen (*al-ḥulafāʾ ar-rāšidūn*).
- Es wird nur für die zehn (*al-ʿašara l-mubaššara*) 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 (*saʿāda*) 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 abl al-wilāya al-muṭlaqa al-kāmila*). Er soll gut führen (w. *sāyis*) können, sich um die Interessen der Allgemeinheit (w. *maṣāliḥ al-ğumbūr*) sorgen, im Stande sein, durch sein Wissen die Vorschriften (*ahkām*) und *ḥadd*-Strafen des Islam durchzuführen, und Gerechtigkeit für die Unterdrückten gewähren.
- Er braucht weder über *‘iṣma* zu verfügen, noch zu den Banū Hāšim oder den Kindern von ‘Alī zu gehören, noch der Beste seiner Zeit zu sein (*afḍal zamānibī*).
- Der Imām wird weder durch Frevel (*fisq*) noch durch Unterdrückung (*ğawr*) abgesetzt werden.
- Einem Imām darf man nie den Gehorsam (*tā‘a*) verweigern, es sei denn, er befiehlt, eine Sünde (*ma‘ṣiya*) zu begehen. In dem Falle soll man ein Bittgebet für seine Besserung sprechen und ihn niemals verfluchen¹²².
- *Ğibād* und *ḥağğ* gelten hinter jedem guten oder bösen Führer (*ḥalḥa kulli amīr barr wa-fāğir*) bis zum Jüngsten Tag¹²³.
- Das Gebet ist eine Pflicht hinter jedem der *abl 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 (*ḥarāb*), dann geht alles zugrunde, bis auf Gott.
- Sonne, Mond und Gestirne werden zerstört.
- Dann ruft Isrāfil die vermoderten Knochen (*al-‘izām al-bāliya*), die zerrissenen Fleischmengen (*al-luḥūm al-mumazzaqa*) und die zerstreuten Menschengestalten (*aṣ-ṣurwar al-mutafarriqa*) auf, sie mögen sich auf Befehl Gottes sammeln, und zwar für den Schlussrechtspruch (*faṣl al-qaḍā*). 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 (*i‘dām*) neu in Existenz gerufen (*iğād*) zu werden.

¹²² Ähnlich bei Ṭahāwī, *‘Aqīda*, 22.

¹²³ Vgl. ebd, 23.

- Gott schickt dann Regen und lässt die Körper aufspriessen (*yunbitu l-ağsād*). Mit einem zweiten (Trompeten)stoss (*naḥḥa*) verteilt er (Iṣrāfil) die Seelen (*arwāḥ*) (wieder) auf die Körper, und die Menschen (*ḥalq*) stehen aus ihren Gräbern auf.
- Dies ist der Tag der Auferstehung nach Meinung aller Propheten und Gelehrten (*‘alayhi iğmā’ al-anbiyā’ wa-l-‘ulamā’*).
- Erst nach Erfüllung mancher Vorzeichen (*ašrāt*) tritt der Auferstehungstag ein. Zu den Vorzeichen zählen:
 - a) Das Auftauchen des Dağğāl. Dieser hat folgende Eigenschaften: Er ist einäugig (*a‘war*), kündigt ein Paradies und ein Höllenfeuer an (w. *ma‘abū 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. *yaqra’ubū kull mu‘min kātib*).
 - b) Das Herabkommen (*nuzūl*) von Jesus, dem Sohn Marias (‘Īsā b. Maryam). Er ist dann ein „Befolger des Religionsgesetzes unseres Propheten (*wa-yakūn ‘alā šarī‘at nabīyyinā*)“. Er tötet den Dağğāl, bleibt auf Erden, solange Gott will, stirbt, die Muslime beten über ihm und begraben ihn.
 - c) Ya’ğūğ und Ma’ğūğ, zwei Stämme von den Kindern Yāfīs, 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‘ā*) 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 (*riḥ ṭayyiba*); da sterben die Gläubigen und es bleiben die Bösen (*širār 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-barzakh*) mit ihren Vorschriften (*ahkām*) wie der Frage (*su‘āl*), Wonne (*na‘īm*) und Qual (*‘adāb*) nach dem Tod.

- Es gibt dreierlei Verweilstätten (*dār*): das Diesseits (*dār ad-dunyā*), die Zwischenwelt (*dār al-barzakh*) und das Jenseits (*dār al-qarār*). Die Beziehung (w. *ta'alluq*) des Geistes (*rūḥ*) zum Körper hat in jeder Verweilstätte (*dār*) eine Besonderheit (*waḡḥ maḥṣūs*). Am vollkommensten ist diese Beziehung am Tag der Auferweckung (*yaʿwam al-baʿt*), denn danach erfährt der Körper weder Schlaf (*naʿwam*) noch Tod (*marwt*) oder Verderben (*fasād*).
- Die Vorschriften (*aḥkām*) des Diesseits regieren den Körper, wobei der Geist bloss als Trabant (*tābiʿ*) dient. Die Vorschriften der Zwischenwelt regieren den Geist, wobei der Körper bloss als Trabant dient. Kommt der Tag der Auferstehung, so regieren diesmal die Wonne (*naʿim*), die Qual (*ʿadāb*) und weitere Dinge (*ḡayrubā*) den Geist und den Körper allesamt (*ḡamīʿan*).

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

- Es handelt sich um die Wiederherstellung (*iʿāda*) der ursprünglichen Körper mit ihren Seelen und die Auferweckung zwecks Vergeltung (*ḡazzāʿ*) der Handlungen am Tag der Rechtssprechung (*yaʿwam ad-dīn*). Im Diesseits (*dunyā*) geschieht die Heimsuchung (*ibtilāʿ*), im Jenseits (*āḥira*) findet die Belohnung (*ṭawāb*) mit dem Paradies (*ḡanna*) und die Bestrafung (*ʿiqāb*) 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 (*ḥawḍ*) namens Kawṭar, die Waage (*mīzān*) und die Širāṭ, eine über die Hölle (*ḡahannam*) gespannte Brücke, dünner als ein Haar und schärfer als ein Schwert: dies alles ist wohl bekannt, aber das Wie ist unbekannt (*maḡḥūl al-kayfiyya*).
- Die Fürsprache am Jüngsten Tag kommt von den Propheten, den Gelehrten (*ʿulamāʿ*) und den Märtyrern (*šuhadāʿ*).
- Die Verzeihung (*ʿafw*) einer schweren Sünde (*kaḇīra*), ausgenommen des Unglaubens, ist möglich. Die Bestrafung eines kleinen Vergehens (*saḡīra*) ist auch möglich. Das Begehen eines Kapitalverbrechens führt keinen Gläubigen aus dem Glauben in den Unglauben (*kufṛ*). 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 ḥalqihī*). Weder ein Gott nahestehender Engel (*malak muḡarrab*) noch ein gesandter Prophet (*nabiyy mursal*) haben davon Kenntnis (*lam yaṭṭaliʿ*). Gott hat es seinem eigenen Wissen vorbehalten (w. *istaʿtarabū Allāh bi-ʿilmihī*).
- Das Wissen ist zweierlei: Ein Wissen, das in den Menschen vorhanden ist (*ʿilm fi l-ḥalq maʿwḡūd*), nämlich das Wissen um die Šarīʿa (*ʿilm aš-šarīʿa*), und ein Wissen, das in den Menschen nicht vorhanden ist (*ʿilm fi l-ḥalq maḡqūd*),

- 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 (*yaṭbut*).
- 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 kull kā’in fī ḥalqihī*).
 - Der Paradiesanwärter (*sa‘īd*) und der Höllenanwärter (*ṣaḥīyy*) erlangten diesen Status durch die Bestimmung Gottes (*bi-qaḍā’ Allāh*). Durch die Bestimmung Gottes könnte ein Paradiesanwärter in die Hölle gehen (w. *yaṣqā*) 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 (*ḍurriyya*) Adams geschlossen hatte, muss man glauben, wodurch schon in der Urewigkeit (*azal*) die Zahl derer bekannt wurde, die das Paradies, bzw. die Hölle betreten werden. Diese Zahl nimmt weder zu noch ab.
 - Sämtliche Handlungen (*af‘āl*) der Menschen (*‘ibād*) sind von Gott geschaffen, obschon die freiwilligen (*iḥtiyārīyya*) 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 ḥāliq wa-l-‘abd kāsiḥ*).
 - Jedes einzelne, das vorherbestimmt ist (*maqdūr*) untersteht zwei Kräften (*qudratān*; d.h.: Macht Gottes und Vermögen des Menschen) unter jeweils verschiedenen Aspekten. Das Gute (*ḥayr*) billigt Gott (*yardāhu*), das Böse (w. *qabīḥ*) aber nicht.
 - Der Erwerb (*kasb*) ist die Handlung (*fī‘l*), die ihrem Täter Nutzen (*naḥf*) oder Schaden (*ḍarar*) bringt.
 - Die Verpflichtung zum Gesetz (*taklīf*) hängt vom offensichtlichen Vermögen (*istitā‘a zāhira*) ab. Dieses Vermögen ist vor der Handlung zu berücksichtigen, und von ihm hängen auch die Rechtssprechungen (*aḥkām*) ab. Das verborgene (*bā‘in*) 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 fī 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‘āsin*) nennt man es „von Gott im Stich gelassen“ (*ḥidlān*).
 - Der Todetermin ist ein einziger (*al-aḡal wāḥid*). Der Tod ist von Gott geschaffen und tritt ein im Toten. Der Getötete stirbt durch seinen Todetermin (*al-maqtūl mayyit bi-aḡalihī*). Das Töten ist die Handlung des Tötenden, aber „erwerbsmässig“ und nicht „erschaffend“ (*fī‘l al-qātil kasban lā ḥalqan*). Aber der

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

- Das tägliche Brot (*rizq*) ist das, was Gott dem Lebewesen zukommen lässt (w. *mā yasūqubu Allāh ilā l-ḥayawān*), und das Lebewesen isst. Es kann erlaubt (*ḥalāl*) 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-nuʿminu bimā fibi*) und nennen den, der es leugnet, Lügner (w. *wa-nukaddib man yanfibi*).
- Fertiggeschrieben im Jahr 1146/1733.

5.4 Fazit

Āqḥiṣārīs Werk *Rawḍāt al-ġannāt* gehört nicht zu den Werken, die die Differenzpunkte zwischen Aṣʿarī und Māturīdī aufzählen. Wie wir bereits oben gesehen haben, wird dennoch ein wichtiger Vergleich unternommen, diesmal aber zwischen der Lehre Māturīdīs und Abū Ḥanīfas einerseits und der von Mālik, Šafiʿī und Awzāʿī 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-ġannāt* in diese Textsammlung aufzunehmen. Zu ihnen zählen:

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

Verglichen mit dem populären *ʿaqāʿid*-Werk¹²⁵ Abū l-Layṭ Naṣr b. Muḥammad b. Aḥmad as-Samarqandī (gest. 373/983)¹²⁶, das in einem schlichten und einfachen

¹²⁴ *li-yaqif ʿalayhi al-ʿamma*, *Rawḍāt*, 91.b.

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

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

Im Kern geht es in Āqḥiṣārīs *Rawḍāt al-ġannāt* um die Lehre von Gottes Einheit (*tawḥīd*) und Seinen Attributen (*ṣifāt*). Von der Struktur her hat Āqḥiṣārī 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 (*ḥaqīqat al-īmān*), der Glaube an Gott (*al-īmān bi-Allāh*), an die Engel (*malāʾika*), Seine Bücher (*kutub*), Seine Gesandten (*rusul*), den Jüngsten Tag (*al-yawm al-āḥir*), die Auferstehung nach dem Tode (*al-baʿt baʿd al-marwt*) und an die Göttliche Vorherbestimmung (*qadar*).

Die letzten sieben Punkte stammen, gemäss der Angabe des Autors, aus dem Ḥadīṭ, 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 *Rawḍāt al-ġannāt* aufgenommenen Einzelheiten zeigen, wie sehr Āqḥiṣārī 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 Ḥadīṭ 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.

Āqḥiṣārī bekennt sich zu einer bestimmten theologischen Linie in *Rawḍāt al-ġannāt*, 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 Biṣr b. Ġiyāṭ al-Marīsī, Ibn ar-Rāwandī und Ġahm b. Ṣafwān, sondern sogar von führenden sunnitischen Denkern wie Mālik, Ṣāfiʿī und Awzāʿī.

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 Ṣāfiʿī-Schule verpflichtet ist. Abū l-Layṭ wurde mit demselben Titel geschmückt wie Māturīdī, nämlich: Imām al-hudā. Vgl. J. van Ess, Abū l-Layṭ, in *Eliran*, Bd. 1, 333. Zu Abū l-Layṭ s. ebd. Bd. 1, 332-233. Vgl. auch J. Schacht in: *EP*, Bd. 1, 137. Abū l-Layṭ spricht vom Glauben wie folgt: „Der Glaube ist nicht „zusammengesetzt“, da er als Licht im Herzen und im Verstand des Menschen, in seiner Seele (*rūḥ*) 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 (*Fiḡḥ absaṭ* 57, 8 ff.; Pseudo-Māturīdī, *Risāla fi l-ʿaqāʾid* 16 § 12; Kulīnī, *Kāfi* II 214 nr. 6; *Bihār* XLIX 196 nr. 12)“. J. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 120. Vgl. auch Rudolph, Māturīdī, 216 Anm. 69.

¹²⁷ Abū l-Layṭ as-Samarqandīs ʿaqāʾid-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 *Rawḍāt al-ġannāt* 31 Seiten füllt.

¹²⁸ Der Wortlaut des Ḥadīṭ ist in *Rawḍāt* 93a ult. zu finden. „Die Überlieferung findet sich zu Anfang des *Fiḡḥ absaṭ*, wo Abū Muṭīʿ al-Balḥī sie auf Abū Hanīfa zurückführt“. J. van Ess, *Theologie*, Bd. 4, 354. Vgl. ferner *āyat al-birr*, nämlich Koran 2:177; 2:285; 4:136.

6. *Isbirī Qāḏizāde (gest. nach 1130/1717)*

6.1 *Biographie*

Wenige und andererseits widersprüchliche Informationen sind über das Leben und Werk von Muḥammad al-Isbirī Qāḏizāde greifbar. Er soll laut Brockelmann gegen 990/1582 gestorben sein¹²⁹. Am Ende der hier edierten Handschrift lesen wir dagegen, dass Muḥammad, bekannt als Qāḏizāde al-Isbirī, am Nachmittag (‘aṣr) des ersten Raḡab (*ḡurrat raḡab*) 1130 (31.05.1717) die *Risāla Mumayyiza* vollendet habe (*ḥarrarahu*). 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 Nābulusīs war.

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

6.2 *Werk*

Brockelmann nennt zwei Schriften von Isbirī, nämlich ein Sendschreiben über die Verheissungen und Drohungen Gottes (*Risāla fimā yata‘allaq bi-wa‘d Allāh wa-wa‘īdih*) sowie eine weitere über die doktrinären Unterschiede zwischen Mātūrīditen und anderen Schulmeinungen (*Risāla mumayyizat madḥab al-Mātūrīdiyya ‘anī l-maḏābih al-ḡayriyya*). In der vorliegenden Handschrift lautet der Titel des Werkes *Mumayyizat madḥab al-Mātūrīdiyya ‘an al-maḏābih al-ḡayriyya* („Das [Sendschreiben, welches] die Lehre der Mātūrīditen von den anderen unterscheidet“)¹³².

6.3 *Risāla Mumayyiza*

Der Autor gibt zu Beginn an, in diesem Sendschreiben ausschliesslich das Problem des „Erwerbs frei gewählter Handlungen“ (*kasb al-af‘āl al-iḥtiyāriyya*) nach der Lehre der Sunniten (*abl as-sunna wa-l-ḡamā‘a*) zu behandeln – in Abgrenzung zu den Lehren der Ḡabriyya und Qadariyya. Aus dem unmittelbar danach eingeführten Titel, nämlich: *Mumayyizat madḥab al-Mātūrīdiyya ‘an al-maḏābih al-*

¹²⁹ Vgl. *GAL*, Bd. 2, 442.

¹³⁰ *GAL*, Bd. 2, 442.

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

¹³² MS Berlin 2492, foll. 68b.