



universität  
wien

# DISSERTATION

Das Verständnis von *al-Kalām*,  
die Theorie von *al-Īmān*  
und die Religionspolitik  
der  
Karrāmīya

Verfasser:

**Salih AYDIN**

Angestrebter akademischer Grad:  
Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl: A092 385  
Studienrichtung: Arabistik

Betreuer: Univ.- Prof. Dr. Stephan Procházka

## INHALT

I. EINLEITUNG	9
1.1. DIE FORSCHUNGSMETHODE	12
1.2. DIE QUELLEN	15
1.2.1. Primärliteratur der Karrāmiten	15
1.2.2. Allgemeine Häresiographie-Bücher	33
1.2.3. Die Widerlegungen der Karrāmīya	39
1.2.4. Moderne Forschungen und mein Forschungsstand	43
1.3. MUḤAMMAD b. KARRĀM und SEINE SCHULE	50
1.3.1. Das Leben von Muḥammad b. Karrām und sein Umfeld	51
1.3.1.1. Muḥammad b. Karrām	51
1.3.1.2. Lehrer und Schüler des Ibn Karrām	57
II. DAS VERSTÄNDNIS VON „AL-KALĀM“	82
2.1. Die Theorie über die göttlichen Attribute	83
2.2. Die Eigenschaften bei der Karrāmīya	89
2.3. Kalām Theorie der Karrāmiten	93
2.3.1. Offenbartes Wort – die Theorie des <i>Kalām</i>	94
2.3.1.1. <i>al-Kalām</i> bei den Karrāmiten	97
2.3.2. „ <i>al-Kalima</i> “ als schöpferische Eigenschaft	112
2.3.2.1. <i>al-Kalima</i> -Verständnis der Karrāmiten	117
III. DIE THEORIE VON „AL-ĪMĀN“	125
3.1. Die Theorie des Glaubens bei der Karrāmiten	126
3.1.1. <i>Imān</i> als meta-historische Tatsache in der mystischen Tradition	128
3.1.2. Abū Ḥanīfa und der meta-historische Glaube	134
3.1.3. <i>Imān</i> als <i>iqrār</i>	137
3.1.4. <i>Iqrār</i> bei den Karrāmiten	141
3.1.5. <i>Imān</i> als Wissen	150
3.1.6. Die Bedeutung der <i>ʿamal</i> im Glauben	152
3.1.7. Die Bestätigung „ <i>balā</i> “ und der Glaube der Kinder	156
3.1.8. Zu- und Abnahme des <i>imān</i>	160
IV. RELIGIONSPOLITIK DER KARRĀMITEN	162
4.1. Der Begriff Religionspolitik	163
4.2. Der Murǧiʿī-Hintergrund und Abū Ḥanīfa	164
4.3. Die Religionspolitik der Karrāmiten und die Legalität der zwei Kalifen	169
4.4. Die Karrāmiten und der Begriff „ <i>al-Umma</i> “	176
4.5. Religionspolitik der Karrāmiten und die präexistenzielle Bestätigung	179
V. SCHLUSS	185
VI. BIBLIOGRAPHIE	188

## ABKÜRZUNGEN

AÜİF.: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Theologische Fakultät der Ankara Universität)

DİFM.: Dar al-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası (Zeitschrift der theologischen Fakultät des Dār al-Fünūn)

DİA.: Diyanet İslam Ansiklopedisi (islamische Enzyklopädie der Diyanet)

DİB.: Diyanet İşleri Başkanlığı (Amt für Religiöse Angelegenheiten)

HWI.: Handwörterbuch des Islam

İFAV.: Marmara İlahiyat Vakfı (Stiftung der theologischen Fakultät Marmara)

İFFM.: İslam Filozoflarından Felesefe Metinleri (Philosophische Texte der islamischen Philosophen)

İSAM.: İslami Araştırmalar Merkezi (Islamisches Forschungszentrum)

MEB.: Milli Eğitim Bakanlığı (Nationales Bildungsministerium)

ogA.: Oben genannter Artikel

ogW.: Oben genanntes Werk

TDV.: Türkiye Diyanet Vakfı (Religiöse Stiftung der Türkei)

UTB.: Universitäts Taschenbücher

YYÜİF.: Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Theologische Fakultät der Universität Yüzüncüyıl)

## ABSTRAKT

Ziel dieser Arbeit ist die Kurzbeschreibung, Definition und Bewertung der mittelalterlichen islamischen Karrāmīya-Schule, welche wenig erforschtes Feld ist. Es wird hier versucht, ihre Religionspolitik zu beschreiben, indem ihre Konzepte in Bezug auf „*īmān*“, „Koran“ und „Schöpfung“ untersucht werden, um danach ihren ideologischen und theologischen Standpunkt zu bestimmen.

Durch den Umstand, dass die Primärliteratur dieser Schule –zum Umkreis der ḥanafitischen Schule gezählt werden kann- vernichtet wurde, konnten ihre Thesen nicht richtig verstanden werden und ihre Gedanken wurden falsch beschrieben und überliefert. Wie die Gedanken Abū Ḥanīfas von Imām Māturīdī auf theologischer und philosophischer Ebene weiterentwickelt wurden, so wurden sie von Muḥammad b. Karrām unter dem theosophischen und mystischen Gesichtspunkt interpretiert und weiterentwickelt.

Nach der Einführung haben wir unter dem zweiten Haupttitel das karrāmītische Verständnis von *kalām* und *kalima* unter zwei eigenen Untertiteln untersucht. Obwohl es zwischen beiden keine großen und grundlegenden Unterschiede gibt, ist es zwecks Verständlichkeit zielführender, dieses Thema separat zu behandeln. Die Karrāmiten fassten *kalām* als die Natur des göttlichen Wortes auf und setzten ihn mit dem Status des Korans gleich. Sie legten hier viele wichtige und interessante Ideen dar. *Kalima* hingegen wurde als das hervorbringende oder vernichtende Befehlswort Gottes aufgefasst, d.h. als *kalima at-takwīn* im Gegensatz zum offenbarten Wort *kalām*.

Den *tauḥīd* und den *īmān* einfach auf mündlicher Bestätigung, die ja auch schon im ursprünglichen Wesen des Menschen, im ersten Zustand in der *alastu*-Welt liegt, basieren zu lassen, kann man sich als die notwendige Anerkennung der menschlichen Würde und als eine Notwendigkeit für das soziale und politische Zusammenleben auffassen. Dies ist die Kernauffassung der Karrāmīya, die ihre Religionspolitik bestimmt.

Es wurde zu dem Schluss gelangt, dass diese Schule, die von ihr nahe stehenden Autoren als al-Ġamā'a wa-Sunna bzw. als al-Ġamā'a in gekürzter Form bezeichnet wurde, mit ihren Grundprinzipien Kommunitarismus und Toleranz den ersten um Abū Ḥanīfa-zentrierten Kern bildete und in späteren Perioden den als Ahl as-Sunna wa l-Ġamā'a geformten Kern darstellt.

## ABSTRACT

The aim of this study is the definition and evaluation of the medieval Islamic Karrāmiya-School. It is attempted to describe their religious policy, including their concepts related to "Creed", "Koran" and "Creation" in order to determine their ideological and theological point of view.

As the primary sources of this School – which can be counted to the Hanafī School circle - was destroyed, their theses could not be correctly understood and their thinking was wrongly described and conveyed. Like the thinking of Abū Ḥanīfa was further developed by Imām Māturīdī on theological and philosophical levels, it was similarly interpreted and processed from a theosophical and mystical standpoint by Muhammad b. Karrām.

It was concluded that this School, which was referred to by its close authors as al-Jamā'a wa-s-Sunna or in shorter form as al-Jamā'at, created an original core around Abū Ḥanīfa, holding communitarianism and tolerance as ground principles, and was later transformed to the Ahl as-Sunna wa-l-Jamā'a.

## ÖZET

Bu çalışma, Ortaçağ-İslâm Mezhebi Kerrâmiye'yi tanıma, tanıma ve değerlendirme çalışmasıdır. Onların "îmân", "Kur'an" ve "yaratma" anlayışları irdelenerek "din politikaları" ortaya konmaya daha sonrada onların fikrî ve itikadî konumları belirlenmeye çalışılmıştır.

Hanefî çerçevede değerlendirilebilecek bu okulun, birinci-el kaynakları yok edilmiş olması hasebiyle, tezleri doğru anlaşılmamış, yanlış yazılmış ve aktarılmıştır. İmâm-ı A'zam Ebû Ḥanīfe'nin düşünceleri ve anlayışı, İmam Māturīdī tarafından nasıl teolojik ve felsefî anlamda geliştirildi ise Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiye tarafından da bu anlayışın teosofik ve mistik bir yorumu ortaya koyulmuştur.

Kendilerine yakın gözüken yazarlar tarafından “el-Cemâat ve’s-Sünnet” veya kısaca “el-Cemâat” olarak tanımlanan bu okulun, “cemaatçiliği” ve “toleransı” esas alan prensipleriyle, daha sonraki dönemlerde Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat olarak şekillenen ana gövdenin, Ebû Hanîfe merkezli ilk nüvesi oldukları kanatine ulaşılmıştır.

## VORWORT

Die von der Karrāmīya aufgestellten Thesen, insbesondere diejenigen, die den *īmān*, also die islāmische Glaubenslehre, zum Thema haben, sind nicht richtig verstanden worden. Dieses Thema ist zudem sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart weitgehend unerforscht geblieben. Es gibt einige wenige wissenschaftliche Arbeiten über sie, aber keine, welche ausreichende Kenntnisse vermittelt, und vor allem keine, die Lehren und Ansichten, die der Karrāmīya zueigen sind, abgrenzt. Aber nicht nur die Karrāmīya, auch die Murġi'a sind im Allgemeinen vernachlässigt und nicht ausreichend verstanden worden.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist, dass die Karrāmīya zumeist von aš'aristisch /šāfi'itischen Autoren überliefert und behandelt wird, und die Autoren vermitteln nicht nur die Aussagen der Karrāmīya selbst, sondern schließen in diese auch ihre eigenen Folgerungen und Meinungen ein. Tatsächlich sind aber *die Folgerungen aus den Meinungen einer Schule nicht die Meinungen der Schule selbst*. Das heißt, dass die eigenen Ausdrücke einer Schule nicht mit den Kommentaren der Gegner gleichzusetzen sind.

Meine Beschäftigung mit der Karrāmīya reicht mindestens sieben Jahre, ja eigentlich sogar weiter bis in meine Studienzeit an der Al-Azhar, zurück. Dabei ergab sich ein Bild, bei dem mit der Karrāmīya und Muḥammad b. Karrām lediglich bestimmte Klischees in Verbindung gebracht werden und in *Fiqh*- und *Kalām*-Büchern nie zu ihren Gunsten eine objektive Stellungnahme zu finden ist. Noch wichtiger: Niemand hat sich des Themas auf ernsthafte Weise angenommen. Wie kann es sein, dass jemand oder eine ganze Schule den *īmān*, der islāmisch gesehen das Leben selbst bedeutet, auf ein einfaches gesprochenes Wort reduzieren kann? Diese Arbeit beschäftigt sich deshalb aus dieser Motivation heraus mit diesem Thema. Und da dieses Thema bisher nicht ausreichend bearbeitet wurde, lohnt es sich dieses zu erforschen.

Wegbereiter für diese Forschungsarbeit sind die Islām-Wissenschaftler 'Alī Sāmī Naššār und Sönmez Kutlu, von denen vor allem von letzterer als Experten für die Murġi'a-Schule gilt, da er die Gelegenheit hatte, die Murġi'a aus ḥanafitischen

Quellen zu studieren und eine andere Sichtweise herausgearbeitet hat. Mit anderen Worten war die Ausgrenzung der Karrāmīya und der Umstand, dass sie als Gebiet weitgehend unerforscht blieb, Motivator für diese Arbeit.

Der *īmān* als *methodologischer Gesichtspunkt* bei den Karrāmīten wurde in zwei Aspekte geteilt: Der *īmān* ist einerseits aus psychologischer Sicht Schöpfungsrealität der Natur des Menschen, wobei das Augenmerk auf der Gleichwertigkeit aller Menschen und auf ihrer inneren Überzeugung liegt. Er ist andererseits aus sozialer Sicht das Bekenntnis mit der Zunge (*kalima*-Wort) und das Bekenntnis in der ersten Schöpfung. Das sind Kernthemen dieser Arbeit.

Ich möchte zugeben, dass ich im Laufe dieser Arbeit einige Einsichten gewinnen konnte, diese aber wegen der Knappheit spezifischer Forschungen über dieses Thema leider nicht argumentieren, sondern nur konstatieren kann. Ich habe dies deswegen erwähnt, weil vielleicht können andere Forscher, die nach mir kommen, sie argumentieren und meine Defizite werden der erste Schritt sein, um dieses Thema weiterzuentwickeln.

Ich möchte mich hier bei Herrn Prof. Dr. Stephan Procházka, der die Betreuung eines ziemlich unerforscht gebliebenen Themas, nämlich das der Karrāmīten, akzeptiert hat, herzlich bedanken sowie bei Herrn Prof. Dr. Rüdiger Lohlker, der mir immer geholfen und mich auf die neuen Quellen und Ressourcen hingewiesen hat. Prof. Dr. Ednan Aslan, der mich im Verlauf der Arbeit von Anfang an unterstützt hat, gilt auch mein Dank. Besonderer Dank gebühren Herrn Prof. Dr. Sönmez Kutlu, der mir bei der Entstehung dieser Arbeit viel geholfen, mir seine eigene Bibliothek geöffnet und mir die Kopien karrāmītischer Dokumente zur Verfügung gestellt hat, und Herrn Prof. Dr. Cağfer Karadaş, der einen großen Teil der Arbeit kritisch gelesen hat.

Schließlich haben mich viele Freunde wie Ramazan Yıldırım, Hannes Sporer und viele andere bei der Redaktion unterstützt. All meinen Freunden, deren Namen hier erwähnt und auch unerwähnt sind, danke ich sehr.

Mag. Salih AYDIN

Wien-2011

## **I. EINLEITUNG**

In der Einleitung werden wir uns mit den Forschungsmethoden, den Quellen über die Karrāmiten, den Primär- und Sekundärquellen und dem aktuellen Forschungsstand beschäftigen. Dann werden die Gründer der Karrāmīya, ihre wichtigsten Persönlichkeiten und ihre Schule vorgestellt und schließlich zu den Hauptthemen des Werkes übergegangen.

Das Grundproblem bezüglich der Karrāmiten besteht in der Mangelhaftigkeit von Informationen<sup>1</sup> über sie, welche heute zur Verfügung stehen und gleichzeitig aber auch in der Tatsache, dass diese –meiner Meinung nach- nicht neutral sind. Der Großteil dieser beschränkten Informationen wurde von Gruppen verfasst, die die Karrāmiten als „dumme Häretiker“<sup>2</sup> eingestuft haben und sogar gegen sie gekämpft haben. Damit meine ich die aš'arischen Häresiographen und Theologen. Die Māturīditen und Ḥanafiten, welche von der gleichen Tradition wie die Karrāmiten abstammen, haben sich dabei entweder auf die von aš'arischen Autoren überlieferten Informationen gestützt, wie dies Abu l-Muʿīn an-Nasafī (gest. 508/1115) tat, oder sie haben ihre Informationen aus karrāmitischen Quellen genommen, wie Abu l-Yusr Bazdawī (gest. 493/1099).<sup>3</sup> Auch die Anzahl der Bücher karrāmitischer Verfasser ist leider sehr gering. Die einzige Ausnahme ist vielleicht das Buch „*ar-Radd*“ von Abū Muṭīʿ an Nasafī (gest. 318/930). Nebenbei haben auch die ši'itischen Quellen die Ansichten der Karrāmiten nicht objektiv dargestellt. Das Werk „*Tabṣirat al-'Awām fī Maqālāt al-Anām*“ von Ibn Dāī ar-Rāzī (gest. nach 525/1132)<sup>4</sup> ist das schönste Beispiel dafür.

Das Grundproblem liegt genau hier. In den Informationen, welche bis zu uns gelangt sind, werden sie einerseits sowohl in Bezug auf *fiqh* als auch auf *kalām* als Ḥanafiten dargestellt, andererseits wird darin ein Bild von ihnen gezeichnet, welches

<sup>1</sup> Suhair Muḥammad Muḥtār, *at-Taḡsīm 'inda l-Muslimīn Maḡhab al-Karrāmīya*, Šarikat al-Iskandariya liṭ-Ṭibā'a wa'n-Našr, Alexandria 1971, S. 45,62; Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya eine Materialsammlung*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse) Heidelberg 1980, S. 7; Çift, Salih, „İlk Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühed Hareketi: Kerrāmīye“, UÜ. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, B. 17, S. 439-462, S. 441; Erol Erdem, *Kerramiye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, Ankara 1994, S. 1.

<sup>2</sup> Ibn Karrām und seine Schule werden immer besonders von den aš'arischen Autoren der *ḡahāla*, *ḡamāqa*, *faḡāha* etc. verdächtigt. Siehe Baḡdādī, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, S. 164; Isfarāīnī, Abū l-Muzaḡffar, *at-Tabṣīr fī d-Dīn*, ed. Yūsuf al-Ḥūt, Beirut 1983, S. 103.

<sup>3</sup> Bazdawī sagt Folgendes: „Mann sollte keinen Blick in diese Bücher hineinwerfen noch sie in seinem Besitz behalten. Die Karrāmiten sind ganz schlimme Neuerer. Mir sin einige dieser Publikationen in die Hände gekommen, aber ich habe keine davon für mich behalten.“ Siehe Van Ess, *Der Eine und das Andere Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Gruyter, Berlin/New York 2011, I, S. 629.

<sup>4</sup> Für die ausführliche Information siehe Van Ess, *Der Eine und das Andere*, II, S. 1017-1043.

mit dem Ḥanafitentum unvereinbar ist. Das Hauptziel dieser Arbeit ist es, diesen Widerspruch zu entfernen und ein Bild von ihnen darzustellen, welches den geschichtlichen Tatsachen adäquat ist. Die einzige Methode um dies zu verwirklichen wird in der historisch-kritischen und besonders text-kritischen Lesung der Informationen liegen. Dem wird dadurch Rechnung getragen, dass intensiv auf Ihre Ansichten über Koran, Schöpfung und Glaube eingegangen wird. Die Arbeit beschränkt sich auf diese drei Hauptthemen. Davon ausgehend wird versucht, ihr Glaubensverständnis, ihre religiösen Praktikarten und ihre Religionspolitik darzustellen.

## 1.1. DIE FORSCHUNGSMETHODE

Die meisten Werke der Karrāmīya sind irgendwie verloren gegangen oder wurden gezielt vernichtet. Obwohl die Werke der Karrāmiten wegen ihrer Meinung über den Glauben usw. verbrannt wurden, blieben manche Fragmente von ihren Büchern erhalten und manche Teile von ihnen wurden in den Debatten der Gegner aufbewahrt.<sup>5</sup> Wird, so die Meinung des Autors, eine Person bzw. eine Schule der Häresie beschuldigt und verspottet, folgt anschließend die Vernichtung ihrer Bücher, die ihr Gedankengut transportieren, und das Verwischen ihrer Spuren. Die Ğahmīya und die Qadarīya gerieten in diese Lage, und die Ḥanafīya entging diesem Schicksal nur unter großen Anstrengungen. Eine Schule konnte sich entweder der damaligen politischen Situation anpassen oder sie sah sich der Gefahr, von der Bildfläche der Geschichte zu verschwinden, ausgesetzt.

Was haben wir heute über diese Schule in der Hand? Im Allgemeinen sind es Überlieferungen von Aussagen, welche im Namen der Karrāmīya gesprochen wurden. Als Autoren gelten dieser Schule gegenüber feindselig eingestellte Gegner. *Die große Mehrheit der Primärquellen wurde vernichtet,<sup>6</sup> und die Sekundärquelle ist weitestgehend feindselig und diffamierend eingestellt.<sup>7</sup>* Dennoch ist es erforderlich, mittels der Sekundärquelle, die mit äußerstem Vorbehalt betrachtet werden muss, weil sie die Karrāmīya mit einem Federstrich ausschließt und gegen sie feindlich vorgeht, zu rekonstruieren, was die Karrāmīya eigentlich sagte bzw. sagen wollte. Das Hauptproblem hierbei liegt darin zu erfahren, wie man zu den ursprünglichen Anschauungen gelangen kann. Und hier liegt die Herausforderung und Schwierigkeit dieser Arbeit, deren Ziel es ist, genau diesen Weg zu gehen und einen kleinen Beitrag zur Aufklärung zu leisten.

Wie und mit welchen Methoden sollen diese Schwierigkeiten bewältigt und gemeistert werden?

Die Methode, die in dieser Forschung verwendet wird, ist die systematische Datenerfassung und deren historisch-kritische Analyse. Erstens ist zu erwähnen, dass die *Originalschriften der Karrāmīya nicht gänzlich vernichtet* sind. Einige wenige

---

<sup>5</sup> Suhair Muḥammad Muḥtār, *at-Taḡsīm 'inda l-Muslimīn Maḡhab al-Karrāmīya*, S. 62; Erdem, *Kerramiye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, S. 64; Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, S. 7.

<sup>6</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, S. 7.

<sup>7</sup> Erdem, *Kerramiye Mezhebi*, S. 1.

davon sind vorhanden. In diesem Fall werden die Texte gelesen und kommentiert, wobei es notwendig ist, den Kontext des jeweiligen Textes richtig zu erfassen. Zu diesem Zweck wird die historisch-kritische Methode verwendet, um die Beziehungen zwischen Zeit, Ort und Person so weit wie möglich richtig zu bestimmen. Die historisch-rekonstruierende Untersuchung der Karrāmīya enthält demgemäß eine gründliche Untersuchung der sozio-politischen Lage dieser Zeitepoche.

Zweitens liegen einige Fragmente und Texte, welche als *Sekundärquelle* überliefert wurden, vor, wobei der Grundcharakter dieser Literatur oft fernab der Objektivität ist. Dementsprechend werden sie durch vergleichendes Lesen und Textkritik bearbeitet, da es in diesem Falle keine andere Methode gibt, sich der Wahrheit anzunähern. *Die Sekundärquelle wird kreuzweise und kritisch gelesen*, weil der Text viele offene Türen bereitstellt, die es ermöglichen, wie wir auch sehen werden, das Gedankengut dieser Schule zu ergründen. Überlieferte Ausdrücke von den in dieser Dissertation erwähnten Autoren, werden gesucht und dahingehend analysiert, was die Karrāmīya gesagt haben könnte oder gesagt haben soll. Wegen des Mangels der heute vorhandenen und zur Verfügung stehenden karrāmītischen Texte haben wir uns „*Milal wa n-Niḥal*“-artiger Bücher bedient. Baḡdādī, Isfarā'īnī, Šahrastānī, Ibn Dā'ī, Bazdawī sind einige davon und diese haben die Originalbücher der Karrāmīya gekannt. Damit diese Überlieferungen und Zitate gut und richtig verstanden werden, wurde von den Büchern *Aḥsan at-Taqāsīm*, *Kitāb ar-Radd 'alā Ahl al-Ahwā wa l-Bida'*, *an-Nuṭaf fi l-Fatāwā* usw., welche gewisse Sympathie für die Karrāmīya aufweisen, profitiert.<sup>8</sup>

Das Thema „*kalām Allāh*“ (die Rede Gottes), eines von drei Hauptthemen, wurde in die zwei Kapitel „offenbarendes Wort“ und „schöpfendes Wort“ in zwei Kapitel geteilt. Dann erfolgt die dreiteilige Gliederung dieses Themas: *al-kalām al-*

---

<sup>8</sup> Die Person, die in „*an-Nuṭaf fi l-Fatāwā*“ ständig mit dem Namen „Abū 'Abdallāh“ erwähnt wird, sollte mit großer Wahrscheinlichkeit „Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Karrām“ sein. Denn dieser Name kommt an mehr als 500 Stellen vor und an einer Stelle findet sich der Name „Abū 'Abdallāh al-Kirāmī“ oder „al-Karrāmī“. (Siehe *an-Nuṭaf fi l-Fatāwā* S. 237.) An mehreren Stellen begegnet man den Namen Aḥmad b. Ḥarb und Šaiḥ Muḥammad b. aṣ-Šāḥib (Siehe van Ess, *Ungenützte Texte*, S. 44.) An hundert Stellen teilt Abū 'Abdallāh die gleiche Meinung mit Abū Ḥanīfa und seinen Freunden. Dies zeigt, dass seine *fiqh*/Rechtsschule Abū Ḥanīfas *fiqh* ist. Wie zu erwarten ist, ist das verrichtete Gebet ohne eine neue Absichtsaussprache vor dem Beginn gemäß Gelehrten ungültig, auch wenn derjenige die allgemeine Absicht hat, das von Allah vorgeschriebene Gebet zu verrichten. Anders als bei Abū Ḥanīfa und seinen Freunden ist das verrichtete Gebet gemäß Abū 'Abdallāh weiterhin gültig, da seine vorherige/allgemeine Absicht aufrecht ist. (Siehe *an-Nuṭaf fi l-Fatāwā*, S. 41) Allerdings bleibt derjenige des Lohnes der neuen Absicht beraubt. (Siehe *an-Nuṭaf fi l-Fatāwā*, S. 41)

*qadīm*, *al-qaul al-ḥādīṭ* und *al-muṣṣaf al-muḥdaṭ*. Wir haben die diesbezüglichen Schriften mit Cağfer Karadaş besprochen und seine Kritik berücksichtigt.

Bei dem zweiten Hauptthema „*al-īmān*“ wurden zwei Perspektiven in den Vordergrund gestellt. Diese gliedern sich in Glauben als juristisches, irdisches und soziologisches Phänomen einerseits und als mystisches, theologisches und psychologisches Phänomen andererseits.

Ihre Religionspolitik hingegen wird von ihrer Glaubensansicht und manch anderen ihrer Ideen ausgehend rekonstruiert. Bei diesen Themen haben wir vom Wissen Sönmez Kutlus profitiert.

Es existieren leider wenige Arbeiten über Themen, wie das *kalām*-Verständnis bei den Karrāmiten, ihr Koran-Verständnis, ihr *īmān*-Verständnis, und wenige Arbeiten, die die Karrāmiten im Speziellen behandeln. Eine davon ist die Arbeit von Suhair Muḥammad Muḥtār. Schriften über die Karrāmiten im Westen und Osten sind allgemeiner Natur und haben unserer Arbeit, die die Karrāmiten spezifisch untersucht, nicht viel geholfen. Daher haben wir vor allem Werke wie *Kitāb al-Lu'lu'iyāt*, *Raunaq al-Mağālis*, *an-Nutaf fi l-Fatāwā* in der Süleymaniye- und ISAM-Bibliothek verwendet und diese Informationen mit den Behauptungen aus den aš'arischen *Milal wa n-Niḥal*-Büchern verglichen, um zu verlässlicheren und festeren Ergebnissen zu gelangen. Bei der Datenerfassung habe ich vor allem von der Privatbibliothek von Sönmez Kutlu profitiert. Hierbei möchte ich ihm danken. Obwohl Werke westlicher Autoren zum Bestimmen und Feststellen des historischen und politischen Kontextes der Karrāmīya hilfreich sind, sagen sie über deren theologischen Ansichten nicht viel aus. Aber tatsächlich ist es schwierig zu den Gedanken zu gelangen ohne den historischen Kontext erfasst zu haben.

Das Hauptziel dieser Arbeit ist die Vorstellung, Bewertung und Rehabilitation der Karrāmīya. Besonders ihr Koranverständnis und ihre *īmān*-Theorie sind meiner Meinung nach sowohl interessant als auch konsequent und schlüssig. Aber dieser Umstand ist nicht nur falsch dargestellt, sondern auch verfälscht oder aus dem Kontext gerissen worden. Diese Arbeit wird der Aufdeckung der islāmischen Glaubensstopographie des 3. und 4. Jahrhunderts dienen und als Startpunkt für neue Blickwinkel fungieren.

## 1.2. DIE QUELLEN

Unter diesem Titel werden die Quellen der Karrāmiten und die Werke, die über sie verfasst wurden, behandelt. Denn das wichtigste Element einer wissenschaftlichen Arbeit ist vorhandenes Wissen, welches aus den betreffenden Quellen und Arbeiten gewonnen wird. Ohne dies darzulegen kann keine profunde Arbeit verfasst werden und auch das Ziel, die Wichtigkeit und der Stand der geplanten Forschung können nicht festgestellt werden. Aus diesem Grund werden die Primär- und Sekundärquellen der Karrāmiten dargestellt und dann wird auf den Zustand moderner Arbeiten hingewiesen.

### 1.2.1. Primärliteratur der Karrāmiten

Mit den Quellen zu Muḥammad b. Karrām (gest. 255/869) und seiner Schule steht es nicht ganz so schlecht, wie man meist glaubt.<sup>9</sup> Zwar betrifft diese Lage nicht nur die Karrāmiten, denn die gleiche Situation kann über das Gebiet des ganzen Ḥorāsān und Transoxanien gesagt werden. Die in Baḡdād ansässige muslimische Welt blieb nicht nur uninteressiert an diesen Gebieten, sondern startete zur gleichen Zeit eine Politik der völligen Zerstörung von Gedanken und Strömungen, die in diesem Territorium erschienen.<sup>10</sup> Auf der anderen Seite sahen die karrāmitischen Häresiographen und Doxographen die in Baḡdād ansässigen Strömungen als außerhalb der „Sunna und Ġamā'a“ stehend. Dies zeigt uns, dass die Ablehnung und das Desinteresse auf beiden Seiten vorhanden waren. Man sagt, dass mit der Vernichtung der Schulen der Karrāmiten, die durch die Streitereien zwischen den Haiṣamiten auf der einen Seite und den Ḥanafiten und Šāfi'iten auf der anderen Seite hervorgerufen wurde,<sup>11</sup> auch die Bücher von Ibn Karrām vernichtet und ihr Dasein in Nīšābūr beendet wurde.<sup>12</sup> Die Karrāmiten existierten im heutigen Iran bis zum Jahre 488/1095 als eine einflussreiche Strömung und ihre Schulen wurden

<sup>9</sup>Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, S. 7.

<sup>10</sup>Van Ess, *ogW*, S. 7.

<sup>11</sup>Erdem, *Kerramiye Mezhebi*, S. 64. Für dieses Thema siehe noch Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fi t-Tārīḫ*, Beirut 1965, B. X, S. 211, die Ereignisse von 488/1095. Nach dem Ende der Belagerung in Nīšābūr im Jahr 1094 kam es zwischen Karrāmiten und anderen Strömungen zu heftigen Gefechten. Dabei wurden viele Karrāmiten getötet. Der Führer der Šāfi'iten Abu'l-Qāsim ibnu'l-Ḥaramain Abū l-Ma'ālī al-Ġuwainī und der Führer der Ḥanafiten, Muḥammad b. Aḥmad b. Sa'īd haben in einer Koalition die Karrāmiten besiegt und ihre Schulen demoliert. Dieses Geschehnis, bei dem viele Karrāmiten und andere ums Leben kamen, wurde als ein sehr großer Vorfall erzählt.

<sup>12</sup>Erdem, *ogW*, S. 64.

durch die Koalition der Šāfi'iten und Ḥanafiten in Nīšābūr geplündert.<sup>13</sup> Es wird überliefert, dass Muḥammad b. Karrām an einem eigenen Platz - an der berührenden Säule neben dem Grab von Jesus in Jerusalem, wo er vier Jahre geblieben ist, vor der Öffentlichkeit predigte. Sein geistiger Einfluss erhöhte sich stets und es versammelten sich große Menschenmengen zu seinen Predigten. Während seiner Anwesenheit in Jerusalem hatte er ungefähr zwanzigtausend Anhänger und viele Konvente (*ḥangāh*) gegründet. Als sich der geistige Einfluss auf die Menschen vermehrt und sich um ihn große Menschenmassen gesammelt hatten, begann ein seltsamer Mann<sup>14</sup> ihn beharrlich über den Glauben zu fragen. Am Ende dieser Fragen sagte Ibn Karrām, dass „der Glaube das Wort ist“; auf diese Weise wurde seine Meinung entschlüsselt.<sup>15</sup>

Darf diesem Ereignis nach angenommen werden, dass Muḥammad b. Karrām und seine Tätigkeit dort beobachtet wurde, um über seine Ansichten zu berichten? Diese seltsame Person könnte entweder ein Vertreter der damaligen Gelehrten in diesen Gebieten oder jemand, der sich engagiert, um Muḥammad b. Karrām's Meinungen vor den Augen der Menschen kundzumachen, gewesen sein. Dies zeigt uns die Anekdote, die zwischen einem einfachen dummen Mann namens Ḥuǧǧām und dem Rechtsgelehrten Abū-al-Faṭḥ Naṣr b. Ibrāhīm überliefert wird.<sup>16</sup>

Später rief die öffentliche Äußerung seiner Meinung, dass der Glaube das Wort ist (*al-īmān kalima*),<sup>17</sup> die Reaktion der Öffentlichkeit hervor. Da dieser Gedanke, dass der Glaube Wort ist, kein oberflächliches Thema ist, auf das die Mehrheit der

<sup>13</sup> Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, Übersetzung aus dem Französischen von Mehmet Ali Aynî, vereinfacht von Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç, İstanbul 2006, S. 134. Dieses Buch ist das berühmte Werk *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, von Massignon, SS. 137-317, IV und V Kapiteln (Paris 1954).

<sup>14</sup> Ibn Asākir, Abū l-Qāsim 'Alī b. Ḥusain aš-Šāfi'ī, *Tārīḥ Madīnat Dimašq*, ed. Abu Sa'īd 'Umar al-'Amrāwī, Dār al-Fikr, (Beirut 1997) B. 55, S. 129.

<sup>15</sup> Ibn 'Asākir, *Tārīḥ Madīnat Dimašq*, B. 55, S. 129.

<sup>16</sup> Ibn 'Asākir, *ogW*, B. 55, S. 129. Ḥākim hörte solche Anekdote von Abu 'Abdillāh Muḥammad b. Aḥmad al-Muqaddasī al-'Uṭmānī und erzählt uns: Es gab im Kloster von Muḥammad b. Karrām in Bait al-Maqdis eine Gemeinde, welche die asketische Frömmigkeit und gottesdienstliches Leben manifestierte. Da war Jemand namens Ḥuǧǧām, der sie liebte und ihr wohlgesonnen war. Aber der Gelehrte Abū l-Faṭḥ Naṣr b. Ibrāhīm verbat ihm, ihr wohlgesonnen zu sein und den Karramiten zu glauben. An einem Tag träumte Ḥuǧǧām, dass er an ihrem Kloster vorbeiging und sah, dass alle Wände des Klosters von Dichternarzissen umgeben waren. Als er hineinging, fand er den Boden schmutzig. Er erzählte diesen Traum dem rechtgelehrten Naṣr. Naṣr antwortete darauf, dass dies eine Bestätigung gegen die Karramiten ist: Die Außenseite von ihnen ist schön aber die Innenseite schmutzig.

<sup>17</sup> Pezdevī, Abu'l-Yūsuf Muḥammad, *Ehl-i Sünnet Akaidi, (Usûliddin)* Übersetzung Şerafeddin Gölcük, Kayihan III. Aufl., İstanbul 1994, S. 212,213; Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, 58. Die Formel: *al-īmānu qaulun wal-'amalū šarā'i'uh, wa taṣṭiq al-īmān al-ma'rifa bil-qalb*.

Menschen gedanklich reagieren kann, wurde er nicht verstanden und seine Bücher darüber wurden von dem Volk verbrannt. Am Ende dieses Ereignisses wurden seine Bücher verbrannt und Ibn Karrām wurde nach Ramla abgeschoben.<sup>18</sup> Diejenigen, die seine Bücher verbrannten und diejenigen, die ihn abschoben, dürften gleicher Mentalität und Zugehörigkeit gewesen sein. Das heißt, dass die Gelehrten nicht nur ihn kontrollierten, sondern auch das Volk gegen ihn mobilisierten. Obwohl die Werke der Karrāmiten wegen ihrer Meinung über den Glauben verbrannt wurden, wie oben genannt, blieben manche Fragmente von ihren Büchern erhalten und manche Teile von ihnen wurden bei den Debatten der Gegner aufbewahrt.<sup>19</sup>

Die Karrāmiten haben natürlich über verschiedene Themen viele Bücher geschrieben, um ihre Meinungen zu verbreiten und ihre Weltanschauung zu verteidigen. Nach Ibn Ḥibbān wurden viele Bücher Muḥammad b. Karrām zugeschrieben, jedoch wurden viele seiner Bücher von seinem Studenten Ma'mūn b. Aḥmad as-Sulamī zu Papier gebracht.<sup>20</sup> Die Werke, manche nur dem Namen nach bekannt, sind folgende:

**1- *Kitāb 'Aḍāb al-Qabr*.** Dieses ist das berühmteste Werk von Ibn Karrām und wird in vielen Quellen erwähnt und zitiert. 'Abdalqāhir al-Baḡdādī (gest. 429/1037) überliefert uns drei Fragmente von ihm. Gemäß den muslimischen Häresiographen wie al-Baḡdādī und aš-Šahrastānī (gest. 548/1153) existierte dieses Buch bis zum sechsten Jahrhundert der Hiğra.<sup>21</sup>

Al-Baḡdādī bietet uns die meisten Informationen über die Karrāmiten. Er sagt in seinem berühmten Buch *al-Farq bain al-Firaq* Folgendes: "Der Führer und Gründer der Schule Muḥammad b. Karrām bezeichnet in seinen Büchern seinen Gott<sup>22</sup> als Substanz (*ğawhar*) und dass dies die Lehre der Christen ist. Er sagt (gemeint ist hier Ibn Karrām) in seinem bekannten Buch *'Aḍāb al-Qabr*, Gott sei eine Substanz, „ein Wesen und eine Substanz“ (*aḥadi d-dāt wa-aḥadi l-ğawhar*), während die

<sup>18</sup> Ibn Asākir, *ogW*, B. 55, S. 129,130.

<sup>19</sup> Muḥtār, *at-Tağsīm*, S. 62.

<sup>20</sup> Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Mağrūhīn min al-Muḥaddiṭīn*, ed. Ḥamdī 'Abdulmağīd as-Salafī, Dār as-Sāmīṭ, B. II, S. 372.

<sup>21</sup> Erdem, *ogW*, S. 40.

<sup>22</sup> Baḡdādī erweckt hier beim Leser den Eindruck, als ob er von einer nicht-muslimischen Person oder Gruppe spricht. Siehe Abū Manšūr 'Abdulkāhir b. Ṭāhir b. Muḥammad at-Tamīmī al-Baḡdādī, *al-Farq bain al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥyi'd-Dīn 'Abdulḥamīd, Maktabat al-'Aṣriyya Beirut, 1990/1411, S. 216.

Karrāmiten zu seiner Zeit diese Meinung nicht angenommen hatten.“<sup>23</sup> Aber er impliziert mit dem Ausdruck „das Buch, das unter dem Beinamen Kitāb *‘Adāb al-Qabr* bekannt ist“, dass es für dieses Werk einen anderen Namen gab, der vergessen wurde. Der tatsächliche Name dieses Buches könnte möglicherweise auch *Kitāb al-Tauḥīd* gewesen sein. Nach Josef van Ess berichtet der zaiditische Autor Ḥākim al-Ġušamī (gest. 494/1101) nur an einer Stelle von diesem Buch.<sup>24</sup>

Abū l-Muẓaffar Isfarā’inī (gest. 471/1078) erwähnt ein paar Mal dieses Buch *‘Adāb al-Qabr* und jedes Mal verwendet er den Ausdruck „das Buch mit dem Beinamen *‘Adāb al-Qabr*“. Später erzählt er eine seltsame Anekdote: Dieses Buch mit dem Beinamen *‘Adāb al-Qabr* ist der Ursprung ihrer Lehren und betreffend seiner Eigenschaft und Bedeutung mit voller Weisheit. Als manche unwissende Gouverneure erlaubten, dieses Buch auf den Markt zu bringen und zu verbreiten, traf es auf ausgebildete und würdige Leute. Da schämten sich die Anhänger der Karrāmiten und schrieben ein neues Buch. Sie versteckten die Originalschrift, die Ibn Karrām geschrieben hatte und brachten die neu von ihnen geschriebene Version mit einem neuen Namen auf den Markt.<sup>25</sup> Diese Anekdote ist wirklich seltsam, aber sie kann uns den Hinweis der Originalschrift in Bezug auf dieses Buch geben. Es heißt, dass die späteren Karrāmiten entweder sich des *‘Adāb al-Qabr* geschämt und es sozusagen unter ihren Gesichtspunkten neu verfasst haben<sup>26</sup> oder dass sie dem Buch manches hinzugefügt und anderes entfernt haben.

Šahrastānī (gest. 548/1153) erwähnt wie sein Vorgänger Baġdādī „das genannte Buch *‘Adāb al-Qabr*“. Darin gibt es auch die Ausdrücke „ein Wesen und eine Substanz.“<sup>27</sup> Trotz allem ist er neutral und bemüht sich das Thema sachlich zu diskutieren. Von allen Zitaten, die diese Autoren zitieren, kann man verstehen, dass sich dieses Buch mit theologischen Themen wie Gott und Glaube befasst. Ibn Ḥazm (gest. 456/1063) erwähnt dieses Buch auch und verwendet die fast gleichen Zitate in seinem Buch *al-Faṣl fi’l-Milal wa l-Ahwā wa n-Niḥal*. Diese Doxografen, nämlich Abū l-Muẓaffar al-Isfarā’inī (gest. 471/1078), Ḥākim al-Ġušamī (gest. 497/1101),

<sup>23</sup> Baġdādī, *al-Farq*, S. 216.

<sup>24</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, S. 12.

<sup>25</sup> Isfarā’inī, Ṭāhir b. Muḥammad, *at-Tabṣīr fi’d-Dīn wa Tamyīz al-Firqa an-Nāġiya ‘an al-Firaq al-Hālikīn*, ed. Kamāl Yūsuf el-Ḥūt, ‘Ālam al-Kutub, I. Aufl., Beirut 1983; <http://www.shamela.ws>, (14 November 2010,) S. 111/1. Er hat diese Anekdote unter dem Titel „*Tafṣīl Maqālāt al-Karrāmiya wa bayān fadāihihim*“ erwähnt.

<sup>26</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, S. 12.

<sup>27</sup> Šahrastānī, Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abdalkarīm, *al-Milal wa n-Niḥal*, ed. Aḥmad Fahmī Muḥammad, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Beirut undatiert, I, S. 99.

Šahrastānī (gest. 548/1153) und Sāmānī (gest. 562/1166) wiederholen immer nur eine bestimmte anstößige Formel, die von Baḡdādī (gest. 429/1037) aufgegriffen und von späteren Verfassern von ihm übernommen wurde.<sup>28</sup>

Wir haben erwähnt, dass sein berühmtestes Buch der *Kitāb 'Adāb al-Qabr* ist. Warum wählte Muḥammad b. Karrām diesen seltsamen Titel wider den Inhalt dieses Buches, der die Glaubenslehre behandelt. Wahrscheinlich hat er gegen Ğahm b. Šafwān (gest. 128/745), der hundert Jahre vor ihm gelebt hatte, eine Position eingenommen, weil er gegen ihn in Opposition stand.<sup>29</sup> Dies, weil Ğahm b. Šafwān viele gehörmäßig-tradierte Lehren (*sam'iyāt*), besonders die Qual des Grabes abstritt und für die Entleerung der Gottesidee von jeglichem mit menschlicher Begrifflichkeit beschreibbaren Inhalte (*ta'ṭīl*) plädierte. Obwohl die Ğahmīya zur Zeit der Karrāmiten verschwand und ihre Schule verloren ging, lebten ihre Lehren und Ideen unter den Mu'taziliten weiter.<sup>30</sup>

**2. Kitāb as-Sirr:** Es ist ein verlorengegangenes Werk von Muḥammad b. Karrām. Fragmente dieses Buches finden sich bei Ibn Dā'ī ar-Rāzī aš-Ši'ī, der in der ersten Hälfte des 6./12. Jahrhunderts gelebt hat und diese aus dem *Kitāb Faḍāih ibn Karrām* von Qādī Abū Ğa'far Muḥammad b. Ishāq az-Zūzānī aš-Šāfi'ī genommen hat. Abū Ğa'far sagte, dass in der ersten Seite dieses Buches der Vers „*lā*

<sup>28</sup> Van Ess, *ogW*, S. 11.

<sup>29</sup> Naššār, 'Alī Sāmī, *Našat al-Fikr al-Falsafī fī l-Islām*, Dār al-Ma'ārif, 9. Aufl., I, S. 350.

<sup>30</sup> Muḥtār, *at-Taḡsim*, S. 15. Wir denken, dass das Motiv der Antwort an die Ğahmīten und Mu'taziliten in der Benennung eines theologischen Buches als *'Adāb al-Qabr* wirksam gewesen ist. Wir finden den Hinweis darüber im Buch *Tabṣirat al-Adilla* von Abū I-Mu'īn an-Nasafī. Er sagt, dass die Ğahmīya die Qual des Grabes ablehne und Abū I-Husain aš-Šāliḥī (Abū I-Husain aš-Šāliḥī ist –nach Ibn al-Murtaḍā– ein Mu'tazilit, welcher in siebten Stufe ist. Aber Aš'arī legte ihn in Murḡi'a. Siehe Abu I-Hasan 'Alī b. Ismā'īl al-Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa l-htilāf al-Muṣallīn*, ed. Helmut Ritter, Dritte Aufl., S. 133. Gemäß Tahānawī ist Šāliḥīya eine Sub-Gruppe von Mu'taziliten. Siehe Tahānawī, *Kasššāf Iṣtilāḥāt al-Funūn*, Beirut 1996, II, S. 1055-56.) und die Karrāmiten ihnen antworteten. (Nasafī, Abū I-Mu'īn Maimūn b. Muḥammad, *Tabṣirat al-Adilla fī Uṣūl ad-Dīn*, ed. Hüseyin Atay, DİB. verlag, Ankara 1993, II, S. 365.) Denn ihrer Meinung nach ist das Wissen und das Bewusstsein nicht notwendig für das Leben, also wäre es möglich den Toten zu quälen; (Nasafī, *Tabṣirat al-Adilla*, II, S. 365.) es ist möglich beim Toten die Eigenschaften wie das Wissen, Hören, Sehen usw. außer der Eigenschaft Macht zu haben. (Nasafī, *Tabṣirat al-Adilla*, I, S. 249. Der Tote sieht, hört, weiß, aber wegen seiner Ohnmacht kann er nicht beantworten und lebende Menschen benachrichtigen. Bei den Toten dauern alle Eigenschaften außer Macht fort. Also wenn sie gequält würden, -in der Wahrheit ist es so- könnten wir diese Qual nicht sehen und könnten sie (die Toten) uns davon nicht benachrichtigen.) Nasafī sagt, dass diese Antwort falsch ist und auf den falschen Prinzipien aufgebaut ist, (Nasafī, *Tabṣirat al-Adilla*, I, S. 249.) weil nicht gequält werden kann, wer kein Leben besitzt. (Nasafī, Abū I-Mu'īn, *Kitāb at-Tamhīd li Kawā'id at-Tauḥīd*, (*Tevhidin Esasları*), Übersetzung Hülya Alper, İz, İstanbul 2007, S. 132.) Von hier aus können wir sagen, dass die Ğahmīya entscheidend und wirksam war, warum Muḥammad b. Karrām sein Buch so benannte. Ibn Karrām lehnte wie Muqātil b. Sulaimān diese Ansicht ab und legte den Attributen extrem positive Bedeutungen (*taḥbīt*) bei. (Muḥtār, *at-Taḡsim*, S. 15.)

*yamassuhū illā al-muṭahharūn*“ vorhanden war.<sup>31</sup> Gemäß Massignon und van Ess überlieferte Ibn Dā'ī ar-Rāzī in seinem genannten Werk zwei Fragmente des *Kitāb as-Sirr*.<sup>32</sup> Es wird gesagt, dass in diesem Werk die rechtlichen und theologischen Meinungen, besonders die göttliche Weisheit von Ibn Karrām behandelt wurden.<sup>33</sup> Des Weiteren wurde behauptet, dass dieses Buch vor dem Jahr 251/865 aufgekomen ist.<sup>34</sup> Die irrgläubige Tradition und die ketzerischen Fragen waren angeblich von diesem Buch zu Ibn Rāwandī (gest. 298/910) übergegangen. Aber man weiß nicht einmal, ob Ibn Rāwandī über dieses Buch informiert war.<sup>35</sup>

**3. *Kitāb at-Tauḥīd*:** Dieses Buch, von dem angenommen wird, dass es von Muḥammad b. Karrām geschrieben wurde, bezieht sich wie der Name andeutet, auf das Thema der Einheit Gottes. Ibn Karrām al-Ġuṣamī mit dem Beinamen Ḥākim, erwähnte dieses Werk in seinem Buch *Šarḥ 'Uyūn al-Masā'il fī r-radd 'alā ahl al-bida'*<sup>36</sup> und dieses Buch hat auch Massignon erwähnt.<sup>37</sup>

Das *Kitāb al-Tauḥīd* kann, wie oben gesagt wurde, das gleiche Buch wie *'Aḍāb al-Qabr* sein. Es wurde gesagt, dass der Name und der Inhalt dieses Buches *Tauḥīd* ist. Nachdem es seine Mission gegen die Qabrīya, Ġahmīya und Mu'tazila erfüllte und es die šāfi'ītisch-aš'āritische Autoren nach Baġdādī weiter mit der ähnlichen Formel überlieferten, darf man behaupten, dass sich als der Name des Buches *'Aḍāb al-Qabr* durchsetzte. Baġdādī nennt dies mit Formel „*al-ma'rūf bi kitāb Aḍāb al-Qabr*“ (*'Aḍāb al-Qabr* bekanntes Buch). Von seiner Rede darf man folgern, dass er dieses Buch in der Hand hatte. Er verwendet einen Ausdruck, der am ursprünglichen Titel des Buches zweifeln lässt und dies sollte berücksichtigt werden. Diese Formel wurde von den šāfi'ītisch-aš'āritischen Verfassern ähnlich verwendet. Die Kenntnis beider Namen wird für den Forscher bei der Suche nach dem ursprünglichen Titel des Buches sehr vorteilhaft und bedeutsam sein.

**4. *Maqālāt*:** Es wird behauptet, dass dieses Buch aus den asketischen Lehrmeinungen von Muḥammad b. Karrām und aus einigen Artikeln über die

<sup>31</sup> Erdem, ogw, S. 40.

<sup>32</sup> Massignon, ogW. S. 131; van Ess, ogW. S. 12.

<sup>33</sup> Van Ess, ogW. S. 12. und siehe Kutlu, Sönmez, “Kerrāmiye Mezhebi: Tarihçesi Fikirleri Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları,” [www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/](http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/) (14. August 2010.)

<sup>34</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidchra eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, W de G, Berlin New York 1991, IV, S. 346.

<sup>35</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV, S. 346,347.

<sup>36</sup> Van Ess, *Der Eine und das Andere*, S. 761-766; *Ungenützte Texte zur Karrāmiya*, S. 12.

<sup>37</sup> Muḥtār, *at-Taḡsīm*, S. 63.

Kommentare mancher Überlieferungen besteht. Es behandelt, wie der Mensch von gehässigen Wünschen frei sein kann.<sup>38</sup>

**5. *Kitāb ar-Radd 'alā Ahl al-Bid'a wa'l-Ahwā aḍ-Ḍālla al-Muḍilla*:** Das ist ein Werk des karrāmitischen Verfassers Abū Muṭī' Makhūl b. Faḍl an-Nasafī (gest. 318/930).<sup>39</sup> Es wird als das früheste Häresiographie-Werk der ost-ḥanafitischen Tradition angenommen. Massignon erkennt zwar die Bedeutung dieses Buches, aber er interessiert sich mehr für die karrāmitische Verbindungen des Verfassers.<sup>40</sup> Van Ess hat die gleiche Hauptthese fortgesetzt und in seiner Monographie die Quellen der Karrāmiten und die bestehende Biographie von an-Nasafī gesammelt.<sup>41</sup> Van Ess sagt Folgendes: Die Kernstelle war dabei ein Passus, in dem Abū Muṭī' die Welt (*ad-dār ad-dunyā*) als „verflucht“ bezeichnet, weil sie von den Gehorsamswerken also dem Gebet usw., ablenkt. Für ihn gilt dies sogar mit Bezug auf das Existenzminimum (*qūt*), das man aus ihr erwirbt; man könnte sich dies nämlich auf unerlaubte Weise aneignen. Die Karrāmiten waren bekannt dafür, Handel und Erwerb abzulehnen (*taḥrīm al-makāsib*) –ein Vorwurf dem die Sufis sich seit jeher aussetzten.<sup>42</sup>

Auch *K. ar-Radd* ist eindeutig von einem Ḥanafiten geschrieben. Wir erkennen es an den Abschnitten, in denen der Autor mit der Phrase „*qālat al-ḡamā'a*“ den aufgezählten Häresien, die eigene „orthodoxe“ Ansicht gegenüberstellt. Hier findet sich als Glaubensdefinition die gleiche Formel, die auch in die pro-ḥanafitischen Hadīte des Ma'mūn as-Sulamī einging.<sup>43</sup> Ob Makhūl die Karrāmīya nicht nannte, weil sie für ihn mit der Orthodoxie identisch war, oder ob er sie noch nicht als feste Gruppe kannte, bleibt offen.<sup>44</sup>

Die Editions kritik dieses Werkes wurde von Marie Bernand in *Annales Islamologiques* (Tome XVI (1980), veröffentlicht. Sie hat es immer als den aš'arischen Büchern, die diesen Bereich geprägt hatten, gleichwertig betrachtet.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Muḥtār, *ogW*, S. 63; Erdem, *ogW*, S. 41.

<sup>39</sup> Für die ausführliche Information siehe Van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 428.

<sup>40</sup> Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922), S. 241.

<sup>41</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, 55-60; *Der Eine und Das Andere*, I, S. 428-446.

<sup>42</sup> Van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 433.

<sup>43</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, 58. Die Formel: *al-īmānu qaulun wal-'amalu šarā'i'uh, wa taṣṭīq al-īmān al-ma'rifa bil-qalb*.

<sup>44</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, 58.

<sup>45</sup> Bernand, M., „Le Kitāb al-Radd 'alā I-Bida“ *Annales Islamologiques* XVI (1980), 39-126.

Viele Referenzen in diesem Buch sowie die Namensnennungen Abū Ḥanīfas legen die klare ḥanafitische Identität des Verfassers dar. Der von ihm öfter wiederholte Ausdruck, „Der Glaube ist Wort und die Tat ist seine Anwendung und Praxis“ (*al-īmān qawlun wa'l-'amal šarāi'uh*) zeigt das auch. Sicherlich gehört das Werk zur Tradition der Schriften der Ost-Ḥanafīya und *ahl ra'y*.<sup>46</sup> Dies wird insofern klar und nachvollziehbar, da Abū Muṭī' an-Nasafī am Anfang seines Buches die Nachahmung ablehnt und die Begründung und Argumentation lobt und verteidigt.<sup>47</sup> Er nannte nicht die Karrāmīya und Ḥanafīya, weil er diese beide als gleich annimmt oder wenigstens nicht trennt. Karrāmīya ist die ost-ḥanafitische Tradition und diese Tradition wird immer als „al-ğamā'a“ bezeichnet.<sup>48</sup> Oder wir sagen mindestens wie van Ess, dass Abū Muṭī' Makḥūl an-Nasafī der frühen Karrāmīya sehr nahe ist, aber ob er zu ihr gehörte und sich für sie engagierte, wissen wir vorläufig nicht sicher.<sup>49</sup>

Dieses Werk beginnt auch wie die anderen *al-Milal wa n-Niḥal*-Bücher mit dem Differenzierungsphänomen, dem Konzept des Korans über dieses Phänomen und seinen Ratschlag.<sup>50</sup> Der Autor Abū Muṭī' drückt aus, dass er über die Ratschläge geschrieben hat.<sup>51</sup> Nachher überliefert er die berühmte Überlieferung von Anas b. Mālik vom Propheten: „Die Juden sind in 71 Sekten gespalten und die Christen in 72, meine Gemeinde wird aber in 73 Sekten gespalten sein. Aber nur eine von ihnen wird gerettet werden. Sie sagten: O Gottesgesandter! Welche Gruppe wird gerettet werden? Er sagte (as.) al-Ğamā'a. (die Gemeinschaft) Die anderen werden verschwinden.“ Auch seine anderen Variationen erwähnt er.<sup>52</sup> Dann reduziert er die

<sup>46</sup> Šahrastānī, *el-Milal*, S. 192.

<sup>47</sup> Kutlu, „Kerrāmiye Mezhebi,“ [www.sonmezcutlu.com/?&Bid=229223/25ç10ç](http://www.sonmezcutlu.com/?&Bid=229223/25ç10ç) 14. August 2010.

<sup>48</sup> Mit der Ausdruck „al-ğamā'a“ wird die Ansichten der Gemeinschaft besonders die Ḥanafiten gemeint. Siehe van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 434.

<sup>49</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, 60.

<sup>50</sup> An'ām, 153; Baqara, 256; Loqmān, 22; Baqara 38; Ālu 'Imrān, 105. Bezüglich dieses Themas bringt er viele Aussprüche sowohl vom Propheten als auch von seinen Gefährten und bemüht sich seine Idee zu beweisen. Als Beispiel vom Propheten hat er dies gebracht: Wer mit der Gemeinde zusammenzieht und die Wahrheit erreicht, so nimmt Allah ihn an und wenn er dabei Fehler macht, verzeiht Er ihm. Wer mit einer Sekte zusammenzieht und auch wenn er dabei die Wahrheit erreicht, nimmt Allah ihn nicht an, in dem Fall, dass er die Wahrheit nicht erreicht, so soll er seinen Platz im Feuer vorbereiten. In einer anderen Überlieferung sagte er: Weinige Taten mit der Tradition sind besser als viele Taten mit Erneuerung. Je mehr das Gebet und das Fasten des Erneuerers sich vermehrt, desto mehr distanziert er sich von Allah. Von Ibn Mas'ūd überliefert er: Die Sparsamkeit (*iqtišād*) in der Tradition ist besser als die Bemühung (*iğtihād*) in der Erneuerung. Abū Muṭī' an-Nasafī hat auch ein Kapitel geöffnet, welches heißt, die Bosheit des Zusammenseins mit den Erneuerern, seine Wertschätzung und sein Freund zu sein. (Siehe Abū Muṭī' an-Nasafī, *ar-Radd*, S. 58)

<sup>51</sup> Siehe Abū Muṭī' an-Nasafī, *ar-Radd*, (Einleitungsteil,) S. 54.

<sup>52</sup> Abū Muṭī' an-Nasafī, *ar-Radd*, S. 60. Man soll hier dem Ausdruck „al-Ğamā'a“ besondere Beachtung schenken, weil er hier sehr wahrscheinlich nicht in der heutigen Bedeutung „Ahl al-Sunna wa'l-Ğamā'a“ gebraucht wird. Das Ḥanafitentum war ein großes Dachkonzept, man kann es weder auf die Māturīditen noch auf die Karrāmīten reduzieren. Die Menschen haben damals in diesen Gebieten mit

73 Sekten auf sechs erneuernde Gruppen, welche die Gemeinde spalten und irregehen und von denen die 73 Sekten entstehen.<sup>53</sup> Dann legt er die Prinzipien der sechs Muttersekten Ḥarūrīten,<sup>54</sup> Rawāfiḍa,<sup>55</sup> Qadarīya,<sup>56</sup> Ğabrīya,<sup>57</sup> Ğahmīya<sup>58</sup> und Murġi'a<sup>59</sup> dar.<sup>60</sup> Dann nennt an-Nasafī die Sub-Gruppen von diesen sechs Gruppen und legt ihre wichtigsten Meinungen dar. Da sein Buch apologetischen Charakter hat, nennt er immer nach den Meinungen dieser Sekten die Ansichten der al-Ġamā'a.

In diesem Buch wurde die Karrāmīya als Mitglied der al-Ġamā'a gesehen. Um dies sehen zu können, muss man die Meinungen der al-Aṭarīya die an-Nasafī nennt, beachten. Die Aṭarīya wurde nicht der al-Ġamā'a zugeordnet, sie wurden im Gegenteil als Teil der Murġi'a gesehen.<sup>61</sup> Normalerweise wurden die Ḥanafīya und die Karrāmīya immer beschuldigt, Murġi'iten zu sein. Er sagt, dass die Aṭarīya

---

dem Wort Gemeinde die Ḥanafiten verstanden und die Karrāmīten hatten darin die zentrale Stellung. Aber sehr interessant ist, dass die Aṭarīten, diejenigen sind, die sagten, dass Religion ununterbrochene Zurückführung ist (*ad-dīnu isnādun-muttaṣil*), und sie wurden außerhalb dieses Rahmens betrachtet. Vermutlich wurde mit dieser erneuernden Gruppe unter dem Namen Aṭarīten Ḥanbaliten und Šāfi'iten gemeint und sie waren gegen die Ḥanafiten. (Siehe Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 122) In diesem Buch wird die karrāmītische Glaubentheorie mit der ḥanafitischen Glaubenslehre gleich angenommen und im Buch *al-Lu'lu'iyāt* mit großem Lob gepriesen. Andererseits werden die aṭarītischen Persönlichkeiten; nämlich Imām al-Mālik, Imām aš-Šāfi'ī und Imām Aḥmad b. Ḥanbal nie erwähnt.

<sup>53</sup> Siehe Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ar-Radd*, S.60–62.

<sup>54</sup> Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61. Er drückt dies für die Ḥarūrīten aus. Der Glaube ist Wort und Tat, 'Alī hat in der Tat Fehler gemacht, der Glaube kann Fehler nicht akzeptieren, deshalb wurde er ungläubig. Nachher bringt an-Nasafī die gegenteiligen Meinungen von al-Ġamā'a und lehnt diese Ansichten ab. (Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61.)

<sup>55</sup> Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,62. Der Fehler der Rawāfiḍa laut Abū Muṭṭī' ist der Extremismus in der Liebe zu 'Alī, so dass sie die Tradition des Propheten und seiner Gefährten verlassen haben. (Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,62.)

<sup>56</sup> Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,62. Die Qadarīya hat den göttlichen Willen, Schöpfung, Vorherbestimmung und Fügung in den Taten der Menschen abgelehnt und sie haben gesagt, dass die Güte von Gott und mit seinem Willen, die Bosheit aber von uns selbst und vom Satan ist. (Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,63.)

<sup>57</sup> Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,63. Die Ğabrīya hat Gott etwas Böses zugeschrieben, hat Diener von den Sünden befreit und sie hat auf keinen Fall den Dienern die Handlungsfähigkeit (*istiṭā'at*) weder vor der Tat noch dabei zugeschrieben. Alles Vermögen und Kraft gehört nur Gott. (Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,64.)

<sup>58</sup> Die Ğahmīya ist, um den Anthropomorphismus zu vermeiden, in eine schlechtere Situation geraten. Sie sagten, dass alle menschlichen Bedeutungen von Gott befreit werden sollen. Aus diesem Grund haben sie viele Attribute abgelehnt und ihn mit dem Nichts (*lā šai'*) verglichen. (Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,65.) Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,64.

<sup>59</sup> Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,65. Die Murġi'a sind diejenigen, die nur auf dem Glauben, ohne jegliche Taten, beruhen. Ein Muslim kann seinen Glauben nicht durch Sünden verlieren. Die Sünden beschädigen nicht den Glauben, wie die guten Taten des Ungläubigen nicht nützlich sind. Denn es gibt keine Pflicht außer dem Glauben, aus diesem Grund benötigt es dazu weiter nichts. So definiert an-Nasafī die Murġiiten und sieht nicht die Ḥanafiten und Karrāmīten, die immer dessen bezichtigt werden, in diesem Rahmen an. Übrigens zählt er diesen Gedanken zur Häresie und sieht sie außerhalb al-Ġamā'a als nicht zu dieser gehörig an. (Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61,66.)

<sup>60</sup> Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 61-63.

<sup>61</sup> Siehe Abū Muṭṭī', *ogW*, S. 122,123.

behauptet, dass sie die Leute der *Sunna* und *Aṭar* sind und sie gegen den *qiyās* (Analogieschluss) und *ra'y* (private Ansicht) sind, der Analogieschluss der Weg des Satans ist und der erste Analogieschluss von ihm gemacht wurde. Diese Gedanken sind seiner Meinung nach Abweichungen vom geraden Weg. Dann bemüht er sich zu beweisen, dass der *qiyās* und *ra'y* Grundansichten sind.<sup>62</sup> In dieser Hinsicht bekommt er Hilfe von Versen und Überlieferungen, die von der persönlichen Performanz (*iğtihād*: selbstständige, sachkundige Meinung) und Rat (*šūrā*) handeln. Das ist eine typisch ḥanafitisch - karrāmitische Ansicht und dieser Kampf zeigt uns, dass es eine große Meinungsverschiedenheit zwischen den Aṭariten und dem ḥanafitisch-karrāmitischen Umkreis gibt. Heute treten die Ḥanbaliten, Mālikiten und Šāfi'iten vor, wenn die Rede von Ahl al-Sunna wa'l-Ġamā'a ist. Aber in dieser Meinung wurden demgegenüber diese Aṭariten als außerhalb der Gemeinschaft stehend angesehen und die Ḥanafiten und Karrāmiten standen im Mittelpunkt der Gemeinschaft.

Ich muss zum Ausdruck bringen, dass Abū Muṭī' an-Nasafī in diesem Buch den Namen von Aḥmad b. Ḥanbal nicht erwähnt hat. So hat auch Baiḥaqī, der im gleichen Umkreis hundert Jahre nach Muḥammad b. Karrām gelebt und sein Werk als *Kitāb az-Zuhd* (Buch der Askese) benannt hat, die Namen von Abū Ḥanīfa und Muḥammad b. Karrām nicht erwähnt hat, obwohl dessen Name mit *zuhd*<sup>63</sup> identisch verwendet wurde.<sup>64</sup>

**7. *Kitāb al-Lu'lu'iyāt fī l-Mawā'iz*:** Ein anderes Buch von Abū Muṭī' Makḥūl b. Faḍl al-Ḥanafī an-Nasafī ist *al-Lu'lu'iyāt*. Dieses Buch ist an erster Stelle in den Bibliotheken Ayasofya und Esat Efendi in İstanbul zu finden, weiters sind viele Handschriften in den Bibliotheken Süleymaniye vorhanden. Dieses unter dem Hauptthema Ethik eingestufte Werk ist ein Meisterwerk der ḥorasānischen Šūfi-Tradition und diese Arbeit wurde in der öffentlichen Bildung wirksam eingesetzt und gehört zur Tradition der Predigt in diesem Gebiet. Das Buch *Raunaq al-Mağālis wa l-Ya'kūtu fī l-Wa'z*, worauf ich später eingehen werde, ist auch eines davon. *al-*

<sup>62</sup> Siehe Abū Muṭī', *ogW*, S. 122.

<sup>63</sup> Muḥammad b. Karrām wurde damals mit dem Beinamen *imām az-zāhidīn* benannt, welcher der Führer der asketischen Frömmigkeit heißt.

<sup>64</sup> Sein voller Name war Abū Bakr Aḥmad b. Ḥusain b. Mūsā al-Baihaqī an-Niṣabūrī aš-Šāfi'ī (384-458h.) und er war ein Schüler des großen šāfi'itischen Theologen Ibn Fūrak, von dem man behauptet, dass er von den Karrāmiten getötet wurde.

*Lu'lu'iyāt* ist eines der wichtigsten Werke für das mystische Verständnis der Karrāmiten.<sup>65</sup>

Dieses Werk beginnt mit dem Thema, “Bāb al-ṭḥāi fī Allāh” (Kameradschaft und Freundschaft für Allah) und am Anfang jedes Kapitels findet sich der Ausdruck: “Abū Muṭīr Makḥūl b. Faḍl an-Nasafī sagte”. Danach setzt es mit den Überlieferungen des Propheten Muḥammad und seiner Gefährten fort. Dann wird die Predigt mit den Legenden und Heldentaten von Frommen der ersten Periode, wobei die meisten von ihnen aus dem Ḥorasān-Gebiet sind, weitergeführt. Es werden hier in diesem Buch Ṣūfis wie Ibrāhīm b. Adham, Yaḥyā b. Mu'āz ar-Rāzī, Fuḍayl b. 'Iyāḍ, Aḥmad b. Ḥarb, Ḥātim al-Aṣamm, Ğa'far b. Muḥammad, Wahb b. Munabbih, 'Abdullah b. Mubārak, Sarī' as-Sakaṭī, Dāwūd aṭ-Ṭāī, Ibn 'Uyaina, Ibn Sīrīn, Muḥammad al-Antākī, Muḥammad b. Karrām, Ibn Sammāk, Dū n-nūn al-Miṣrī, Yūsuf b. Asbāt, Ḥuzaiifa al-Mar'āšī, Muḥammad al-Munkadir, erwähnt. An jeder Stelle, an der der Name Muḥammad b. Karrām vorkommt, erwähnt er ihn mit dem Beinamen “*imām az-zāhidīn*” oder nur mit “*zāhid*,” als ob dieser Name “*zāhid*” direkt an Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Karrām erinnern würde.<sup>66</sup>

Eine der bemerkenswerten Seiten dieses Buches ist die lobvolle preisende Erwähnung Abū Ḥanīfas, seiner Gottesfurcht und *zuhd*, obwohl die anderen berühmten Gründer der Rechtsschulen unerwähnt bleiben. Dies gibt uns nicht nur eine direkte Auskunft über den konfessionellen Hintergrund des Autors und indirekt über den Background von Muḥammad b. Karrām, sondern deutet auch auf seine Vernachlässigung und die Vernichtung seiner Werke hin.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Çift, „İlk Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrāmiye“, S. 451.

<sup>66</sup> Abū Ḥafṣ an-Nīṣabūrī, *Raunaq al-Mağālīs*, S. 46b, 48b, 50a.

<sup>67</sup> Abū Muṭīr Nasafī erwähnt Muḥammad b. Karrām unter dem Titel “*bābu tarki'l-mu'ādāt wa faḍli'l-mudārāt*,” im Kapitel „das Verlassen der Feindschaft und Tugend der Verwaltung“. Muḥammad b. Karrām sagt beratend zu seinem Sohn: „O mein lieber Sohn! Du sollst mit den Menschen deiner Zeit leben, aber folg nicht ihren Taten. Es gibt nichts Stärkeres als mit den Lebendigen zusammenzuleben, aber den Toten zu folgen. Unser Prophet befiehlt: Hegt niemandem gegenüber Feindschaft, bis ihr seine Taten seht, die er nur im Alleinsein mit seinem Gott verrichtet. Denn, wenn diese Taten gut sind, wird er aufgrund deiner Feindschaft den Kontakt mit dir abbrechen, wenn seine Taten unmoralisch sind, dann genügen ihm seine Taten schon.“ (Abū Muṭīr an-Nasafī *al-Lu'lu'iyāt*, S. 182.) Im Kapitel „*al-ḥikam al-wağīza*“ (die prägnanten Weisheiten) erwähnt er Muḥammad b. Karrām betreffend folgende ausgezeichnete Worte: Muḥammad b. Karrām az-Zāhid sagt: „Folgende vier Dinge besitzen keine Beständigkeit: Der Schatten einer Wolke, die Liebe einer Frau, die Freundschaft eines Sünders (*fāsiq*) und das Glück eines Lügners.“ (Abū Muṭīr an-Nasafī, *ogW*, S. 198.) Unter dem Titel „*bāb dīkr al-mustaqīmīn wasifātuhā*“ (die Aufrichtigen und ihre Eigenschaften) überliefert er folgendes von ihm: „Die Taten von Gottes Freunden sind fünf: Absolut reine Absicht in der Anstrengung auf Gottes Weg, der Ratschlag an das Volk (Hier möchte ich erwähnen, dass es in der Süleymaniye Bibliothek in Bağdatlı Vehbi unter der Nummer 810 ein interessantes Werk gibt. Der Name dieses Werkes ist ar-

**8. *Kitāb al-Mabānī li Naẓm al-Ma'ānī*:** Dieses Werk, in dem die Meinungen von Muḥammad b. Karrām und Muḥammad b. Haiṣam in einigen Versen behandelt werden,<sup>68</sup> wurde von Arthur Jeffery in 1954 in Kairo unter dem Namen "*Muqaddimatān fī 'ulūm al-Quran*" ediert<sup>69</sup> und von Aron Zysow von der Washington Universität unter dem Namen "Two Unrecognized Karrāmi Texts" in "JAOS" bekannt gemacht wurde.<sup>70</sup> Der Verfasser dieses Werkes ist nicht bekannt, jedoch gibt es viele Verweise und Zitate vom karrāmītischen Theologen Muḥammad b. Haiṣam (gest. 419/1019) und hier wird von Muḥammad b. Karrām als *al-Imām al-Hudā* (der Führer der Rechtleitung) gesprochen.<sup>71</sup> Aus diesem Grund sollte dieses Werk zur karrāmītischen Literatur gezählt und von einem karrāmītischen Autor verfasst angenommen werden.<sup>72</sup> Aufgrund des Fehlens des ersten Blattes von diesem Buch kann man die Daten und Informationen des Verfassers nicht erreichen.<sup>73</sup> Der stärkste Beweis dafür, dass dieses Buch zu der karrāmītischen Literatur gehört, ist die Zuschreibung Muḥammad b. Karrām in der Editions kritik auf der Seite 209 und die oftmalige Erwähnung von Muḥammad b. Haiṣam.<sup>74</sup> Diese Edition von Jeffery wurde im Rahmen einer Magisterarbeit unter Beratung von Aḥmad Muḥammad Ḥarrāt unter dem Namen "*Taqwīmi ḡuhd al-Mustašriq Arthur Jeffery fī Taḥqīqihī li Muqaddimat Kitāb al-Mabānī li Naẓm al-Ma'ānī*" behandelt. In diesem Werk, welches aus einer Einführung, zwei Kapiteln und einem Schluss besteht, wird ausgedrückt, dass A. Jeffery hunderte Fehler gemacht hat.<sup>75</sup>

---

*Risālatu't-Tāmma fī Naṣīhati'l-Āmma* und der Autor heißt Muḥassin oder Muḥsin. Interessant ist, dass sein Vater Muḥammad und sein Großvater Karrāma heißen. Seine Herkunft ist Ḥurasānī al-Baihaqī in der Nähe von Nīšābūr. Wenn man annimmt, dass das "ah" am Ende des Wortes Karrāmah ein Schreibfehler ist, könnte dieses Werk als eine von Muḥammad b. Karrāms Sohn verfasste Streitschrift gegen die Bāṭiniya zur karrāmītischen Literatur gezählt werden.) ohne jegliche Erwartung, reichliches Gebet mit zitterndem Herzen, Lehren aus dem Weltlichen ziehen ohne sich ihren Lüsten zu ergeben und Nachdenken über Jenseits ohne in Unachtsamkeit zu fallen." (Abū Muṭī' an-Nasafī *al-Lu'lu'iyāt*, S. 241b.) Am Ende verfasste er ein schönes Gedicht und erwähnte an dieser Stelle, dass dieses Buch der Garten der Asketen ist und benannte es als *al-Lu'lu'iyāt fī'l-Mawā'iz*.

<sup>68</sup> Erdem, ogW, S. 3.

<sup>69</sup> Ibn 'Atīya, *Muqaddimatān fī 'Ulūm al-Kur'ān wa humā Muqaddimat Kitāb al-Mabānī (fī Naẓm al-Ma'ānī) wa Muqaddimat fī 'Ulūm al-Kurān*, ed. Arthur Jeffery, Maktabat Ḥanḡī/Dār al-Kutub Berlin, Kairo 1954.

<sup>70</sup> Zysow, Aron, „Two Unrecognized Kerrami Texts," *Journal of the American Oriental Society*, (JAOS), vol. 108, Nr. 4, (Oct.-Dec. 1988), S. 577–587.

<sup>71</sup> Erdem, ogw. S. 3.

<sup>72</sup> Zysow, ogA, S. 577.

<sup>73</sup> Zysow, ogA, S. 577.

<sup>74</sup> Zysow, ogA, S. 578.

<sup>75</sup> Ṭalāl 'Abdallāh Malūš, *Taqwīmi ḡuhd al-Mustašriq Arthur Jeffery fī Taḥqīqihī li Muqaddimat Kitāb al-Mabānī li Naẓm al-Ma'ānī*, al-Madīna al-Munawwara 1989, zwischen Seiten ḥa und ṭi.

**8. *an-Nuṭaf fī l-Fatāwā*:** Ein anderes Buch, das im gleichen Artikel von Zysow bekannt gemacht wurde, wurde von Qāḍī al-Quḍāt Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusain as-Suḡdī al-Ḥanafī (gest. 461/1068) verfasst worden. Muḥammad b. Karrām wird hier immer „Abū 'Abdallāh“ genannt. Aber nur an einer Stelle wurde er als „Abū 'Abdallāh al-Kirāmī“ oder „al-Karrāmī“ erwähnt.<sup>76</sup> Dieses Werk ist ein zusammengestellter Strauß von *Fatāwā* und ein einzigartiges *fiqh*-Buch der karrāmītischen Literatur.<sup>77</sup> Auch dieses Werk zeigt die positive Beziehung zwischen der Karrāmīya und Ḥanafīya und beinhaltet viele Hinweise, dass die Karrāmīya in dem großen Rahmen des Ḥanafitentums ist.<sup>78</sup> Dieses Werk ist ein ḥanafitisch ansässig geschriebenes Werk.<sup>79</sup> Die Beziehung zwischen Muḥammad b. aṣ-Ṣāhib und Muḥammad b. Karrām wurde immer mit der Beziehung zwischen Abū Ḥanīfa und Abū Yūsuf verglichen.<sup>80</sup> Es gibt in diesem Buch gleiche positive Blickwinkel und schöne Annäherungen an die Karrāmīya wie das Buch *Aḥsan at-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālim* von dem berühmten Geographen Maqdisī.<sup>81</sup> Völlig anders ist die Situation bei Baḡdādī in *al-Farq*. Er sagte, dass die Karrāmīten in den islāmischen Rechtswissenschaften viele Dummheiten haben und gibt vier Beispiele: Man darf das *ṣalāt al-musāfir* (Reisendengebet) ohne Stehen (*qiyām*), Beugen (*rukū'*), Niederfallen (*suḡūd*), Sitzen (*taṣahhud*) und *salām* verrichten. Man darf das Gebet mit schmutziger Bekleidung an einem schmutzigen Platz verrichten. Die Reinheit muss von ritueller Unreinheit (*ḥadas*) sein, nicht von realem Schmutz (*naḡāsa*). Die rituelle Waschung der Leiche und das Totengebet sind nicht Pflicht sondern nur Tradition, die Pflicht ist die Hüllung mit einem Leichentuch und die Beerdigung der Leiche. Die Gebete gelten auch ohne Absicht, denn die Absicht, die in der Welt der Geister in erster Linie vorhanden ist und stattgefunden hat, reicht für alles.<sup>82</sup> Jedoch gibt es in *an-Nuṭaf fī l-Fatāwā* auch die Hinweise, dass das Reisendengebet mit zwei vollen *Rak'a* verrichtet werden soll, und dabei die reale Unreinheit nicht mehr als die Größe von einem Dirham sein darf.<sup>83</sup> Das heißt, dass nicht nur die theologischen Ansichten der Karrāmīten, sondern auch die rechtswissenschaftlichen Meinungen verdreht worden sind. Aber leider die gegebenen Informationen von Ibn Karrām's juristischen Ansichten, die von

<sup>76</sup> As-Suḡdī, Abu l-Ḥasan 'Alī, *an-Nuṭaf fī l-Fatāwā*, S. 237.

<sup>77</sup> Zysow, ogW.S. 577. Siehe auch al-Sa'ūdī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Ḥusain b. Muḥammad, *an-Nuṭaf fī l-Fatāwā*, I,II, ed. Ṣalaḥuddīn an-Nāhī, Maṭba'atu'l-Irṣād, Baḡdād 1975-1976.

<sup>78</sup> Erdem, ogW, S. 48.

<sup>79</sup> Zysow, ogA, S. 580.

<sup>80</sup> Erdem, ogW. S. 50.

<sup>81</sup> Zysow, ogA. S. 580.

<sup>82</sup> Baḡdādī, *al-Farq*, S. 223,224.

<sup>83</sup> Zysow, ogA. S. 582.

Ğamāladdīn b. Da'ī bzw. az-Zūzānī gewählten Beispiele, spielen keine Rolle für die Karrāmiten.<sup>84</sup>

**8. Die Handschrift British Museum Or. 8049:** Dieser karrāmitische Text ist zuerst von Massignon in die Diskussion eingeführt und im Jahre 731 al-Hiğrī geschrieben worden.<sup>85</sup> Der Autor des Werkes ist sehr wahrscheinlich Sohn des Abū Muḥammad al-Harawī, weil er häufig nur als „*wālidī*“ an einigen Stellen ausführlicher als Abū Muḥammad al-Harawī oder šaiḥ Abū Muḥammad bezeichnet wird.<sup>86</sup> Er war gewiss ein Ḥanafit; er soll die ḥanafitisch-murğī'itische Glaubensdefinition “Der Glaube (besteht in dem) Bekenntnis; die Taten sind nur seine Regeln und Praxis” als *ḥadīṭ* auf den Propheten zurückgeführt haben.<sup>87</sup> Nach Massignon handelt es sich um eine Sammlung von moralischen und philosophisch-mystischen Traditionen. Die meisten Aḥādīṭ von dieser Sammlung werden ohne Überlieferungskette (*isnād*)<sup>88</sup> gegeben und der Akzent falsch gesetzt. *Ḥadīṭe* und *aḥbār* werden nur mit verkürzter Tradentenkette zitiert, die nicht bis zur Gegenwart fortgeführt wird.<sup>89</sup> Einige von denen wurden auf folgende Art und Weise überliefert: Mein Vater (*wālidī*) hat mir überliefert, Abū Ya'qūb al-Ğurğānī hat mir überliefert, von Ma'mūn b. Aḥmad, von 'Alī b. Ishāq, von Muḥammad b. Marwān as-Suddī, von Kalbī, von Abū Šāliḥ, von Ibn 'Abbās... usw.<sup>90</sup>

Nach van Ess handelt es sich nicht um eine Sammlung von moralischen und philosophisch-mystischen Traditionen, sondern um einen Korankommentar. Was Massignon seiner Meinung nach, irreführt hat, ist vermutlich die Tatsache, dass dieser Kommentar eklektisch vorgeht, also den Text der Schrift nicht Vers für Vers erläutert, wie dies bei Ṭabarī und Zamaḥṣarī oder Baiḍāwī der Fall ist. Die

<sup>84</sup> Siehe van Ess, *Der Eine und das Andere*, II, S. 1034. Um Muḥammad b. Karrām besser zu verstehen, kann man einen Blick auf folgenden Themen in *an-Nuṭaf fi l-Fatāwā* werfen: Taqṣīm al-ḥayawānāt min ḥaiṭ an-nağāsa, (*baul mā yu'kal laḥmuh ṭāhirun wa ammā baul mā lā yu'kalu nağisatun, wa in aṣāba aṭ-ṭauba aḵṭara min miqdār ad-dirham fa lā tağūzu aṣ-ṣalāt 'alaih fi qaul Abū 'Abdallāh*), S. 26-28; Asbāb aṣ-ṣalāh S. 40; at-Tağāfūl ani n-nīyat al-ḥādīṭa, (*fa man adda al-farā'ida 'ala n-nīyat al-qadīma wa 'ala n-nīyat al-ḥādīṭa ġāzat laḥ fi qaul Abū 'Abdallāh ġair annah qad fāta ṭawāb nīyat al-ğadīda*) S. 40,41.

<sup>85</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, S. 134; siehe noch Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, S. 41.

<sup>86</sup> Van Ess, ogW. S. 43.

<sup>87</sup> Van Ess, ogW. S. 49.

<sup>88</sup> *Isnād* ist der Teil der Überliefererkette einer *ḥadīṭ*.

<sup>89</sup> Van Ess, ogW. S. 43.

<sup>90</sup> Massignon, ogW. S. 134; und noch siehe. Van Ess, ogW. S. 41.

Reihenfolge der Sūren und der Verse ist eingehalten. Der erhaltene Band beginnt mit einer Analyse der *basma* und endet mit Sūra *Ra'd* Vers 38.<sup>91</sup>

Der Aufbau der einzelnen Abschnitte ist dabei immer gleich. Jeder Vers wird unter sechs verschiedenen Gesichtspunkten abgehandelt: 1) *al-bisāt*, "Darlegung," d.h. textimmanente Exegese mit Parallelen aus dem Koran und außer koranischen Belegen. 2) *al-aḥbār wal-ḥikāyāt*, inhaltlich verwandte Anekdoten und Aussprüche berühmter Autoritäten. 3) *al-wuḡūh wan-naẓāir*, über die verschiedenen Bedeutungen der in dem Vers benutzten Schlüsselwörter. 4) *an-nukat wal-iṣārāt*, geistreicher und spiritueller Humor und Bemerkungen. 5) *al-ḥaqā'iq wal-aḥkām*, über religiöse und juristische Implikationen des Verses. 6) *at-tabkiya*, über den paränetischen (zum Weinen bringenden) Wert des Verses, mit Aussprüchen von Asketen und gelegentlich auch Versen.<sup>92</sup>

Van Ess sagt, dass es nicht sicher ist, dass dieses Buch zur karrāmitischen Literatur gehört, nachdem er viele Beweise darüber bringt. Ob das Werk allerdings im eigentlichen Sinne karrāmitisch ist, bleibt, seiner Meinung nach, noch zu beweisen. Zwar wird Ibn Karrām gelegentlich zitiert, aber nicht allzu häufig und zudem nie in einem *isnād*. Sicher scheint allenfalls, dass der Autor den Heräter Karrāmiten nahestand.<sup>93</sup>

**9. *Kitāb Raunaq al-Qulūb*:** Van Ess sagt, dass sich dieses Werk von Abū Ḥafṣ 'Umar b. Abī I-Ḥusain an-Nīšābūrī as-Samarqandī auf die Biographie von Muḥammad b. Karrām bezieht, er hier mit einem großen Lob erwähnt wird und zwei Handschriften dieses Werkes in der Bibliothek Nationale in Paris (Ms. Ar. 6674 und 4929) vorhanden sind, es sich aber auch in anderen Bibliotheken befindet.<sup>94</sup>

Wir haben diese Handschriften, welche van Ess gesehen hatte, noch nicht gesehen, aber es ist sicherlich identisch mit dem folgenden Werk *Raunaq al-Mağālis*. Dieses Buch des Abū Ḥafṣ 'Umar b. Abī I-Ḥusain an-Nīšābūrī legt die Grundprinzipien der islamischen Moral in Anekdoten und Legende-Erzählungsformen dar und bezieht sich auf die islamische Mystik. Van Ess sagt immer *Raunaq al-qulūb*

<sup>91</sup> Van Ess, ogW. S. 42.

<sup>92</sup> Van Ess, ogW. S. 42.

<sup>93</sup> Van Ess, ogW. S. 55. Für die ausführliche Informationen zu diesem Buch kann man zu *Ungenützte Texte zur Karrāmiya* von van Ess konsultieren. Darüber gibt es hier auf ungefähr 15 Seiten Auskünfte. Siehe zwischen S. 41-55.

<sup>94</sup> Van Ess, ogW. S. 30; Kutlu, ogA., [www.sonmezcutlu.com/?&Bid=205161](http://www.sonmezcutlu.com/?&Bid=205161) 14. August 2010.

aber er sagt nur an einer Stelle in der 140. Fußnote, dass die Handschrift Ar. 4929 als *Raunaq al-Mağālis* benannt wurde.<sup>95</sup> Das heißt, dass diese beiden Handschriften gemäß der Erzählung von van Ess inhaltlich identisch sind.<sup>96</sup>

**10. *Kitāb Raunaq al-Mağālis*:** Wie bereits erwähnt, ist der andere Name dieses Werks *Raunaq al-Qulūb* und der Autor heißt Abū Ḥafṣ 'Umar b. Abī I-Ḥusain an-Nīšābūrī as-Samarqandī. Laut Aussage des Schreibers (Hektograph) wurde das Konzept dieses Buches am Sonntag in der Mitte des Monats Ğumādā al-āḥir 899 vollendet. Das Werk *Raunaq al-Mağālis*<sup>97</sup> wurde in der Süleymaniye Bibliothek unter dem Titel der islāmischen Moral klassifiziert. Es besteht aus zehn Anekdoten und 22 Abschnitten.

Wie van Ess gesagt hat, erscheint Ibn Karrām hier in günstigem Licht und der Autor scheint selber Karrām gewesen zu sein. Die Anekdoten schildern ihn alle als Asketen; er wird geradezu als *imām az-zāhid* Abū 'Abdallāh oder *az-zāhid* Muḥammad b. Karrām vorgestellt.<sup>98</sup> Im Zentrum steht immer wieder seine Kraft zum *tawakkul*, d.h. die Lehre des *taḥrīm al-makāsib*, die bei der Karrāmīya so viel Aufsehen erregt hat. Man vertraut darauf, dass der Lebensunterhalt (*rizq*) einem zuteilwird, aber man ihn nicht selber erwirbt. Theologisches Material findet sich in dem Buch nicht.<sup>99</sup>

Es handelt sich um folgende Themen und jedes Mal wird der Name Abū 'Abdallāh ibn Karrām mit der Lobrede genannt:

Es wird in dem elften Kapitel *qiyām al-lail* (Aufstehen in der Nacht) als sechste Anekdote erzählt, Ibn Karrām besuchte Abū Yazīd Bistāmī (gest. 261/874 oder 264/877-8), nachdem das Nachtgebet fertig war und beide unterhielten sich über den Nachtgottesdienst bis zur Morgendämmerung.<sup>100</sup>

<sup>95</sup> Siehe, van Ess, ogW. S. 36.

<sup>96</sup> Van Ess, ogW. 30. Die inhaltlichen Daten, die von van Ess über *Raunaq al-Qulūb* gegeben werden, sind gleich mit unseren Informationen bezüglich auf *Raunaq al-Mağālis*.

<sup>97</sup> Ich möchte hier auf eine Doktorarbeit aufmerksam machen und verweisen. Die Arbeit, von deren Ergebnissen ich noch nicht profitiert habe, wurde von Hatoum Afaf Abdalbaki an der Universität Columbia im Jahre 1991 namens „*Karramiya An Eleventh Century Karrāmī Text: Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī's Raunaq Al-majālis*“ eingereicht. Diese Dissertation untersucht ein arabisches Manuskript aus dem elften Jahrhundert mit dem Titel „*Raunaq al-Mağālis*,“ um den historischen und dogmatischen Hintergrund der Karrāmīya aufzuklären. Siehe, <http://en.scientificcommonS.org/48397822>, 15 Juli 2010.

<sup>98</sup> Van Ess, ogW. S. 31.

<sup>99</sup> Van Ess, ogW. S. 31.

<sup>100</sup> Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, *Raunaq al-Mağālis*, S. 46b.

Die siebte Anekdote des gleichen Themas betrifft wieder Muḥammad b. Karrām. Er schickt kurz vor seinem Tode seinen Gefolgsmann (*ḥādim*) Ma'mūn b. Aḥmad as-Sulamī nach Ḥorāsān zurück mit der Ermahnung bis nach Samarkand zu ziehen und nur dort, mit seinem Schüler Abū Aḥmad aṣ-Ṣaffār zu reden, d.h. seine Lehre zu offenbaren. Er möge dabei seinen Weg über die Berge des Libanon nehmen; denn dort habe er überall seine Schüler und Anhänger, und dort lebten auch noch seine Lehrer. Sulamī will dann in der Tat in den dortigen Klausen (*ṣawāmi'*) mehr als viertausend Gefolgsleute seines Meisters angetroffen haben.<sup>101</sup>

Sie haben in der Mitte des Berges eine Gebetsnische (*miḥrāb*) und sammeln sich dort zu den Gebetszeiten. Sie haben ihm den Ehrenplatz eingeräumt. Sie beten Nachtgebete zusammen und danach gehen alle in die *ṣawma'a* zurück. Er sagt: "Mitternachts hörte ich ihren Wehschrei mit bewegter Stimme<sup>102</sup> und sie sangen dieses Gedicht (*munāğāt*).<sup>103</sup>

Unten erwähntes Gedicht ist ein Zeichen, dass die Karrāmiten große Asketen sind und Gottesfurcht haben. Sie vertrauen nur Gott, kehren der Welt den Rücken, beschäftigen sich intensiv mit Gottesdienst, dennoch begeistern sie sich für *ṣalawāt*, *taḥīyāt*, *na't* und für göttliche Hymnen. Das ist aussagbar, da diese Art das erste Beispiel einer mawlawischen Liedform (*samā'*) ist und somit eines der Merkmale des Übergangs der *zuhd*-phase zu *taṣawwuf* ist.<sup>104</sup> Es gibt hier noch viele Anekdoten

<sup>101</sup> Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, *ogW*, S. 47a.

<sup>102</sup> Der arabische Ausdruck ist, wie folgt: *Famma intaṣafa al-lailu sami'tu ḍağīğā munāğātihim yaqūluna bi ağma'ihim wa yatanāšadūna šī'ran*. Siehe, 'Uṭmān b. Yahyā b. 'Abdulwahrāb al-Mīrī, *Muḥtaṣar Raunaq al-Mağālis*, S. 22.

<sup>103</sup> Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, *ogW*, S. 47a. Diese *munāğāt* gibt es nicht zur Gänze in dieser Handschrift des *Raunaq al-Mağālis* aber sie ist voll in *Muḥtaṣar Raunaq al-Mağālis* von al-Mīrī, S. 22.

*Tašāğala qawmun bi duniyāhum, Wa qawmun taḥlū bi mawlāhum,*  
*Wa ṭawran yunāğūnahu suğğadan, Wa yabkūna tawran ḥaṭāyāhum,*  
*Falā ya'rifūna siwā rabbihim, Wa mā yaḥzunūna bi balwāhum,*  
*Yaṣuffūna bi l-laili aqdāmuhum, Wa 'aynu l-muhaimini tar'āhum,*  
*Fa alzamaḥum bābu marḍātihi, Wa 'an sāiri l-ḥalqi ağnāhum,*  
*Iḍā zayyana an-nāsu aswāguhum, Fa sūqu l-muḥibbīna nağwāhum,*  
*Biḍā'atuhum ṣawmuhumu n-nahar, Wa ṭūlu l-qiyāmi li mawlāhum,*  
*Humu l-qawmu fāzū mulūka l-warā, Bi ṣidqi l-qulūbi fa wallāhum,*  
*Fa ṭūbā lahum ṭumma ṭūbā lahum, Iḍ bi t-taḥīyyāti ḥayyāhum,*  
*Wa nādāhum marḥaban marḥaba, Wa aḥlan wa saḥlan wa adnāhum.*

<sup>104</sup> In dem Teil Tugend der Reue wird erzählt, dass Muḥammad b. Karrām mit seiner Predigt Leute von Wein-Genuss abhält. (Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, *ogW*, 54b, 55a und 55b; Noch siehe, van Ess, *ogW*. S. 31.) Das fünfzehnte Thema behandelt die Einstellung zu Gottes Fürsorge und zum Problem des Lebensunterhalts (ar-rizq wat-tawakkul 'alā Allāh) und es gibt hier fünf Anekdoten betreffend Imām az-Zāhid Abū 'Abdallah. (Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, *ogW*, 59a-61a; siehe van Ess, *ogW*. S. 31.) Die erste Anekdote des 21. Themas mit dem Titel "Fernbleiben von Verbotenem und die Achtsamkeit" (*wara'*) spielt sich zwischen Muḥammad b. Karrām und seinen mystischen Lehrer Aḥmad b. Ḥarb ab. Ibn Ḥarb zupft eine Handvoll Gras und Muḥammad b. Karrām sagt darauf: "Das ist aus fünf Perspektiven zu

über Muḥammad b. Karrāms *wara'*, *tawakkul*, seine Ansicht über *makāsib*, *rizq* seine Gemeinde und Schule (*madrassa*) usw.

**11. *Kitāb Muḥtaṣar Raunaq al-Mağālis*:** Dieses Werk wurde von dem großen Gelehrten (*'allāma*) Imām 'Uṭmān b. Yaḥyā b. 'Abdalwahhāb al-Mīrī verfasst und es befindet sich in Hayrullah Efendi unter der Nummer 88 in der Süleymaniye Bibliothek. Die Eigenschaft dieses Buches ist nicht nur, dass es ein Kompendium des *Raunaq al-Mağālis* ist, das die zehn Anekdoten auf sechs reduziert, sondern viele zusätzliche Daten an den Stellen enthält, die schwer verstanden werden und Ergänzungen, die vollendet werden müssen.<sup>105</sup>

**12. *Aḥsan at-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālim*:** Dieses Buch, von Šamsaddīn Abū 'Abdallāh Muḥammad al-Maqdīsī<sup>106</sup> (gest. 390/1000), ist normalerweise ein Geographie-Buch. Es erzählt von den Karrāmiten mit großer Sympathie und von ihrer Verbreitung in Ḥorasān und Transoxanien und gibt darüber direkte Informationen. Es gibt hier maximale und objektive Informationen über Karrāmiten und im Gegensatz zu ašā'ritischem Glaubensrichtungs-Autoren werden hier die Karrāmiten als Ahl al-Sunna wal-Ġamā'a beschrieben.<sup>107</sup> Er drückt in den Anfangsseiten seines Buches aus, dass die Karrāmiten selbst eigene Fiqh und Kalām haben.<sup>108</sup> Dann sagt er, dass

---

deinem Nachteil geworden. Du bist von dem höchsten Erhabenen ferngeblieben, du hast dich gewöhnt, dich mit anderem als Gedenken Gottes zu beschäftigen, du hast dir daraus einen Weg gemacht, auf dem andere Menschen dir folgen werden, du hast etwas, das Gott erhebt (*tasbīḥ*) davon abgehalten. Dadurch hast du den ḥuġġatallāh im jüngsten Gericht auf dich selbst festgemacht." Dann sagt Aḥmad b. Ḥarb: "Möge Gott die Stadt zerstören, in der kein Prediger wie du vorhanden ist." (Abū Ḥafṣ an-Nīšabūrī, *ogW*, 74a,74b.) Aus dieser Anekdote lässt sich folgern, dass das Verhältnis zwischen den beiden nicht nur ein Lehrer-Schüler Beziehung war sondern noch mehr Freundschafts-Beziehung. Die dritte Geschichte des gleichen Themas ist, wie folgt: Eines Tages geht der Meister Abū 'Abdallāh auf einer Straße, auf der die Menschen stehen, rutscht aus und prallt mit der Hand gegen die Wand. Darauf fällt eine kleine Menge von Schlamm herunter. Er ruft sofort den Hauseigentümer, der ein Feueranbeter ist. Er erzählt ihm das Ereignis und bittet ihn dann um Verzeihung. Der Feueranbeter wählte den Islam im Angesicht dieses Falles. (Abū Ḥafṣ an-Nīšabūrī, *ogW*, 74b,75a.) Gemäß den Überlieferungen sollen tausende Feueranbeter durch den Meister Abū 'Abdallāh zum Islam übergetreten sein. Die obige Geschichte ist auf die Überlieferungen bestätigende Art. In der siebten Geschichte des gleichen Themas geht es wieder um Muḥammad b. Karrām. Er hat vom Imām der Leute der Ḥadīṭ Abū al- Faḍl at-Tamīmī, er wiederum hat von Abū Waḡdī gehört. Sie sagen, dass sie in Bait al-Maqdis um ein Kerzenlicht herum saßen und ein Buch lasen, aber Muḥammad b. Karrām saß nicht bei ihnen. Einige seiner Freunde sagten darauf: "O unser Meister, warum gesellst du dich nicht zu uns". Er antwortete: "Diese Samen und diese Kerze tragen/ beinhalten solch tolle Sachen, von denen keiner von uns weiß, woher sie kommen. Wir wollen sie nicht mit unbekannter Lampe aufhellen. (Abū Ḥafṣ an-Nīšabūrī, *ogW*, 75b.)

<sup>105</sup> Al-Mīrī, 'Uṭmān, *Kitāb Muḥtaṣar Raunaq al-Mağālis*, S. 1.

<sup>106</sup> Voller Name ist Šamsuddīn Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad b. Abū Bakr al-Bannā aš-Šāmī al-Baššārī al-Maqdisī oder al-Muqaddasī. Dieses Buch *Aḥsan at-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālim* wurde von J. Goeje ediert und von E. J. Brill in Leiden im Jahre 1906 veröffentlicht und die zweite Aufl. ist in dem gleichen Verlag im Jahr 1967 erschienen.

<sup>107</sup> Maqdisī, *ogW*, S. 179, 365; Hodgson, *Islam'in Serüveni*, I, S. 359.

<sup>108</sup> Maqdisī, *ogW*, S. 39.

sie die Leute der *zuhd* und *'ibādat* sind und sie tatsächlich Abū Ḥanīfa folgen. Aus diesem Grund kann man sie nicht als Häretiker annehmen.<sup>109</sup>

So wie das Interesse vieler zeitgenössischer Autoren hat es auch unser Interesse angezogen.<sup>110</sup> Dieses Buch gibt uns im Gegensatz zu klassischen Informationen interessante und aufklärende Informationen über Karrāmīten und ihre Verbreitungen, Regionen, Schulen, Lebensarten, Methoden und ihre Ansichten.

### 1.2.2. Allgemeine Häresiographie-Bücher

Die meisten Bücher, die der Karrāmīya einen Platz geben, wie die *Ṭabaqāt und Milal wa Niḥal* Bücher haben šāfi'itisch-aš'arische Tendenzen und sie haben sie als *ahl al- bid'a* betrachtet. Deshalb wurden ihre Meinungen einseitig, unvollständig und aus dem Kontext herausgerissen überliefert.

Aš'arī, (gest. 324/936) erwähnt die Karrāmīya in seinem wertvollen Buch *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Iḥtilāf al-Muṣallīn* nur in der *Murǧi'a* bezüglich der Theorie des Glaubens. Sie haben den *īmān* als Bekenntnis und Bestätigung der Zunge und nicht als Bestätigung des Herzens definiert. Die Erkenntnis des Herzens außerhalb des Bekenntnisses der Zunge gehört nicht zum *īmān*. Die Heuchler in der Zeit des Propheten waren echte Gläubige. Die Lästerung ist nur die Leugnung und Widerlegung des Organs Zunge, nicht anderer Organe.<sup>111</sup>

Malaṭī (gest. 377/987)<sup>112</sup> hat in seinem Buch *at-Tanbīh wa ar-Radd 'alā Ahl al-Ahwā wa l-Bida'* zweimal die Ansichten der Karrāmīya indirekt innerhalb des Themas *Murǧi'a* behandelt.<sup>113</sup> Er erwähnt die Glaubensrichtungen als Erstes für die Ermahnung (*tanbīh*) und als Zweites für die Wiederlegung (*radd*). Malaṭī sagt am Beginn des "*bāb dīkr al-Murǧi'a*": Wer "*lā ilāha illā Allāh*" sagt, das von Allah Verwehrte als verboten und das Erlaubte als erlaubt annimmt, steigt ins Paradies auf.

<sup>109</sup> Maqdisī, *ogW*, S. 365.

<sup>110</sup> Siehe Kutlu, *Mürchie*, S. 23,24; Karadaş, *Kerrāmiye ve İtikadı*, S. 41; Hodgson, *ogW*, I, S. 359.

<sup>111</sup> Al-Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmīyyīn*, S. 141-143.

<sup>112</sup> Abū I-Husain Muḥammad b. Aḥmad b. 'Abdurrahmān al-Malaṭī aš-Šāfi'ī ist ursprünglich, (gest. 377h.) wie von seinem Namen verstanden wird, aus Malatya heutiger Türkei, er war ein šāfi'itischer Rechtsgelehrter. Er war sowohl *muḥaddiṭ* als auch *qurrā'*. Er ist durch viele Städte in Nord-Syrien gereist, am Ende in Palästina gewohnt und dort in Asqalān gestorben. (Siehe. Laoust, *ogW*, S. 191.)

<sup>113</sup> Malaṭī erzählt zwischen Seiten 43–47 und 146–156 von *Murǧi'a*. Von überlieferten Meinungen wird wohl verstanden, dass er damit sehr wahrscheinlich die Karrāmīya meint. al-Malaṭī, *at-Tanbīh wa r-Radd 'alā Ahl al-Ahwā wa l-Bida'*, ed. Muḥammed Zāhid b. Ḥasan al-Kauṭarī, Präsentation Faṭḥ-i Ġābir al-Akīlī, (raqam al-idā': 3206 1991), Kairo 1368.

Auch wenn er Ehe bricht, Diebstahl begeht, jemanden tötet, verleumdet, das Gebet, Fasten und Almosen verlässt usw. Alldies macht nichts, solange er mit der Zunge gesteht. Aber wenn man alle diese Verbotene als Erlaubtes ansieht (*istiḥlāl*), wäre man Polytheist.<sup>114</sup>

Er lehnt dann diese Meinungen ausführlich ab.<sup>115</sup> Aber er machte diese Widerlegungen aus Angst vor der Schule. Weil all seine Kritiken gegen die Taten sind, als ob sie die Taten unwichtig annähmen. Aber das kann nicht sein, denn die Karrāmiten haben die Erleichterung der Taten als Glaubenssache angenommen und die Tat zu den Regeln (*šarā'i*) des Glaubens gezählt.<sup>116</sup>

Für die Karrāmiten ist 'Abdalqāhir al-Baḡdādī (gest. 429/1037) unsere erste größere häresiographische Quelle.<sup>117</sup> Er ist in seinem berühmten Buch *al-Farq bain al-Firaq* einer von denen, die die meisten Informationen über Karrāmīya geben. Er hat die Karrāmiten nicht nur tendenziös überliefert, sondern auch mit großer Feindschaft über sie berichtet.<sup>118</sup> Er beginnt mit dem klassischen Ausdruck "Sie haben ihren Gott als Körper (*ḡism*) angenommen,"<sup>119</sup> und macht mit seiner destruktiven Kritik weiter, indem er einige von tausenden Bosheiten (*qabāiḥ*) aufzählt. Wir geben die Ausdrücke von ihm bezüglich *īmān* und *kalima* als Beispiel: Muḥammad b. Karrām und seine Anhänger glauben daran, dass ihr Gott Ort der

<sup>114</sup> Malaṭī, *at-Tanbīh wa r-Radd*, S. 43-44. Malaṭī: Er sagt am Beginn des "*bāb dīkr al-Murḡia*": Wer "*lā ilāha illā Allāh*" sagt, das von Allah Verwehrte von Allāh als Verboten und das Erlaubte als Erlaubt annimmt, steigt ins Paradies auf. Auch wenn er Ehe bricht, Diebstahl begeht, jemanden tötet, verleumdet, das Gebet, Fasten und Almosen verlässt usw. Alldies macht nichts, solange er mit der Zunge gesteht. Aber wenn man alle diese Verbotene als Erlaubtes ansieht (*istiḥlāl*), wäre man Polytheist. Wenn sie sagen würden, dass der Glaube das Geständnis ist, so müssten sie den Glauben der Heuchler, welche Götzendienerei in sich beherbergen, als gültig und authentisch annehmen. Wenn sie „Nein“ sagen, würden sie genehmigen, dass das Geständnis aus dem Herzen kommt und dieses Bekenntnis Tat des Herzen ist. Dies bedeutet, dass das Bekenntnis die Grundlage aller Taten ist. Also, der Glaube ist Aussprache und Tat. Ihre Meinung, dass der Glaube nur die Aussprache ohne Taten ist, ist defekt. Wenn sie die Taten zum Glauben zählen und die Taten der Organe verleugnen, machen sie den gleichen Fehler. Am Ende verlassen sie ihre falsche Meinung und akzeptieren, dass der Glaube Aussprache der Zunge, Bestätigung des Herzen und Taten der Organe ist und dass er sich vermehrt und vermindert. (Malaṭī, *ogW*, S. 43-44.) Er lehnt dann diese Meinungen ausführlich ab. (Malaṭī, *ogW*, S. 146-155.)

<sup>115</sup> Malaṭī, *ogW*, S. 146-155.

<sup>116</sup> Siehe Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 62,67,68,77. „Wir sagen nicht, unsere gute Taten sind angenommen, schlechte Taten sind vergegeben,“ das ist die Meinung der Murḡī'a. Noch siehe. Bayāḏīzāde, *Uṣūl Munīfa li Imām Abī Hanīfa*, S. 126.

<sup>117</sup> Van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 706.

<sup>118</sup> Sein Ausdruck "*ma'būduhum*" (ihr Gott), seine vielen Diskussionen mit ihnen, Tötung einiger seiner Freunde und Lehrer usw. zeigt es und erklärt eine solche Darlegung ihrer Meinungen.

<sup>119</sup> Der Karrāmit, der mit ihm einen Streit geführt hatte, war Ibrāhīm b. Muḥāḡir, der in Nīšābūr eine eigene Schule um sich versammelt hatte. Die Streit drehte sich im Grunde um eine terminologische Frage: ob man nämlich „Namen“ d.h. Beziehungen, als Akzidenzien auffassen könne. Für die ausführliche Infomation siehe noch van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 668.

*ḥawādīṭ* „Geschehen“ ist. Ihrer Meinung nach sind seine Worte, sein Wille und seine Wahrnehmung in Bezug auf das Sicht- und Hörbare, seine Begegnung mit der höchsten Seite der Welten, einige geschehende Symptome in Gott und Er ist Raum dieser geschehenden Dinge.<sup>120</sup>

Dann sagt Baḡdādī über das Wort (*kalima*): Sie haben Sein Befehlswort *sei/kun* in Bezug auf irgendein Ding als die Schöpfung für die Geschöpfe, das Geschehen für zum Geschehen Gebrachte und als Vernichtung "*i'lām*"<sup>121</sup> für zu vernichtende Existierende verwendet. Aber sie haben abgelehnt, die in Seinem Wesen geschehenden Symptome (*a'rād ḥādīṭa*) als Geschöpfe, Gemachte und zum Geschehen Gebrachte (*muḥdaṭ*<sup>122</sup>) zu bezeichnen. Sie (die Anhänger Ibn Karrām's) behaupten, (Gott) sei eine Grundlage für die Geschehenden. Nichts geschehe in der Welt, ohne dass auch in seinem Wesen viele Symptome geschehen. Diese sind der Wille bezüglich des Geschehens der Geschehenden und das Wort *sei/kun* zu den Geschehenden. Dieses Wort besteht aus Buchstaben und jeder Buchstabe ist ein geschehendes Symptom im Wesen Gottes.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> Siehe Baḡdādī, *ogW*, S. 217.

<sup>121</sup> Baḡdādī sagt als *i'lām* aus aber es ist bei Šahristānī in der Form *i'dām*. Siehe Šahristānī, *al-Milal wa n-Niḥal*, S. 101.

<sup>122</sup> Von den Karrāmiten wurden die beiden Termini-technici *ḥādīṭ* und *muḥdaṭ* sorgfältig ausgewählt und mit verschiedenen Bedeutungen beladen. Van Ess hat für den ersten Terminus „geschehend“ und für den Zweiten zum Geschehen gebracht gewählt. Siehe van Ess, *ogW*, S. 24.

<sup>123</sup> Siehe Baḡdādī, *ogW*, S. 217. Baḡdādī: Dann sagt Baḡdādī über das Wort (*kalima*): Sie haben Sein Befehlswort *sei/kun* in Bezug auf irgendein Ding als die Schöpfung für die Geschöpfe, das Geschehen für zum Geschehen Gebrachte und als Vernichtung "*i'lām*" (Baḡdādī sagt als *i'lām* aus aber es ist bei Šahristānī in der Form *i'dām*. Siehe Šahristānī, *ogW*, S. 101.) für zu vernichtende Existierende benannt. Aber sie haben abgelehnt die in Seinem Wesen geschehenden Symptome (*a'rād ḥādīṭe*) als Geschöpfe, Gemachte und zum Geschehen Gebrachte *muḥdaṭ* (Von den Karrāmiten wurden diese *ḥādīṭ* und *muḥdaṭ* zwei Termini-technici sorgfältig ausgewählt und verschiedene Bedeutungen geladen. Van Ess hat für den ersten Terminus als geschehend und für den Zweiten zum Geschehen gebracht gewählt. Siehe van Ess, *ogW*, S. 24.) zu bezeichnen. Sie (die Anhänger Ibn Karrāms) behaupten, (Gott) sei eine Grundlage für die Geschehenden. Nichts geschehe in der Welt, ohnedass auch in seinem Wesen viele Symptome geschehen. Diese sind der Wille bezüglich auf das Geschehen der Geschehenden und das Wort *sei/kun* zu den Geschehenden. Noch dieses Wort besteht aus vielen Buchstaben und jeder Buchstabe ist ein geschehendes Symptom im Wesen Gottes. (Siehe Baḡdādī, *ogW*, S. 217.) Nach ihnen ist Gott von Ewigkeit her Schöpfer, Versorger, (*rāziq*) und Gnadespender (*mun'im*). Sie behaupten, dass das, was in seinem Wesen entsteht, eine Schöpfung ohne Agens sei (*ḥalq lā fā'il lah*), solange es in der Welt noch kein Geschaffenes gebe. Man berichtet von ihnen, dass er Schöpfer ist, durch seine Schöpferhaftigkeit (*ḥāliqīya*) und Versorger durch seine Versorgerhaftigkeit (*rāziqīya*). (Baḡdādī, *ogW*, S. 219. Noch siehe van Ess, *ogW*, S. 22.) Seine Schöpferhaftigkeit ist Kraft zu schöpfen, Versorgerhaftigkeit ist Kraft zu versorgen. Also diese Kraft (*qudra*) ist ewig aber die Schöpfung und Versorgung usw. sind durch diese Kraft geschaffen worden. Nur durch diese Schöpfung wird irgendein Geschöpf in der Welt geschaffen und durch diese Versorgung (*razaq*) werden die Versorgten (*marzūq*) versorgt. (Baḡdādī, *ogW*, S. 217,218. Wir haben nur Beispieltex te bezüglich auf *al-kalima* und *al-kalām*-Verständnis der Karrāmiten genommen.)

Sie behaupten, dass es zwischen *kalām* und *qaul* einen Unterschied gibt. Gott ist sowohl Sprecher (*mutakallim*) als auch Redner (*qā'il*) in Ewigkeit, aber es gibt einen Unterschied in der Bedeutung dieser beiden Begriffe. Er ist Sprecher immer mit einem Wort, das ist seine Kraft zu reden (*qaul*). Er ist Redner von der Ewigkeit her mit *qā'ilīya* aber nicht mit *qaul*. *al-Qā'ilīya* ist seine Kraft zum *qaul*. Sein *qaul* sind die Buchstaben, die in Sich Selbst entstehen. Das heißt, dass das *qaul* Gottes in Sich Selbst entsteht, aber sein *kalām* ewig ist.<sup>124</sup>

Die Überlieferungen, die von Baḡdādī gemacht wurden und sich auf die Glaubenstheorie der Karrāmiten beziehen, sind einseitig, aber auch einzigartig. Weil er uns die meisten Informationen und die Hinweise auf ihre Meinungen gebracht hat:

Die Karrāmiten behaupten, dass der Glaube Aussage (*iqrār*) am Anfang in der Lende (*aḡ-darr al-auwal*) besteht. Die Wiederholung der Aussage wird nicht zum Glauben gezählt, außer im Falle von Abtrünnigen (*murtadd*). Wer die *šahādain* ausspricht, ist ein echter Gläubiger, auch wenn er sogar an den *kufr* bezüglich des Prophetentums glaubt. Die Heuchler, für die viele Verse im Koran herabgesandt wurden, sind echte Gläubige. Ihr Glaube ist gleich dem Glauben der Propheten und der Engel.<sup>125</sup>

Baḡdādī überliefert uns ihre Ansichten in Bezug auf das Glaubensverständnis der *aṣḡhab al-hadīth* mit der Widerlegung dieses kleinen Satzes: Wenn sie wegen ihrer Dummheit behaupten, dass der Glaube *qaul* und *'amal* ist, werden wir ihnen so widersprechen. Der Grund unseres Zitates in Bezug auf diesen Satz ist zu zeigen, wie das Verhältnis zwischen Karrāmiten und Aṣ'ariten war.<sup>126</sup>

'Imādaddīn Abū I Muḡaffar Ṭāhir al-Isfarā'īnī (gest. 471 /1078) hat in seinem Buch *at-Tabṣīr fī d-dīn wa tamyīz al-firaq an-nāḡiyat 'an al-firaq al-hālikīn* ihre

---

<sup>124</sup> Baḡdādī, ogW, S. 219. Der Unterschied zwischen *al-qaul* und *al-kalām* gibt uns die Hinweise auf ihre Meinungen über den Koran. Der Koran ist nicht die Rede Gottes, sondern nur sein Wort (*qaul*); er geschieht an ihm ohne doch zum Geschehen gebracht zu sein. (Bazdawī, *Uṣul ad-Dīn* ed. H.P. Lins Kairo 1383/1963 S. 57. 14ff wo zwischen Karrāmiten und Ḥanbalīten nicht unterschieden wird) Die Rede ist sein Vermögen und Kraft anzureden und zu reden. (Vgl. Baḡdādī *Uṣul ad-Dīn*, S. 107; *Farq*, S. 218-220.) Der Unterschied zwischen *al-qaul* und *al-kalām* gibt uns die Hinweise auf ihre Meinungen über den Koran. Der Koran ist nicht die Rede Gottes, sondern nur sein Wort (*qaul*); er geschieht an ihm ohne doch zum Geschehen gebracht zu sein. (Bazdawī, *Uṣul ad-Dīn* ed. H.P. Lins Kairo 1383/1963 S. 57. 14ff wo zwischen Karrāmiten und Ḥanbalīten nicht unterschieden wird) Die Rede ist sein Vermögen und Kraft anzureden und zu reden. (Vgl. Baḡdādī *Uṣul ad-Dīn*, S. 107; *al-Farq*, S. 218-220.)

<sup>125</sup> Baḡdādī, *al-Farq*, S. 223.

<sup>126</sup> Baḡdādī, ogW, S. 220.

Ansichten über den Glauben und das Wortverständnis der Karrāmiten überliefert, aber fast alle Ausdrücke sind gleich wie bei Baḡdādī. Die Karrāmiten behaupteten, dass der Glaube reines Wort ist und dieses Wort ist nicht Heutig-Gesagtes; „*lā ilāha illā Allāh*“, sondern das Wort *balā* (doch),<sup>127</sup> das sich auf die erste Belebung im *mīṭāq* (Urbund) in der Nachkommenschaft von Ādam bezieht.<sup>128</sup>

Nach Isfarāʾīnī ist eine von ihren seltenen Unwissenheiten die Aufteilung von *qaul* und *kalām*. Sie behaupten, dass die Gottessprache (*kalām*) ewig, aber sein Wort (*qaul*) geschehend ist. *Qaul Allāh* ist geschehend (*ḥādīṭ*) aber nicht zum Geschehen gebracht (*muḥdaṭ*); denn *qaul Allāh* hat die Buchstaben und die Stimme. *Kalām Allāh*, nämlich sein Vermögen und Kraft zu sprechen, ist ewig und sein *kalām* ist nicht hörbar im Gegensatz zu *qaul*.<sup>129</sup>

Tāḡaddīn Abū l-Faṭḥ Muḥammad aš-Šahrastānī (gest. 548/1153) behandelt in seinen Büchern *al-Milal wa n-Niḥal* und *Nihāyat al-lqdām* nicht das Verhältnis zwischen *īmān* und *aḍ-ḍarr al-auwal*; aber das Verhältnis zwischen *kalām/kalima* und *qaul* legt er ausführlich dar.

Šahrastānī sagt den Glauben betreffend: Er ist nicht die Bestätigung des Herzens und anderer Taten, sondern nur die Aussprache der Zunge. Sie haben zwischen der Benennung des Gläubigen weltliche Bestimmungen betreffend und der Benennung der jenseitigen Belohnung und Strafe betreffend unterschieden. Nach ihnen ist der Heuchler im Diesseits wahrer Gläubiger aber im Jenseits wird er ewig in der Hölle sein.<sup>130</sup>

<sup>127</sup> Āʾrāf, 172. Und als dein Herr aus den Kindern Ādams - aus ihren Lenden - ihre Nachkommenschaft hervorbrachte und sie zu Zeugen wider sich selbst machte (indem Er sprach): „Bin Ich nicht euer Herr?“, sagten sie: Doch, wir bezeugen es. Ich habe die Übersetzung der Verse des Korans von der Seite [www.enfal.de/deukuran.htm](http://www.enfal.de/deukuran.htm), genommen und wenn ich die Übersetzung nicht gut gefunden habe, schaute ich die „Übersetzung der Bedeutungen des edlen Qurʾāns in die deutsche Sprache“ von Scheich Abdallah as-Samit und Dr. Nadeem an und verwendete dieses zum Kontrollieren.

<sup>128</sup> Isfarāyīnī, *at-Tabṣīr fī d-Dīn*, (14 November 2010,) S. 114/1.

<sup>129</sup> Isfarāyīnī, *ogW*, S. 114/1.

<sup>130</sup> Šahrastānī, *al-Milal*, I, S. 104. Šahrastānī, *Nihāyat al-lqdām fī ʿilm al-Kalām*, (über „Aufhebung des Anthropomorphismus“ in der 4. Regel). Gemäß ihrer gemeinsamen Konfession, sagt Šahrastānī, gibt es im Wesen des erhabenen Gottes viel Geschehendes. Alles Geschehende in seinem Wesen geschieht durch seine Kraft, die Seinem Wesen widersprechenden Geschehenden geschehen nur mit der Aktivität *ihdāṭ*. Sie meinen mit *ihdāṭ* die Hervorbringung (*iḡāḍ*) und die Vernichtung (*iʿdām*) von den Wörtern und Willen und mit *muḥdaṭ* die Seinem Wesen widersprechenden substanz- und symptomartige Dinge. Die Geschöpfe geschehen nur durch Erschaffen, das Erschaffen aber geschieht durch seine Kraft in Seinem Wesen. Die Hervorbringung und die Vernichtung sind der Befehl und Wille Gottes. (Šahrastānī, *al-Milal*, I, s, 101.) Er spricht durch die Sprechbarkeit, erschöpft durch Erschöpfbarkeit und verlangt durch die Willenskraft. (Šahrastānī, *al-Milal*, I, s, 101.) Šahrastānī sagt in Bezug auf dieses Thema in seinem Buch *Nihāyat al-lqdām*: Wenn Gott eine Substanz schaffen

Faḥraddīn Rāzī (gest. 606/1209) hat in seinem Buch *l'tiqādāt firaq al-Muslimīn wa l-Mušrikīn* nicht die Meinungen der Karrāmiten erklärt sondern nur von ihren Subgruppen erzählt. Der Leiter der Schule, sagt Rāzī, ist Abū 'Abdallāh ein Asket aus Siğistān.<sup>131</sup> In seinem Buch *Asās at-Taqdīs* spricht er von den Karrāmiten als seinen Feinden und er hat es gegen die *muğassima* in Allgemeinen und gegen die Karrāmiten im Besonderen geschrieben.<sup>132</sup>

Grundeigenschaft dieser Aš'arīt-tendenziellen Literatur ist das Fern-Sein von der Objektivität, die Basierung auf die Überführung,<sup>133</sup> Diffamierung, Verdächtigung, Unvollständigkeit und Voreingenommen-Sein. Aš'arī und Šahrastānī sind noch relativ objektiv, aber besonders Malaṭī, Bağdādī und Isfarā'īnī erzählen ihre Meinungen indem sie die ihnen passenden Passagen nehmen und demnach urteilen. Zum Beispiel; der Satz, "der Glaube des Heuchlers ist gleich dem Glauben des Propheten," wurde von ihnen als Schlussfolgerung übernommen und der *Karrāmīya* zugeschrieben, da die *Karrāmīya* gewiss gesagt hat, "dass der Heuchler im Diesseits ein echter Gläubiger ist." Basierend auf dieser Meinung schließen sie diesen falschen Schluss.<sup>134</sup> Andernfalls sollten sie nach ihrem diesen Wort den Schluss folgern: "Die echte Position der Heuchler im Jenseits und bei Allāh ist es, ewig in der Hölle zu bleiben." Das ist ein sehr häufiger Fehler und man kann viele ähnliche Beispiele geben.

Ibn Ḥazm (gest. 456/1063) hat in seinem Buch *Kitāb al-Faṣl fī l-Milal wa l-Ahwā wa n-Niḥal* die Karrāmiten kritisiert. Wie oben erwähnt hat Ibn ad-Dā'ī aš-Šī'ī ein Autor aus der ersten Hälfte des 6./12. Jahrhunderts in seiner *Tabṣīrat al-Awām fī maqālāt al-Anām* viele Informationen über die Karrāmiten bewahrt und sie schwer

---

will, lässt er zuerst in seinem Wesen seinen Willen in Bezug auf das Schaffen und die Buchstaben *kāf* und *nūn* geschehen. Nach den *Karrāmiten* wird zwischen *maš'ra* und *irāda* unterschieden. *Maš'ra* ist ewig aber *irāda* ist geschehend (*hādīt*). Aus diesem Grund haben sie zwischen *takwīn* und *mukawwan*, *iḥdāt* und *muḥdat*, *ḥalq* und *maḥlūq* unterschieden. *Ḥalq* ist das Geschehende in seinem Wesen, aber *maḥlūq* ist zu seinem Wesen widersprechend. Gleicherweise steht *takwīn* in seinem Wesen durch sein Befehlswort sei! (*kun*); *mukawwan* ist etwas ganz Anderes. *Kalām Allāh* ist auch so gleich. Es ist einige der geschehenden Eigenschaften; nach einigen von ihnen besteht es aus den Ausdrücken der geordneten Buchstaben und Stimmen, aber nach anderen besteht es aus reinen Buchstaben. Hingegen sind diese weder ewig, noch geschehend, sondern zum Geschehen gebrachte Dinge. (Šahrastānī, *Nihāyat al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām*, (über „Aufhebung des Antropomorphismus“ in der 4. Regel)

<sup>131</sup> Rāzī, *l'tiqādāt*, (Fünfte Abschnitt ist *Karrāmīya*)

<sup>132</sup> Rāzī, *Asās at-Taqdīs*, S. 18.

<sup>133</sup> Für diesen Begriff siehe Bekir Topaloğlu-Ilyas Çelebi, "iltizam", *Kelām Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul 2010, S. 152.

<sup>134</sup> Naššār, *Našāt al-Fikr al-Falsafī fī l-Islām*, I, S. 308.

kritisiert. Hier ist gar nicht von Anthropomorphismus die Rede, es ist allenfalls einer juristischen Problematik zuzuordnen.<sup>135</sup>

Die Karrāmīya wird in den Büchern, welche von der oben erwähnten aš'arischen Schule verfasst wurden, sowohl in zensurierter als auch in subjektiver Weise wiedergegeben, obschon wir ihnen die Informationen über die Karrāmīya verdanken. Dies macht es erforderlich, den Vergleich betreffender Texte und die Kritik als Basis zu nehmen.

### 1.2.3. Die Widerlegungen der Karrāmīya

Am Anfang war die Karrāmīya eine Untergruppe der Murǧī'a aber vom Ende des III/IX. Jahrhunderts an verbreiteten sich ihre Ansichten und so begann sie als eine eigene Schule wahrgenommen zu werden. Unter diesem Titel wird auf die von der Geschichte her verfassten Apologien gegen die Karrāmiten und auf die Gegenschriften eingegangen. Es wird hier versucht das Thema klarzustellen, indem die Gruppen, welche die Karrāmiten kritisiert und gegen sie Gegenschriften verfasst haben, klassifiziert werden. Mit der einschlägigen Schule wurden sowohl die lobpreisenden Werke wie „*Faḍā'il ibn Karrām*“ als auch Widerlegungen wie „*Faḍā'ih ibn Karrām*“ geschrieben.<sup>136</sup> Kritik an der Karrāmīya war ein beliebtes Spiel. Folgende Gruppen haben die Karrāmiten kritisiert:

**a) Aṣḥāb al-Ḥadīṭ:** Normalerweise hatte Muḥammad b. Karrām viele Traditionen im Namen von Aḥmad b. 'Abdallāh Ğuwaibārī (gest. 247/861-62) und Muḥammad b. Tamīm Faryābī vorgetragen und seine Doktrin in Form von *ḥadīṭ* gelehrt.<sup>137</sup> Aber Ḥanbalī, Šāfi'ī, Mālīkī viele Anhänger der *ḥadīṭ* haben die Karrāmīya als Sub-Gruppe von Murǧī'iten angenommen und sie wegen ihrer Glaubensmeinungen kritisiert. Nach Aussagen des Abū Nu'aim Iṣfahānī und Zitaten in seinem Buch, hat Muḥammad b. Aslam b. Sālim b. Yazīd al-Horāsānī (gest. 247/860) ein großes Buch als zwei Bände namens *Kitāb ar-Radd 'alā ibn Karrām* geschrieben, um die Karrāmiten zu widerlegen.<sup>138</sup> Muḥammad b. Aslam hat ihre Glaubenslehre schwer kritisiert, weil *ma'rifa* in ihrer Glaubenslehre keinen Platz

<sup>135</sup> Für die ausführliche Information siehe Van Ess, *ogW*, S. 12-19.

<sup>136</sup> Erdem, *ogW*, S. 55. Ein Ḥadīṭ wurde auch über Muḥammad b. Karrām erfunden: Es wird jemand namens Muḥammad b. Karrām in der Endzeit kommen und meine Sunna lebendig machen.

<sup>137</sup> Margoliouth, D. S., „Karrāmīya“, *HWI*, E.J. Brill, (Leiden 1941) S. 275.

<sup>138</sup> Abū Nu'aim Iṣfahānī, *Ḥilyat al-Awliyā wa Ṭabaqāt al-Asfiyā*, Maṭbaat as-Sa'āda, (1979) B. 9, S. 245-248; Erdem, *ogW*, S. 51; Kutlu, *ogW*, S. 234.

eingenommen hat. Ebenso kritisierten 'Abbās b. Ḥamza und Ibn Ḥuzaima (gest. 311/923) und besichtigten sie der Ketzerei.<sup>139</sup> Besonders Iṣḥāq b. Ḥuzaima aš-Šāfi'i, der in Nīšābūr Umgebung Vertreter der Ahl al-Ḥadīth war, hat sie in vielen Themen wie *šafā'a* und *īmān* schwer bekrittelt.<sup>140</sup> Diejenigen, die *īmān* als *ma'rifa* des Herzen oder Bekenntnis der Zunge angenommen haben, hat er ohne Benennung der Karrāmiten als extreme Murġi'iten verdächtigt.<sup>141</sup>

Der berühmte Muḥaddiṯ Muslim b. Ḥaġġāġ (gest. 261/865) ist auch aus Nīšābūr und lebte zur selben Zeit und am selben Ort mit Muḥammad b. Karrām. Wenn man die Bevorzugung des Titels des Buches *aṣ-Ṣaḥīḥ* beachtet, sieht man die Opposition gegenüber der Murġi'a im Allgemeinen und den Karrāmiten im Besonderen. Es wird behauptet, dass das Kapitel *Kitāb al-Īmān* aus diesem Grund geschrieben worden ist.<sup>142</sup> Die Sub-Titel, die von Nawawī nachher angelegt worden sind, sehen folgendermaßen aus: „Die Filialen des Glaubens,“<sup>143</sup> „Die Tugendhaftigkeit der Gläubigen zueinander im Glauben,“<sup>144</sup> „Das Vermindern des *īmān*“ wegen großer Sünden,<sup>145</sup> „Die Vermehrung des *īmān* mit den guten Taten“,<sup>146</sup> „Die Vermehrung und Verminderung des *īmān*“.<sup>147</sup> Diese Titel zeigen die Antipathie gegen die Karrāmiten.<sup>148</sup> Die Gelehrten und Muḥaddiṯūn, die damals in diesen Gebieten aufgewachsen sind, haben eigene Bücher namens *Kitāb al-Īmān* geschrieben.<sup>149</sup>

**b) Šī'iten:** Das Zentrum der Debatten und der Diskussionen zwischen Šī'iten und Karrāmiten war Nīšābūr.<sup>150</sup> Der älteste šī'itische Text ist wahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Ibn Karrām entstanden; das *Kitāb ar-Radd 'alā ibn Karrām* des imāmitischen Theologen Faḍl b. Šāḍān al-Azdī (gest. 260/873).<sup>151</sup> Abū l-Mu'īn an-

<sup>139</sup> In Bezug auf dieser Fall siehe, Ibn Ḥaġġar, *Lisān al-Mizān*, b. V, S. 356; Kutlu, *ogW*, S. 232.

<sup>140</sup> Kutlu, *ogW*, 236.

<sup>141</sup> Kutlu, *ogA*, [www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/](http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/) 14. August 2010.

<sup>142</sup> Kutlu, *ogW*, S. 236.

<sup>143</sup> Muslim, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, I, S. 63.

<sup>144</sup> Muslim, *ogW*, I, S. 71.

<sup>145</sup> Muslim, *ogW*, I, S. 76.

<sup>146</sup> Muslim, *ogW*, I, S. 83.

<sup>147</sup> Muslim, *ogW*, I, S. 69.

<sup>148</sup> Kutlu, *Mürchie*, S. 236.

<sup>149</sup> Kutlu, *ogA*, [www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/](http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/) 14. August 2010.

<sup>150</sup> Kutlu, *ogA*, [www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/](http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/) 14. August 2010.

<sup>151</sup> Van Ess, *ogW*, S. 75; noch siehe Muḥammad at-Tūsī, *Fihrist*, S. 254. Abu Muḥammad Faḍl b. Šāḍān b. Ḥalīl al-Azdī und dessen Buch *Kitāb al-Idāḥ* wurde vermutlich in Nīšāpūr, wo er im Jahr 260/873 auch begraben wurde, verfaßt. Siehe van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 215.

Nasafī verwendet ihn und sagt in seinem Buch *Tabṣirat al-Adilla*: Ich glaube, dass er die erste Widerlegung war.<sup>152</sup>

Er hat noch viele Artikel und Bücher geschrieben wie *Kitāb al-Imān*, *Kitāb al-Maṣḥ ‘alāl-Ḥuffain*, *Kitāb ar-Radd alāl-Murğī’a* und *Kitāb al-Wa’d wal-Wa’id*. Sie waren einige der Widerlegungen gegen die Murğī’a der Nīšābūr und die Karrāmiten.<sup>153</sup> Obwohl seine Werke nicht zu uns nicht gelangt sind, haben wir das Buch *al-Idāh* als wichtigstes Dokument, das damalige Debatten aufklärt.<sup>154</sup> Wenn wir die Informationen von Faḍl Šāḍān und Maqdisī darüber berücksichtigen, so erfahren wir, dass die Streitigkeiten und Debatten zwischen Šī’iten und Karrāmiten verschärft weitergegangen sind.<sup>155</sup>

Ğamāladdīn ibn ad-Dā’ī ar-Rāzī<sup>156</sup> ein Autor aus der ersten Hälfte des 6/12 Jahrhunderts hat in seiner persisch gefassten Buch *Tabṣirat al-Awām fī maqālāt al-Anām*<sup>157</sup> viele Informationen über die Karrāmiten bewahrt und sie schwer kritisiert. Er entnahm sie einer Gegenschrift, dem *Kitāb Fadā’ih ibn Karrām* des šāfi’itischen Qadis Abū Ğa’far Muḥammad b. Iṣḥāq az-Zūzānī. Hier ist gar nicht von Anthropomorphismus die Rede, es ist allenfalls einer juristischen Problematik zuzuordnen.<sup>158</sup>

**c) Ḥanafiten und Māturīditen:** Das Zentrum der Diskussionen zwischen ḥanafitischen Murğī’iten und karrāmitischen Murğī’iten war Samarkand und nach Aussage des Abū al-Mu’īn an-Nasafī, war erste Widerlegung gegen die Karrāmiten *ar-Radd alā l-Karrāmīya* des ḥanafitischen Gelehrten Abū Bakr Muḥammad b. al-Yamān as-Samarqandī (gest. 268/881).<sup>159</sup> Erhalten sind die polemischen Ausführungen, welche Abū l-Qāsim (al-Ḥākim) as-Samarqandī (gest. 342/953), gleichfalls ein Ḥanafit, in seinem weitverbreiteten *Kitāb as-Sawād al-A’zam* gegen die

<sup>152</sup> Nasafī, *Tabṣira*, I, S. 471.

<sup>153</sup> Nağāšī, *ar-Riğāl*, II, S. 168,169; Kutlu, *ogW*, S. 237.

<sup>154</sup> Faḍl b. Šāḍān, Abū Muḥammad en-Nīšābūrī, *al-Idāh*, Bairut 1982, S. 53,54. Kutlu, *ogW*, S. 238.

<sup>155</sup> Faḍl b. Šāḍān, *al-Idāh*, S. 53,54; „Murğī’at an-Nīšābūr“ sagt angeblich: Wenn man den ‘Alī bevorzugt, sollte als heidnisch angesehen werden, auch wenn er stets anbetet, nie Sünde begeht. (Faḍl b. Šāḍān, *Idāh* S. 53,54.) Maqdisī, *ogW*, S. 336-371; Kutlu, *ogW*, S. 238.

<sup>156</sup> Siehe van Ess, *Der Eine und Das Andere*, II, S. 1017-1021.

<sup>157</sup> Siehe van Ess, *Der Eine und Das Andere*, II, S. 1021-1043.

<sup>158</sup> Siehe Van Ess, *ogW*, S. 12-19.

<sup>159</sup> Nasafī, *Tabṣira*, I, S. 164, 358; . Kutlu, *ogW*. S. 239; van Ess, *ogW*. S. 75.

Karrāmīya richtete, er schrieb diesen Traktat für den Sāmāniden Ismāīl b. Aḥmad (reg. 279/892-295/907). Allerdings ist nunmehr die Echtheit nicht ganz gesichert.<sup>160</sup>

**d) Šāfi'iten und Aš'ariten:** Die Aš'ariten gehören zu denen, die die Karrāmiten in den Folgeperioden im Höchstmaß kritisiert haben. Einer von denen ist zweifellos der aš'arische Theologe 'Abdalqāhir al-Bağdādī. (gest. 429/1037)<sup>161</sup> Er hat mit Ibrāhīm b. Muhāğir beim dem Sāmāniden-Kommandanten Nāšir ad-daula Abū I-Ḥasan Muḥammad b. Ibrāhīm b. Simğūr darüber diskutiert, dass die *al-asmā' al-ilāhiya* Akzidentien im ewigen Körper sind und dass *al-asmā' al-insānīya* -wie *zānī* und *sāriq*- Akzidentien auch im normalen Körper sind.<sup>162</sup> Bağdādī hat auch über *kalām* diskutiert und ihn seine Fehler annehmen lassen.<sup>163</sup>

Abū Ishāq al-Isfarā'īnī (gest. 418/1027)<sup>164</sup> hat mit dem Karrāmiten Ibrāhīm b. Muhāğir beim König der Ghaznawiden Sultān Maḥmūd b. Sebūktigīn darüber diskutiert, ob Gott den Thron ('*arš*) berührt (*mumāss*).<sup>165</sup> Ibn Fūrak und Faḥr ad-Dīn Rāzī haben in einigen organisierten Sitzungen mit dem Karrāmiten Muḥammad b. Haiṣam über einige theologische Themen diskutiert.<sup>166</sup>

Ibn Fūrak (gest. 406/1015),<sup>167</sup> hat bei Sultān Maḥmūd b. Sebūktigīn mit Muḥammad b. Haiṣam diskutiert.<sup>168</sup> Sogar wurde über Abū Bakr b. Fūrak al-Isfahānī

<sup>160</sup> Kutlu, ogW. S. 239; van Ess, ogW. S. 75.

<sup>161</sup> Siehe Subkī, *Ṭabakāt*, (Kairo 1324) b. III, S. 238; Fiğlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (Einführungsteil) S. XXVI; Kutlu, ogW. S. 239; van Ess, ogW. S. 75,76.

<sup>162</sup> Bağdādī, *al-Farq*, S. 167; Van Ess, *Ungenutzte Texte zur Karrāmīya*, S. 76.

<sup>163</sup> Bağdādī, ogW, S. 163.

<sup>164</sup> Er ist ein šāfi'it/aš'arit Gelehrter in Nīšābūr-Schule. Er ist der Lehrer des berühmten aš'arischen Theologen Bağdādī und der Schüler von Abū Bakr b. Fūrak. Er hat sich selbst seinen größten Kampf, wie seine Lehrer und Schüler gegen die Karrāmiten geführt. (Siehe. Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, S. 194.)

<sup>165</sup> Al-İsfarā'īnī, Ṭāhir b. Muḥammad, *at-Tabsīr fī d-Dīn wa Tamyīz al-Fırqat an-Nāğiyati 'ani l-Fırağ al-Hālikīn*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, 'Alam al-Kutub, I. Aufl., Bairut 1983, www.shamela.ws, (14. November 2010,) S. 111/1-117/1. unter der Tittel "*Bayān wa tafṣīl maqālāt al-Karrāmīya wa faḍāihim*."

<sup>166</sup> Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī t-Tāriḥ*, Beirut 1386/1966, XII. 151–154/ S. 88,151. Siehe Ibn al-Wardī, *Tatimmat al-Muḥtaṣar fī Aḥbār al-Başar*, Bairut 1970, II, S. 189-171; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, XIII, S. 19; Zahabī, *Tāriḥ al-Islām*, XVIII, S. 155; Şahrazūri, *Nuzhat al-Arwāḥ*, 293; Ibn al-İmād, *Şazarāt az-Zahab*, IV, S. 318; Ḥanşārī, *Rawḍāt al-Ğannāt*, S. 700; Şafadī, *al-Wāfi*, IV, S. 250; Fatḥullāh Ḥulayf, *Fakhr al-din al-Rāzī wa Mawqifuhū min al-Karrāmīya*, Alexandria 1959; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Rāzī Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, Kültür Bakanlığı, S. 24,25; Muḥammad Şālih Zürkān, *Faḥruddīn Rāzī wa Ārauhu l-Kalāmīya wal-Falsafīya*, Dār al-Fikr, Kairo 1963/1383, S. 22,23; Hamadānī, Rašīduddīn, *Ğāmi'u t-Tawāriḥ*, II, S.159; Kutlu, www.sonmezcutlu.com/?&Bid=205161/ 14. August 2010; Karadaş, "Kerramiye ve İtikadı," S. 45.

<sup>167</sup> Abū Bakr b. Fūrak ist ursprünglich aus İsfahān. Er hat in Başra und Bağdād studiert, ist ein wenig in Marw geblieben und hat nachher in Nīšābūr gewohnt. Er hat dort die Madrasa geleitet. Am Ende seines Lebens wurde er von Sultān Maḥmūd gerufen und hat mit den Karrāmiten diskutiert. (Siehe, Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, S. 194.)

<sup>168</sup> Erdem, ogW, S. 62,63.

(gest. 941/1015) behauptet, dass er von dem Karrāmiten vergiftet und getötet worden ist, als er auf dem Weg nach Ghazna war, um mit ihnen zu diskutieren.<sup>169</sup> Baġdādī und Qušairī (gest. 465/1072),<sup>170</sup> waren Schüler von Ibn Fūrak und deshalb haben sie die negative Stellungnahme gegen die Karrāmiten übernommen.

Darüber hinaus hat Faḥr ad-Dīn Rāzī mit Qāḍī Ibn al-Qudwa Maġduddīn 'Abdalmaġīd in der Anwesenheit der 'umarā und 'ulamā einige Diskussionen durchgeführt. Er hat sein Buch *Asās at-Taqdīs* gegen die Karrāmiten geschrieben. Der šāfi'itische Richter Abū Ġa'far Muḥammad b. Muḥammad b. Iṣḥāq hat über Muḥammad b. Karrām und seine Fehler das Buch *Faḍāiḥu Ibn Karrām* geschrieben. Isfarā'īnī hat im Teil "*Fadāiḥ al-Karrāmīya*" seines Buches *Ta'ġīz al-Mu'tazila* die Karrāmiten kritisiert und dieses Buch wurde von Nasafī in seiner *Tabṣira* verwendet.<sup>171</sup>

Es muss einige Diskussionen zwischen der Karrāmīya und der Mu'tazila gegeben haben, aber das Verhältnis zwischen den beiden war nicht so eng, um Widerlegungen gegeneinander zu verfassen. Deshalb begnügen sich Mu'taziliten in ihren Büchern nur mit der Kritik der Karrāmītischen Meinungen, welche ihren Ansichten entgegen stehen.<sup>172</sup>

#### 1.2.4. Moderne Forschungen und mein Forschungsstand

Die zeitgenössischen Forschungsarbeiten bezüglich der Karrāmīya vermehren sich ständig und gewinnen an Qualität. Wir werden uns hier bemühen, dem Leser eine Idee zu geben, indem wir auf die wichtigsten Arbeiten hinweisen.

Ich möchte zuerst die Forschungsarbeiten, welche an türkischen Universitäten unternommen wurden, erwähnen. Zweifellos kommt Sönmez Kutlu an der Spitze der

<sup>169</sup> Erdem, *ogW*, S. 62.

<sup>170</sup> Abū I-Qāsim 'Abdulkarīm an-Nīšābūrī al-Qušairī ist Aš'arī und Šāfi'ī Tendenz, er ist in Städtchen Ustuwa in der Nähe von Nīšābūr in 376h. zur Welt gekommen. In der *taṣawwuf* hat er als Jünger von seinem Schwiegervater Abū 'Alī Daḥḥāk und von Abū 'Abdirrahmān Sulamī profitiert, den šāfi'itischen Fiqh von Abū Bakr Muḥammad b. Bakr, die aš'arische Theologie von Abū Bakr Muḥammad b. Ḥusain b. Fūrak gelernt. Nachdem Ibn Fūrak gestorben war oder getötet worden war, hat er die theologische Ausbildung von Abū Iṣḥāq Isfarā'īnī vollendet. Seine meisten Lehrer waren Gegner der Karrāmiten und aus Nīšābūr. (Siehe Süleyman Uludağ, *Kuṣeyrī Risalesi*, (Einführungsteil) S. 11-15; Laoust, *ogW*, S. 195,196.)

<sup>171</sup> Nasafī, *Tabṣira*, I, S. 148. Ein mātūrīdit Nasafī kritisiert durch aš'arit Isfarā'īnī und er verdächtigt ihn des Christentums. Das ist nicht normal aber sehr wichtig, weil es zeigt, wie viele Mātūrīditen sich geändert haben und wie die Perspektive damaliger Mātūrīditen ist.

<sup>172</sup> Kutlu, [www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/](http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/) 14. August 2010;

Karrāmīya-Forscher in der Türkei. Er hat über die Karrāmīten, ihren Kontext, das Umfeld in dem sie entstanden und sich verbreitet haben, sowie die sozio-politischen Umstände, viele Studien vorgelegt. In seinem Buch "Mürchie"<sup>173</sup> hat er einen großen Abschnitt den Karrāmīten gewidmet und ihn noch mehr ausgebreitet und auf seiner offiziellen Webseite unter dem Namen "Kerrâmiye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları," veröffentlicht.<sup>174</sup> Er hat auch die Artikel "Karrâmiye" in der *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* geschrieben.

Mehmet Şerafettin Yalıtıkaya hat im April 1929 in *Daru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, einen Artikel namens "Kerrâmîler" geschrieben.<sup>175</sup>

Erol Erdem hat an der Universität Ankara 1994 eine Magisterarbeit namens *Kerrâmiye Mezhebi ve İtikadî Görüşleri*, unter Betreuung von Hasan Onat geschrieben. Diese Arbeit, die noch nicht veröffentlicht worden ist, umfasst sehr viele Informationen.<sup>176</sup>

Cağfer Karadaş, Professor an der theologischen Fakultät der Universität Uludağ hat einen Artikel namens "Kerrâmiye ve İtikadı" (Karrāmīya and His Creed) geschrieben und in der Zeitschrift *Kelâm Araştırmaları* veröffentlicht. Er hat hier versucht zu beweisen, dass die Karrāmīya im Gegensatz zu den Behauptungen, die Leute der *sunna* und *ğamā'a* sind.<sup>177</sup>

Salih Çift hat einen Artikel namens "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiye," (A Pietistic Movement Ignored by the Early Sûfî Authors: Karrâmiyyah) in *Bursa İlahiyat Fakültesi Dergisi* veröffentlicht. Er hat hier versucht, die unbekannte asketische Bewegung der früh-mystischen Karrāmīya aufzuklären.<sup>178</sup>

An der Spitze der Forschenden über die Karrāmīya außerhalb der islamischen Welt ist der große Orientalist C. Edmund Bosworth. In der englischen Version der

<sup>173</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, TDV, Ankara 2002.

<sup>174</sup> Kutlu, [www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/](http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/) 14. August 2010. Sönmez Kutlu hat während meiner Untersuchung der Karrāmīya, nie behütet von mir alle Studien Karrāmīya betreffend in seiner eigenen Bibliothek zu geben. Aus diesem Grund möchte ich mich bei ihm bedanken.

<sup>175</sup> Yalıtıkaya, Şerafettin, (1929) „Kerrâmîler,” in: *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, S. 2-15.

<sup>176</sup> Ich bin sehr dankbar dafür, dass Hasan Onat mir bei der Erlangung dieser Studie geholfen hat.

<sup>177</sup> Karadaş, „Kerrâmiye ve İtikadı,” *Kelâm Araştırmaları* 2007, B. 5, S. 41-62

<sup>178</sup> Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerramiye," (2008) *UÜİF Dergisi*, B. 17, Z. 2, S. 439-462.

Enzyklopädie des Islām hat er den Artikel "Karrāmīya", (EI<sup>2</sup>), IV, S. 667-669) geschrieben. Über die Entstehung der Karrāmīya hat er in *Muslim World* unter dem Titel "The rise of the Karamiyyah in Khurasan", (50/1(1968), SS.- 5-14) einen Artikel geschrieben.<sup>179</sup> Diese Arbeit wurde von İsmā'il Sa'ādat unter dem Namen, "Zuhūr-u Karrāmīya dar Ḥorāsān," ins Persische übersetzt und in der Zeitschrift *Maārif*, (Vol. V. No. 3, SS. 128-139, Teheran 1989.) veröffentlicht. Der Artikel "The early Islamic History of Ghūr" der in *Central Asiatic Journal* veröffentlicht wurde, ist auch wichtig.<sup>180</sup>

Louis Massignon hat in seinem wertvollen Buch *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique Musulmane*, (Paris 1954) sehr wichtige Informationen über Kerrāmīya gegeben. Der vierte und fünfte Abschnitt dieses Buches wurden von Mehmet Ali Aynî ins Osmanisch-Türkische übersetzt und unter dem Namen "Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu," von Osman Türer und Cengiz Gündoğdu in die moderne türkische Sprache übertragen.<sup>181</sup>

Eine Arbeit wurde von Hatoum Afaf Abdalbaki an der Universität Columbia im Jahre 1991 unter dem Namen *Karrāmīya An Eleventh Century Karrāmī Text: Abū Hafş an-Nīsābūrī's Raunaq al-Majālis* publiziert. Diese Dissertation untersucht, wie oben erwähnt, das elfte Jahrhundert und ist ein arabisches Manuskript mit dem Titel *Raunaq al-Mağālis*, um den historischen und dogmatischen Hintergrund der Karrāmīya aufzuklären.

Jacqueline Chabbi hat in der Zeitschrift *Studia Islamica* eine eingehende Untersuchung der Karrāmīya im Gesamtzusammenhang der asketischen und mystischen Bewegungen in Ḥorāsān, namens „Remarques sur le developpement historiques des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan“ geschrieben. Im Abschnitt der früh-mystischen Bewegungen im Iran besonders über das Verhältnis zwischen Malāmīya und Karrāmīya hat sie sehr wichtige Informationen gegeben.<sup>182</sup>

<sup>179</sup> Bosworth, "The rise of the Karamiyyah in Khurasan", *The Muslim World*, New York 1968, B. 1, S. 1-14.

<sup>180</sup> Bosworth, "Zuhūru Karrāmīya der Ḥorāsān," (The rise of the Karamiyyah in Khurasan), persische Übersetzung İsmā'il Sa'ādat, *Maārif*, Teheran 1989, B. V. S. 128-139.

<sup>181</sup> Für die ausführlichen Informationen siehe Osman Türer, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, *Einführungsteil*, S. 8,9.

<sup>182</sup> Siehe Alexander Knysh, *Islamic Mysticism A Short History*, Brill Leiden Boston Köln 2000, S. 95.

Jean-Claude Vadet verfaßte einen Artikel namens "Le Karrāmisme De La Haute-Asie Au Carrefour De Trois Sectes Rivalentes." Er wurde in "*Revue des Études Islamiques*," (48(1980), 25-50.) veröffentlicht.

Von Josef van Ess wurde eine Arbeit über karrāmitische Literatur mit dem Namen "*Ungenützte Texte zur Karrāmīya: Eine Materialsammlung*," in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1980 veröffentlicht.<sup>183</sup>

Wilferd Madelung hat 1982 einen Artikel namens "The Early Murjia in Khurasan und Transoxania and the Spread of Hanafism" geschrieben und ihn in "*Der Islam*" veröffentlicht. Dieser Artikel wurde von Sönmez Kutlu unter dem Namen "Horasan ve Mâverâunnehir'de ilk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı" in die türkische Sprache übersetzt und in der Zeitschrift der theologischen Fakultät an der Universität Ankara, dann in seinem Buch *Māturīdī ve Māturidilik* veröffentlicht.<sup>184</sup>

Von Aron Zysow wurden zwei eher unbekannte Bücher bekannt gemacht und diese Artikel 1988 unter dem Namen „Two unrecognized Karrāmī texts“, in *Journal of the American Oriental Society* veröffentlicht.<sup>185</sup>

Margaret Malamut hat in *International Journal Middle East Studies* (26(1994) 427-442) einen Artikel namens "Şūfī Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur" verfasst. Ein anderer Artikel unter dem Namen "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karrāmīyya in Nishapur," wurde von derselben Autorin in *Iranian Studies* (vol. 27 no. 1-4, 1994) veröffentlicht.

In Edinburgh wurde ein Buch von A.M.A. al-Galli unter dem Namen "The History and Doctrines of the Karrāmīyya sect, with special reference to ar-Rāzī's criticism," unter der Leitung von W. M. Watt, in 1970 verfasst.

David Samuel Margoliouth hat den Artikel "Karrāmīya" im *Handwörterbuch des Islam* geschrieben.<sup>186</sup>

<sup>183</sup> Van Ess, „Ungenützte Texte zur Karrāmīya,“ *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse*, Heidelberg 1980, S. 1-87.

<sup>184</sup> Madelung, W. „Horasan ve Maveraunnehirde İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı,“ (The Early Murjia in Khurasan und Transoxania and the Spread of Hanafism), Übersetzung Sönmez Kutlu, (in *İmam Maturīdī ve Maturidilik*) S. 79-87.

<sup>185</sup> Zysow, A. „Two unrecognized Karrāmī texts“, *JAOS*, (1988) S. 577-87.

<sup>186</sup> Margoliouth, „Karrāmīya,“ *HWI*, S. 275,276.

Auch in der islāmischen Welt mit Ausnahme der Türkei wurden natürlich viele Arbeiten über die Karrāmiten verfasst. Der Ägyptische Gelehrte 'Alī Sāmī Naššār hat wie Sönmez Kutlu in der Türkei und Josef van Ess in Deutschland eine ähnliche Bestrebung unternommen. Er hat in seinem ausgezeichneten Buch "*Naš'at al-Fikr al-Falsafī fī l-Islām*," im ersten Band ein großes Kapitel über die Karrāmiten verfasst und einige seiner Studenten in diesem Bereich arbeiten lassen.

In Alexandria wurde von Faḥallāh Hulaif, eine Arbeit namens "Faḥraddīn ar-Rāzī wa mawqifuhū min al-Karrāmīya," 1959 geschrieben.<sup>187</sup>

Muḥammad Riḍā Çitsaz hat in der Zeitschrift *Maārif*, einen Artikel unter dem Namen "Fırqahāyı Karrāmīya," (SS. 82-107, İsfand/İran 1373.) veröffentlicht.<sup>188</sup>

Mufīd Muḥammad Nūrī hat einen Artikel unter dem Namen "al-Karrāmīya Ḥaraka Dīnīya wa Siyāsīya Dirāsathā min ḥilāl sayr Qādatihā," in der Zeitschrift "*Ādāb ar-Rāfidīn*" an der Universität *Mawṣil*, *Kulliyāt al-Ādāb* veröffentlicht. Am gleichen Ort wurde vom gleichen Autor der Artikel "Ā'lām aṣ-Ṣūfīya fī Ḥorāsān fī l-Qarnaini't-Tānī wa t-Tāliṭ al-Hiğrī," in *Mūṣul* in 1971 veröffentlicht.<sup>189</sup>

Suhair Muḥammad Muḥtār hat eine Magisterarbeit namens *at-Tağsīm 'inda l-Muslimīn Maḡhab al-Karrāmīya*, in der *Kulliyāt al-Banāt* an der Al-Azhar Universität im Bereich islāmischer Philosophie verfasst. Dieses Werk hat unter der Beratung Badawīs begonnen und wurde bei 'Alī Sāmī Naššār vollendet. Es hat die Karrāmīya als anthropomorphistische Schule behandelt und wurde 1971 Alexandria veröffentlicht.<sup>190</sup>

\*\*\*

Über die Karrāmiten und die karrāmitische Schule wurden/werden sowohl in der Vergangenheit als auch heute viele Arbeiten verfasst. Deshalb kann nicht behauptet werden, dass dieses Thema überhaupt nicht erforscht wurde. Im Gegenteil können wir sagen, dass die Forschungen in Bezug auf die Karrāmīya von Tag zu Tag an Qualität gewinnen. Jedoch weisen fast alle die Grundeigenschaft auf, dass sie

<sup>187</sup> Fathallah Hulaif, *Fakh al-Din al-Razi wa Mawqifuh min al-Karramiyyah*, Alexandria 1959.

<sup>188</sup> Çitsaz, "Fırqahāyı Karrāmīya," *Maārif*, İsfand/İran 1373, S. 82-107.

<sup>189</sup> Nūrī, M.M., „al-Karrāmīya Ḥaraka Dīnīya wa Siyāsīya," *Ādāb ar-Rāfidain*, Mauṣil 1971, B. 2, S. 135-164.

<sup>190</sup> Suhair Muḥammad Muḥtār, *at-Tağsīm 'inda l-Muslimīn Maḡhab al-Karrāmīya*, 1971.

einander wiederholen und die Karrāmīya generell behandeln. Sogar die modernen Arbeiten konnten diesem Dilemma nicht entkommen. Suhair Muḥammad Muḥtār ist vielleicht die einzige Ausnahme mit ihrem Buch „*at-Taḡsīm 'inda l-Muslimīn Maḡhab al-Karrāmīya*“, in dem sie die Karrāmīten als Anthropomorphisten behandelt. Aber auch dieses Buch wiederholt die seit jeher vorhandenen Beschuldigungen und nimmt die aš'arischen Quellen als Basis. Ich möchte betonen, dass dieses Werk das Thema nicht aufgrund einer präzisen kritischen Methode abhandelt. Andere Arbeiten hingegen behandeln die Karrāmīya nicht aus spezifischer Perspektive, sondern stellen ihre Bedeutung in der allgemeinen Geschichte, ihre Entstehung, die Gebiete in denen sie gelebt haben, wichtige Persönlichkeiten und ihre Bücher dar. Die Arbeiten von Mehmet Şerafettin Yaltkaya, von Jean-Claude Vadet, Wilferd Madelung, Müfīd Muḥammad Nūrī, Faṭḥallāh Hulaif und C. Edmund Bosworth können wir in diesem Zusammenhang erwähnen. Einige Autoren haben sie als eine mystische Strömung bewertet. Massignon, Hatoum Afaf Abdalbaki, Salih Çift und Margaret Malamut können als Beispiele dafür genannt werden. Manche haben versucht ihre Quellen zu untersuchen. Zweifelsohne sind Josef van Ess und Aron Zysow dabei an der Spitze zu nennen. Manche Autoren haben ihre Glaubenslehre behandelt. Aber dies wurde nicht im Zusammenhang eines besonderen Themas, sondern vielmehr im generellen Sinne abgehandelt. Erol Erdem, Cağfer Karadaş, 'Alī Sāmī Naşşār und Sönmez Kutlu sind einige von ihnen.

Der Unterschied meiner Arbeit zu all diesen modernen Arbeiten besteht in der spezifischen Abhandlung der Karrāmīya als eine Doktorarbeit. Außerdem betrifft sie mehrere Zweige der Islamwissenschaften wie *taşawwuf*, *kalām* und islamische Philosophie. Nur das oben genannte Werk ist ein Werk auf dem Dissertations-Niveau und behandelt das mit karrāmītischer Sympathie verfasste *Raunaq al-Mağālis*. Ziel unserer Arbeit ist es, die Philosophie, Methodologie und folglich die Mentalität der Karrāmīya aus einem besonderen Blickwinkel eingehend zu prüfen. Diese Arbeit wurde in dieser Form von vielen mit diesem Gebiet vertrauten Professoren mit der Begründung, dass sie wegen des Mangels an Quellen die „notwendige Tiefe“ nicht erreichen kann, für nicht passend bzw. dass nicht gut befunden. Dagegen glauben

wir, dass es wert ist, dieses Thema zu erforschen und es noch weiterer Arbeiten auf diesem Gebiet bedarf.<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> Wir haben die Überzeugung gewonnen, dass das Verhältnis zwischen den islāmischen Philosophen besonders Fārābī und Ibn Sīnā und dem Ḥanafitentum, folglich der Einfluss Abū Ḥanīfas auf die islāmischen Philosophen über die Karrāmīya erforscht werden muss. Dies ist einer unserer Schwerpunkte. Außerdem wollen wir erwähnen, dass der Grundstein der islamischen Mystik von den Karrāmīten gelegt wurde.

### **1.3. MUḤAMMAD b. KARRĀM und SEINE SCHULE**

### 1.3.1. Das Leben von Muḥammad b. Karrām und sein Umfeld

Bevor sie die Form einer Denkschule annahm, bildete die aus den Lehren des Ibn Karrām entstandene Karrāmīya eine *ṭarīqa*, welche für die Annahme des Islāms in Ḥorasān und Nordindiens, große Dienste erwarb. Erst später entwickelte sie sich zu einer *Kalām*-Schule, deren Ansichten zu verschiedenen Themen sich den Meinungen der Mu'tazila und der traditionellen Sunniten widersprachen. Diese Denkschule kritisierte meistens die traditionellen Sunniten (*Aṣḥāb al-Ḥadīth*) und erfuhr großes Interesse seitens der Ḥanafiten.<sup>192</sup>

#### 1.3.1.1. Muḥammad b. Karrām

Die Überlieferungen über das Leben des Ibn Karrām sind einerseits sehr wenig, andererseits hinsichtlich ihrer Identität nicht sehr verlässlich. Er ist ein Philosoph, dessen Überlieferungen verloren gingen und dessen Quellen vernichtet wurden.<sup>193</sup> Es wird gesagt, dass er ein Araber aus dem *Banū Nizār*-Stamm ist, jedoch stammt er mit Gewissheit aus dem heutigen Iran.<sup>194</sup>

Die Quellen sind sich einig, dass diese Rechtsschule ihren Namen vom Gründer Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Karrām bekam.<sup>195</sup> Über die Herkunft des Wortes und seine Verwendung gibt es verschiedene Meinungen.<sup>196</sup> Jene, die nicht zu dieser Rechtsschule gehören, behaupten mit der Absicht die Angehörigen schlecht zu machen, dass der Vater des Abū 'Abdallāh ein Feldwächter war,<sup>197</sup> und deshalb den Namen "Karrām" bekam.<sup>198</sup> Die Anhänger hingegen führen das Wort, um die Rechtsschule zu verherrlichen, auf das Wort "*karāma*", zurück welches Gottesfurcht oder Erhabenheit bedeutet und lesen es als "*kirām*", die Mehrzahl der

<sup>192</sup>Laoust, *ogW*, S. 135; Hodgson, *ogW*, I, S. 359.

<sup>193</sup>Muḥtār, *at-Taḡsim*, S. 45.

<sup>194</sup>Muḥtār, *ogW*, S. 47.

<sup>195</sup>Nach van Ess, der Gründer dieser Schule tatsächlich ist Aḥmad b. Ḥarb, Muḥammad b. Karrām hat seine Ansichten Dynamismus gebracht und ihr seinen Namen gegeben. Siehe Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, S. 609.

<sup>196</sup>Muḥtār, *ogW*, S. 48,54; Kutlu, [www.sonmezcutlu.com/?&Bid=205161/](http://www.sonmezcutlu.com/?&Bid=205161/) 14. August 2010.

<sup>197</sup>Die geehrte ägyptische Forscherin Suhair Muḥammad Muḥtār meint dazu, dass die Aussage, dass Muḥammad b. Karrām's Vater Feldwächter war, nur auf einigen Vermutungen basiert. Sie sagte, dass sie darüber nie etwas gefunden hat. Siehe Muḥtār, *ogW*, S. 47,48.

<sup>198</sup>Mehmet Şerafettin Yalçakaya sagt darüber aus, dass Ibn Makulā und Sam'ānī das Wort mit *fath̄a* auf dem *kāf* und mit *šadda* auf dem *rā* geschrieben haben, sein Vater wurde überall als Feldwächter, deshalb diese Lesung richtig ist. (Siehe M. Şerafettin, "Kerrāmīler," *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Tarihî İctimaî, Dinî Felsefî*, April 1929 Ahmet İhsan Verlag, İstanbul 1929, Nr. 11, S. 1, erste Fußnote.)

Wörter “*karam*” oder “*karīm*”.<sup>199</sup> Mit den vorliegenden Unterlagen ist dieses Thema schwer zu klären.<sup>200</sup>

Muḥammad, dessen voller Name nach Louis Massignon<sup>201</sup> mit Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Karrām b. ‘Arrāf<sup>202</sup> b. Hizāna<sup>203</sup> b. al-Barā an-Nizārī<sup>204</sup> lautet und mit Namen wie *al-Imām az-Zāhid Abū ‘Abdallāh* und *az-Zāhid Muḥammad b. Karrām* präsentiert wird, kam im Jahre 190 islāmischer Zeitrechnung<sup>205</sup> in Siġistān, bei der Grenze von Ḥorasān und dem kaspischem Meer um Zaranġ<sup>206</sup> auf die Welt. Auch wenn manche behaupten, dass er aus Banū Turāb stammt, sagt die mehrheitliche

<sup>199</sup> Der berühmte Theologe der Karrāmiten Muḥammad b. Haiṣam überlieferte dieses Wort mit *fathā* auf dem *kāf* und mit *taḥfif* auf dem *rā* als *karām* und mit *kasra* auf dem *kāf* und mit *taḥfif* des *rā* als *kirām*. (Siehe Zahabī, *Mizān*, S. 315.) Der Berühmte Literat und mächtige Dichter Abū l-Faṭḥ al-Buṣṭī sagte Muḥammad b. Haiṣam seiner „Wortspielkrankheit“ unterliegend Folgendes:

*Ar-ra’yu ra’yu Abī Ḥanīfa waḥdah,  
Wa d-dīnu dīnu Muḥammad b. Kirām,  
Inna llaġīna bi ġahlihim lam yaqtadū,  
Bi Muḥammad b. Kirāmin ġairu kirām.*

Das heißt der Dichter hat dieses Wort als *kirām*, Pluralform von *karīm* (großzügig) gelesen. (Siehe M. Şemseddin, *ogW*, S. 1; Muḥtār, *ogW*, S. 50,51.) Die Aussage des Qadi Abū l-Qāsim ad-Dāwūdī, das Gedicht des Sa’ālibī und die Aussage des Ḥusain b. Yūsuf al-Arḍurūmī: ...*mušabbihatu l-kirāmīya Muḥammad b. Kirām* unterstützen die Lesung mit *taḥfif*. Die ausführlichste Information der Lesung gibt es in *at-Taġsīm* der Suhair Muḥtār. In Ibn Sam’ānī’s *Ansāb*, Ibn Maqūlā Ibn Haġar’s *Lisānu l-Mizān*, *Tāġu l-Arūs*, *Mizānu l-l’tidāl* usw. wurde es auch gleich geschrieben. Vielleicht wegen der unbegründeten Behauptungen des Ibn Sam’ānī, “sein Vater war Feldwächter” wurde diese Lesung verbreitet. Ibn al-Aṭīr wiederholt die gleiche Behauptung in seinem Werk *Lubāb fī Taġhībī l-Ansāb*. (Muḥtār, *ogW*, S. 49.)

<sup>200</sup> Suhair Muḥtār sagt, dass es keine Möglichkeit gibt, um eine von diesen zwei Lesungen auf Beweise basierend zu bevorzugen und es in der Form *karrām* belassen werden soll. Es muss auf stichhaltige Beweise gewartet werden. (Siehe Muḥtār, *ogW*, S. 53,54.) Sönmez Kutlu teilt diese Meinung. Denn auf der einen Seite gibt es diejenigen, die über sie lästern, aber auf der anderen Seite fanatische Dichter, die sie loben. (Kutlu, [www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/](http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161/) 14. August 2010.) Bosworth hat es in alten Werken mit *taḥfif* gelesen aber dann mit *tašdīd* gelesen. (Für diese Debatten siehe noch van Ess, *ogW*, S. 8-15.)

<sup>201</sup> Massignon, *Essai*, S. 260.

<sup>202</sup> Viele Plätze *Tārīḡ Dimašqs* von Ibn ‘Asākir wurde als *Irāq* anstatt *Arrāf* registriert. (Siehe Ibn ‘Asākir ‘Alī b. Ḥasan aš-Šāfi‘ī, *Tārīḡu Madīnat Dimašq*, *ogW*, B. 55, S. 129,130.)

<sup>203</sup> Dieses Wort in *al-Bidāya* wurde als *Hizāma* festgestellt. (Siehe Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa n-Nihāya*, Dāru Abī Hayān, B. XI, S. 29) Das gleiche Wort bei Ibn ‘Asākir als *Hazāba* geschrieben. Der Herausgeber dieses Buches Muḥib ad-dīn Abū Sa’īd ‘Umar al-Amrawī sagt, dass dieses in der vierten Fußnote des *Wafayāt* von Wāfi als *Hurāya* aufscheint. (Siehe Ibn ‘Asākir, *ogW*, B. 55, S. 127.) Auch an dem Namen von Muḥammad b. Karrām wurden viele Fehler gemacht und falsche Schreibweisen verwendet. All dies zeigt uns offensichtlich das große Desinteresse an der Karrāmīya.

<sup>204</sup> Ibn Hibbān schrieb in *Kitāb al-Maġrūhīn*, dass seinen Beinamen *Abū ‘Abdillāh* ist und er glaubte dass er zu den *Banū Siwān (Nizār)* gehörte. (Siehe Ibn Hibbān, *Kitāb al-Maġrūhīn min al-Muḥaddīṭīn*, B. II, S. 326.) Ibn ‘Asākir verwendete einen zweifelhaften Ausdruck, dass er aus *Banū Nizār* ist. (Ibn ‘Asākir, *ogW*, B. 55, S. 128)

<sup>205</sup> Es wurde auch behauptet, dass er in 168h. Zur Welt gekommen ist. (Siehe Van Ess, *ogW*, S. 30.)

<sup>206</sup> Ḥāfiẓ Muḥammad b. ‘Abdillāh al-Ḥākim an-Niṣābūrī (321-405h.) sagt, dass er in einem Dorf von Siġistān das Zaranġ heißt, geboren ist. (Siehe Ḥākim an-Niṣābūrī, *Tārīḡu Niṣābūr Ṭabakātu Šuyūḡ al-Ḥākim*, ed. Māzin b. ‘Abdirrahmān al-Bahsalī al-Beirūtī, Hg. Dār al-Bašāir al-Islāmīya, 1427, S. 63.) Die zeitgenösse Stadt Zaranġ ist Haupt und Befestigungsstadt von Siġistān, die viele Dörfer (*Qurā*) beinhaltet, und in der Zeit ‘Umar erobert wurde. (Siehe Yākūt Ḥamawī, *Mu’ġam al-Buldān*, III. S. 138.)

Meinung, dass er aus Banū Nizār stammt.<sup>207</sup> Er studierte in vielen Städten in den Ḥorasān-Gebieten und besonders lernte er in Nīšābūr von Aḥmad b. Ḥarb<sup>208</sup> (gest. 234/848-49), der ein Schüler des Ibn 'Uyaina war und von Ibn Ḥibbān als Murǧī'it eingestuft wurde. Von Aḥmad b. Ḥarb lernte Ibn Karrām unter anderem den "zuḥd".<sup>209</sup> Nach Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen verließ Ibn Karrām Ḥorasān<sup>210</sup> und ging nach Mekka.<sup>211</sup> Später wird derselbe Ibn Ḥibbān Ibn Karrām, verspotten, weil er manche arabische Buchstaben nicht richtig aussprechen kann<sup>212</sup> und von seinem Rivalen 'Uṭmān ad-Dārimī<sup>213</sup> (gest. 280-282/893-895) aufgrund seiner Behauptung, dass er inspiriert wurde, angeklagt und ins Exil geschickt wurde.<sup>214</sup> Es wird gesagt, dass man ihn eigentlich töten wollte, ihn jedoch aufgrund seiner vielen Anhänger ins Exil nach Ġūr und Ġarǧistān<sup>215</sup> schickte.<sup>216</sup> Weiters wird überliefert, dass er in der Zeit von Muḥammad b. Ṭāhir b. 'Abdallāh b. Ṭāhir nach

<sup>207</sup> Erdem, *ogW*, S. 35; Subkī, *Ṭabakāt*, 11, S. 53.

<sup>208</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, S. 609.

<sup>209</sup> Ibn Karrām schrieb einen Brief über die Überlieferung des Imām Buḥārī von Zührī und er sagte (Buḥārī) ihm im Antwortbrief, dass der Überlieferer diese Ḥadīṭ mit *darb-i šadīd* und *ḥabs-i ṭawīl* (starkem Schlagen und langem Gefängnis) bestraft werden soll. (Siehe Zahabī, *al-Muǧnī fī d-Ḍu'afā*, II, S. 627.)

<sup>210</sup> Ḥorasān ist der Name der großen Region, die vom Irak beginnend mit Azazvār, Ġuwain, Baihaq, bis in die Indischen Gebiete Tahāristān, Ġazna, Siǧistān, Kirmān geht. Sie beinhaltet die berühmten Städte Nīšābūr, Harat, Marw, Balḥ, Saraḥs, Talkān, Nasā. (Siehe Ḥamawī, Yāqūt b. 'Abdallāh ar-Rūmī al-Baǧdādī, *Mu'ǧam al-Buldān*, Dār-u lḥyā at-Turāt al-'Arabī, Beirut, undatiert, II, S. 350.)

<sup>211</sup> Erdem, *ogW*, S. 35.

<sup>212</sup> 'Uṭmān b. Sa'īd ad-Dārimī erzählt, dass, als er bei Ibrāhīm b. Ḥusain, Gouverneur von Siǧistān, war, ein Mann mit langem Mantel (*riqa*) zum Gouverneur gebracht wurde und es sich um Muḥammad b. Karrām handelte. Als er gefragt wurde, woher er dieses Wissen habe, sagte er, dass er es vom göttlichen Licht, welches ihm Gott schenkte, lernte. Danach fragte der Gouverneur Ibrāhīm, ob er *tašahhud* gut auswendig gelernt habe: *šalawāt, ṭayyibāt, as-salāmu ilainā wa ilā 'ibādillāhi s salihīn ašwadu anna Muḥammadan abduka wa rasūluka*, er hat sehr viele Fehler gelesen. Ibrāhīm sagte: Steh auf Gottverdammte, und schickte ihn ins Exil von Siǧistān. (Ibn Ḥibbān, *al-Maǧrūhīn*, S. 327.)

<sup>213</sup> Der in Harat geborene Abū Sa'īd 'Uṭmān ad-Dārimī ist ein großer šāfi'ītischer Muḥaddīṭ. Es wurde überliefert, dass er nach Baǧdād kam und von Aḥmad b. Ḥanbal gelernt hat. Er hat auch die Gegenschriften gegen Ġahmīya und den ḥanafītischen Murǧī'it Bišr al-Marīsī verfasst. (Siehe Laoust, *ogW*, S. 142, 143.)

<sup>214</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, Übersetzung Mehmed Ali Ayni, vereinfacht Osman Türer - Cengiz Gündoğdu, Ataç Istanbul 2006, S. 128, 129.

<sup>215</sup> Das ist der Name von Ġarǧušār. Es gibt in West Harat, in Ost Ġūr, in Nord Marw, in Süd-Ghazna. Šūmīn und Afšin sind die zwei wichtigsten Städte von Ġarǧistān. (Siehe al-Ḥamawī, *Mu'ǧam al-Buldān*, IV, S. 193.)

<sup>216</sup> Baǧdādī, *al-Farq*, S. 215; Kutlu, *Mürchie*, S. 231. (von Subkī's *Ṭabakāt* (I. S. 306) Nach Van Ess gibt es bis Heute die wenige Wirkung des Islams in diesem Gebiet. (Siehe Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, S. 609.)

Nīšābūr kam,<sup>217</sup> und sich ihm eine Gruppe von Bauern und einfachen Menschen sich ihm anschlossen.<sup>218</sup>

Nach den Quellen wuchs Ibn Karrām in Siġistān auf und reiste, wie oben erwähnt, von Siġistān<sup>219</sup> im Streben nach Wissen in die Region Ḥorasān,<sup>220</sup> die Heimat der Ḥašawīya, Bāṭinīya, Muġassima und vor allem des Muqātil b. Sulaimān und entwickelte sich in diesem Umfeld.<sup>221</sup> Aufgrund seiner Lehrer aus Balḥ, Marw, Harat und Nīšābūr können wir sagen, dass er in Nīšābūr viele Bildungsreisen startete.<sup>222</sup>

Das Leben und die Ideen des Muḥammad b. Karrām, der sich auf *zuhd* und *‘ibāda* konzentrierte, begannen unter dem Volk diskutiert zu werden. Wegen seiner *zuhd* und *‘ibāda*, seiner *“taġsīm”* ähnlichen Meinungen und vor allem wegen der Vertretung der murġī‘itischen Glaubenslehre versammelten sich viele Menschen um ihn. Der Gouverneur von Siġistān befürchtete, dass dies seine Autorität gefährden könnte, verordnete vorerst eine Anhörung des Ibn Karrām durch eine Gruppe von Gelehrten und es fand ein langer Prozess gegen ihn statt.<sup>223</sup> In diesem Rechtsverfahren in Anwesenheit des Gouverneurs führte er seine Aussagen auf einer Inspiration von Gott zurück und der Gouverneur verbannte ihn aus Siġistān. Nach seiner Verbannung aus Siġistān, die sein erstes Exil war,<sup>224</sup> verbreitete er seine Meinungen in Ġūr, Ġarġistān (Ghazna) und in den ländlichen Gebieten Ḥorasāns vor allem unter den Dorfbewohnern. Während seines Aufenthaltes in Ġarġistān konnte er durch sein frommes Auftreten viele Personen aus Šūmīn und Afšīn gewinnen. Später kam er mit seinen Anhängern in die Stadt Nīšābūr in

<sup>217</sup> Die Stadt Nīšābūr, die das Volk als Našāwūr ausspricht, ist eine einzigartige große Stadt. Sie hat ihren Name von König Sābūr. Zwischen Ray und Nīšābūr liegen 160 farsaḥ und von hier bis Saraḥs 40 farsaḥ. Sie wurde im Jahr 31h. zurzeit Ḥalīfa ‘Uṭmān von ‘Abdullāh b. ‘Āmir b. Quraiz erobert. Es wurde gesagt, dass sie in der Zeit ‘Umar von Aḥnaf b. Qays nach dem Bruch der Vereinbarung ein zweites Mal erobert wurde. (Siehe Ya’kūt, al-Ḥamawī, ogW, IV, S. 3331,332.)

<sup>218</sup> Baġdādī, ogW, S. 216.

<sup>219</sup> Die Provinz Siġistān ist eine große Region und ihre Hauptstadt (*madīna*) ist *Zaranġ*. Die Provinz Siġistān, deren Wind ungemildert ist, die nie Schnee gesehen hat, die Ebenen und fruchtbare sandige Gelände hat, war ein militärisches Gebiet. Die meisten *fuqahā* waren ḥanafitisch und es gab hier viele ḥarīġitische Demonstrationen. (Siehe al-Ḥamawī, ogW, III, S. 190,191.)

<sup>220</sup> Ibn ‘Asākir, *Tārīḥu Madīnat Dīmašq*, B. 55, S. 128; Muḥtār, ogW, S. 55.

<sup>221</sup> Muḥtār, ogW, S. 55.

<sup>222</sup> Laoust, ogW, S. 135.

<sup>223</sup> Laoust, ogW, S. 135.

<sup>224</sup> Laoust, ogW, S. 135.

Ḥorasān. Durch seine Tätigkeiten übernahmen viele ungebildete und unterdrückte Menschen seine Gedanken.<sup>225</sup>

Ibn Karrām, dessen Leben im Exil und Gefängnissen verging, reiste nach seiner Ausbildung in Ḥorasān nach Mekka und kehrte nach einem fünf jährigen Aufenthalt wieder nach Nišābūr zurück. Später kam er nach Siğistān, seinem Heimatort und veräußerte sein ganzes Vermögen.<sup>226</sup> In der Zeit der Ṭāhiriden<sup>227</sup> ging er nach Nišābūr und wurde das erste Mal von Ṭāhir b. 'Abdallāh (230-248) im Jahre 243 eingesperrt.<sup>228</sup> Nach seiner Freilassung ging er nach *suğūr-u Šām* und besuchte die syrisch-byzantinischen Küsten und kehrte nach Nišābūr zurück.<sup>229</sup> Die zweite Haft erfolgte durch Muḥammad b. Ṭāhir b. 'Abdallāh,<sup>230</sup> welche vermutlich zwischen 249 und 251 stattfand.

Dies bedeutet, dass er zwischen 248-249 einige Monate frei war, nach Damaskus reiste und wieder nach Nišābūr zurückkehrte. Muḥammad b. Karrām wurde zwischen 230 und 249 in der Zeit des herrschenden Ṭāhir b. 'Abdallāh und zwischen 249-260 unter der Macht von Muḥammad b. Ṭāhir<sup>231</sup> zwei mal eingesperrt und dreimal ins Exil geschickt. Ein Exil war in Ġūr, Ġazna und Umgebung, das zweite durch Ibn Ḥuzaima nach in Damaskus/*suğūr-u Šām* und das dritte durch die Gelehrten von Damaskus in Ramla.

Aufgrund mancher seiner Gedanken und Tätigkeiten, die als "*bid'a*" bezeichnet wurden, wurde er von Muḥammad b. Ṭāhir in Nišābūr verhaftet und den

<sup>225</sup> Ḥākim Nišāburī, *Tārīḥ-u Nišābūr Tabakāt Šuyūḥ al-Ḥākim*, ed. Māzin b. 'Abdarrahmān al-Bahsalī al-Beirūtī, Hg. Dār al-Bašāir al-Islāmīya, 1427, S. 64.

<sup>226</sup> Ibn 'Asākir, ogW, B. 55, S. 128. Noch siehe Muḥtār, ogW, S. 57.

<sup>227</sup> Die Ṭāhiriden haben aus den Erfolgen des Ṭāhir b. Ḥusain zwischen 205-207/829-822 einen halbunabhängigen Staat gegründet. Damit er die ḥārīğitischen Rebellion 821 in Ḥorasān unterdrücken konnte, wurde sein Name in der Predigt mit dem Namen des 'abbāsiden Kalifen genannt. In der richtigen Reihenfolge leisteten nach Ṭāhir b. Ḥusain Talha b. Ṭāhir, 'Abdallāh b. Ṭāhir, Ṭāhir b. 'Abdallāh und Muḥammad b. Ṭāhir ihren Dienst. Die 'Abbāsiden akzeptierten sie, sie lebten harmonisch mit dem Kalifen Ma'mun. Muḥammad b. Karrām wurde zwischen 230-249 von Ṭāhir b. 'Abdallāh und 249-260 von Muḥammad b. Ṭāhir verhaftet, gefangengesetzt und ins Exil geschickt. Siehe Bahriye Üçok, *İslām Tarihi Emeviler-Abbāsiler*, Sevinç Verlag, Ankara 1968, S. 98; Kutlu, Mürcie, S. 152. Noch siehe Abu l-Farağ, *Tārīḥ*, I S. 217; Bartholt, W., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, İstanbul 1980, S. 266-267.

<sup>228</sup> Ibn 'Asākir, ogW, b. 55, S. 128. Zahabī, *Mizān al-İ'tidāl*, 6, S. 314. Der Ausdruck von Ibn Kaṭīr in *al-Bidāya* von Ḥākim ist wie folgt: Er wurde von Ṭāhir b. 'Abdallah verhaftet und nach dem er frei geworden ist, ging er nach Damaskus dann kehrte er wieder nach Nisabur zurück und wurde von Muḥammad b. Ṭāhir b. 'Abdallah lange Zeit gefangengesetzt. Siehe Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, XI, S. 30. Noch siehe Laoust, ogW, S. 135.

<sup>229</sup> Laoust, ogW, S. 135.

<sup>230</sup> Siehe Ibn Kaṭīr, ogW, XI, S. 30.

<sup>231</sup> Siehe Bahriye Üçok, *İslām Tarihi Emeviler-Abbāsiler*, S. 98; Kutlu, ogW, S. 152. Noch siehe Abū l-Farağ, *Tārīḥ*, I S. 217; Bartholt, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, S. 266-267.

Überlieferungen nach verbrachte er acht Jahre im Gefängnis. Zahabī schreibt die Überlieferungen zu diesem Thema erforscht zu haben und betont die acht jährige Inhaftierung des Muḥammad b. Karrām aufgrund seiner *“bid‘at”* in Nīšābūr.<sup>232</sup>

Seine Anhänger begründeten die Festnahme des Muḥammad b. Karrām mit den Weissagungen, welche die Autorität der Ṭāhiriden erschüttern würde.<sup>233</sup> Die Übrigen behaupteten, dass er aufgrund seiner falschen Lehren wie *“Glaube ist das Wort.”* oder *“Gott ist ein Wesen und ist auf dem Thron.”* durch das einstimmige Urteil der Gelehrten als Erneuerer bezeichnet und eingesperrt wurde.<sup>234</sup>

Nach seiner Freilassung mußte er im Jahre 251 durch das Urteil von Ibn Ḥuzaima und einer Gelehrtengruppe Nīšābūr verlassen. Er wurde nach Jerusalem, mit anderen Worten ins Exil geschickt.<sup>235</sup> Dieses ist seine zweite Haft und sein zweites Exil. Trotz seiner Haft musste er mit den achthundert anderen Entlassenen die Stadt verlassen. Sie kamen alle mit Burnus auf den Rücken und Tasbihketten in den Händen nach Jerusalem.<sup>236</sup> Hier suchte sich Muḥammad b. Karrām einen Platz und legte ein Fell hin und begann zu predigen. Es wurde berichtet, dass seine spirituelle Wirkung innerhalb der vier Jahre, die er dort verbrachte, immer zunahm und dass er an der Säule direkt neben dem Grab Jesus vor großen Menschenansammlungen öffentliche Predigten hielt. Den Überlieferungen nach hatte er während seines Aufenthaltes in Jerusalem ungefähr zwanzigtausend Anhänger, welche auch Konvente (*Tekke*) errichteten.

Sein stetig ansteigender Einfluss auf die Einwohner begann eine Unruhe auszulösen. Ein Mann begann ihm beharrlich Fragen über den Glauben zu stellen. Auf die dritte Frage antwortete er mit *“Glaube ist Wort.”*<sup>237</sup> Dies zeigt, dass er durch Gelehrte wie Abū l-Fatḥ Naṣr b. Ibrāhīm<sup>238</sup> geprüft wurde. Man versuchte ihn unter Druck zu stellen und seine Ansichten zu entschlüsseln und darzulegen. Die offene

<sup>232</sup> Dahabī, *Mizān al-ʿitidāl*, B. 6, S. 314; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, XI, S. 30.

<sup>233</sup> Van Ess, *ogW*, S. 20.

<sup>234</sup> Van Ess, *ogW*, S. 20.

<sup>235</sup> Margoliouth, *ogW*. S. 275; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, S. 609. Er wurde angeblich wegen chiliastisch-eingefärbten Predigten nach Jerusalem ins Exil geschickt, nachdem er mit der ṭāhiridischen Obrigkeit Schwierigkeiten bekommen hatte. Siehe für diese Behauptung van Ess, *Der Eine und Das Andere*, I, S. 532.

<sup>236</sup> Yaltkaya, *“Kerrāmiler,”* S. 3. Ibn Karrām verbrachte seinen Lebensabend in Jerusalem und wanderte mit „mehr als 5000 Familien“ von Ḥorasān dorthin. Siehe van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 532.

<sup>237</sup> Ibn ʿAsākir, *ogW*, B. 55, S. 129.

<sup>238</sup> Ibn ʿAsākir, *ogW*, B. 55, S. 130.

Darstellung seiner Meinung, dass der Glaube Wort ist, bewirkte eine Reaktion der Menschen. Schließlich wurden seine Schriften verbrannt und er wurde nach Ramla verbannt.<sup>239</sup> Dies war sein drittes Exil. Das heißt, die Gelehrten blieben nicht dabei, ihn zu beobachten sondern hetzten auch das Volk gegen ihn auf. Die Tatsache, dass er trotz seiner zwanzigtausend Anhänger und Schüler gegen die Verbannung tatsächlich nichts unternahm, kann auf seinen murğī'itischen Charakter zurückgeführt werden.<sup>240</sup> Im Jahre 255/868 starb Abū 'Abdallāh hier in einer Nacht des Monats Sāfar. Am nächsten Morgen wurde sein Leichnam nach Arīha in Jerusalem gebracht und neben Johannes und Zacharias begraben.<sup>241</sup>

Für gewöhnlich einigten sich seine Schüler auf die Grabstätte in Jerusalem/Arīha und errichteten hier eine Gebets- und Bildungsstätte, ein sogenanntes *ḥankāh*, dessen Unterricht in Form von Ḥadīṭen ablief. Dieses Ḥangāh wurde zum Zentrum der Karrāmiten und nach van Vloten der Ursprung der islāmischen Madrasa.<sup>242</sup> Später als die Aš'ariten im 11. Jahrhundert mit den Qarmāten stritten, begannen sie die Schulen der Karrāmīya nachzuahmen. Laut Siddiqī nahm die Gegend von Gūr - diese Gegenden erreichte der Islām sehr spät - die von Abū 'Abdallah Muḥammad b. Karrām an-Nīšābūrī gegründete Denkschule an und ihre Ansichten verbreiteten sich in Ḥorasān, Ġarġistān und Ġūr. Da die Karrāmiten auf die Askese Wert legten, bildeten sie die ersten sunnitischen Ṣūfis, welche die früheren in Ḥorasān und Umgebung ersetzten.<sup>243</sup>

### 1.3.1.2. Lehrer und Schüler des Ibn Karrām

Wir werden hier die Persönlichkeiten, die Ibn Karrām prägten und von ihm geprägt wurden, behandeln.

Der öffentliche ethische Unterricht der *wu'āz* und *quṣṣāṣ* begann ab der Mitte des zweiten Jahrhunderts unter den arabischen Musta'mar, welche die Immigranten aus Baṣra in Ḥorasān beherbergten, zu expandieren. Im zweiten Jahrhundert des islāmischen Kalenders traten in Ḥorasān große *zāhids* auf. Zu den wichtigsten gehören Ibrāhīm b. Adham aus Balḥ, der ein Freund von Sufyān aṭ-Ṭaurī und Fuḍail b. 'Iyāḍ war und sein bester Murīd Abū 'Ali Šaqīq b. Ibrāhīm aus Balḥ, weiters ein

<sup>239</sup> Ibn 'Asākir, *ogW*, B. 55, S. 129,130.

<sup>240</sup> Erdem, *ogW.*, S. 44. Noch siehe Subkī, *Ṭabakāt*, II, S. 53.

<sup>241</sup> Ibn 'Asākir, *ogW*. B. 55, S. 130. Noch siehe Kutlu, *ogW*, S. 233.

<sup>242</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, S. 130.

<sup>243</sup> Siddikī, İktidar Hüseyin, „Gurlular“ , *DİA*, 14, S. 210.

Schüler von Abū Ḥanīfa, 'Abdallāh b. Mubārak aus Marw und schließlich Aḥmad b. Ḥarb, ein Schüler von Ibn 'Uyaina. Aḥmad b. Ḥanbals Hochachtung vor dieser Person war berühmt.<sup>244</sup>

Ibn Karrām lernte in Ḥorasān lange Zeit vom murǧi'itischen Zāhid Ahmad b. Ḥarb b. 'Abdallah al-Isbahānī.<sup>245</sup> Später hörte er den Tafsīr von Kalbī, der über 'Alī b. Ishāq al-Hanzalī as-Samarqandī und Muḥammad b. Marwān überliefert wurde. In Balḥ lernte er beim murǧi'itischen Ibrāhīm b. Yūsuf al-Makiyānī al-Balḥī (gest. 257/871) in Marw bei 'Alī b. Ḥaḡar al-Marwazī (gest. 244/858), in Herat beim murǧi'itischen 'Abdallāh b. Mālik b. Sūlaimān al-Harawī, in Nīšābūr neben dem murǧi'itischen Ibn Ḥarb auch bei 'Atīq b. Muḥammad al-Harašī (oder al-Ġisrī), Aḥmad b. 'Abdallāh al-Hūsārī und Aḥmad b. al-Azhar an-Nīšābūrī. Er überlieferte *ḥadīṭ* von Aḥmad b. 'Abdallāh al-Ġuwaibārī (gest. 247/861),<sup>246</sup> der im Namen der Murǧi'a *ḥadīṭ* erfand und vom murǧi'iten Muḥammad b. Tamīm as-Sa'dī al-Faryābī.<sup>247</sup> Von Ibn Karrām überlieferten unter anderen Muḥammad b. Ismā'īl b. Ishāq, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Sufyān, 'Abdullāh b. Muḥammad Kayrātī, Ibrāhīm b. al-Ḥaḡḡāḡ an-Nīšābūrī.<sup>248</sup> Nach der Überlieferungskette ist 'Uṭmān b. 'Afwān as-Siǧzī sein Lehrer.<sup>249</sup> Ibn Ġauzī berichtet, dass Ma'mūn b. 'Abdallāh as-Sulamī der Schüler der Ibn Karrāms ist, der seine Bücher klassifizierte.<sup>250</sup>

**Abū Ḥanīfa:** Die wichtigste Persönlichkeit, die Ibn Karrām beeinflusste, ist bestimmt der Imām A'zam Abū Ḥanīfa. Denn der Geograph Maqdisī al-Baššārī stellt fest, dass sie zur ḥanafitischen Rechtsschule gehören.<sup>251</sup> Ihre ḥanafitische Zugehörigkeit verbreitete sich in der Form einer Poesie und war sozusagen in aller

<sup>244</sup>Nūrī, M.M, "Ālām aṣ-Ṣūfiya fī Ḥorasān," *Ādāb ar-Rāfidain*, Mauṣil 1971, S. 195; Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, S. 125; Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Erkam, İstanbul 1426/2005, S. 109.

<sup>245</sup>Kutlu, ogW, S. 231. Noch siehe Ḥākim an-Nīšāpūrī, *Tārīḡ-u Nīšāpūr*, V, 27b, Sam'ānī, *al-Ansāb*, V. S. 44.

<sup>246</sup>Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya*, XI, S. 29.

<sup>247</sup>Ḍahabī sagt in seinem Werk *Mizān*, dass dieser muḥaddiṭ *kaḍḍāb* ist und in seinem Werk *Muḡni fi d-Duâ'fâ*, dass er *sâqit* ist. Seiner Meinung nach sammelte Muḥammad b. Karrām die schwächsten *aḥādīṭ* von ihm und baute seine Schule darauf auf. Ibn Habban, *Mağrūhīn*, II, S. 327; Ḍahabī, *Mizān*, S. 314; Ibn 'Asākir, ogW, 55, S. 127. Noch siehe Kutlu, ogW, S. 231,232; Muḡtār, ogW, S. 55. Laut Ḥākim Nīšābūrī hat Muḥammad b. Karrām von Ġuwaibārī und Faryābī *ḥadīṭ* überliefert, weil er sie nicht gut kannte. Falls er sie gut gekannt hätte, hätte er –nach ihm- von ihnen nichts überliefert. (Siehe Ḥākim Nīšābūrī, *Tārīḡu Nīšābūr Ṭabaqāt-u Şuyūh al-Ḥākim*, S. 64)

<sup>248</sup>Ibn 'Asākir, ogW, 55, S. 127; Ibn Kaṭīr, ogW, XI, S. 29. Noch siehe Muḡtār, ogW, S. 56.

<sup>249</sup>Van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 434; *Ungenutzte Texte*, S. 21.

<sup>250</sup>Mehmet Şerafettin, „Kerrāmīler,“ S. 2.

<sup>251</sup>Maqdisī, ogW, S. 365; Karadaş, „Kerrāmiye ve İtikadı,“ S. 41; Hodgson, ogW. S. 359.

Munde.<sup>252</sup> Maqdisī sagt; falls jemand auftaucht und sagt, dass es keine Häretiker in Būyār gibt, aber die Karrāmiten dort verbreitet sind, dann sagen wir ihm, dass die Karrāmiten Leute des *zuhd* und *ta'abbud* sind und sie auf Abū Ḥanīfa zurückgeführt werden können.<sup>253</sup>

Viele Quellen bezeugen diese Information. Nach Bosworth bezeichnet eine historische Quelle die Karrāmiten als Ahl al-Sunna wa l-Ġamā'a, deren Theologie literarisch war und dass sie bei Bedarf Gewalt anwendeten.<sup>254</sup> Madelung zählt sie eher zur ost-ḥanafitischen Tradition.<sup>255</sup> Massignon schreibt, dass die bekannten Regeln der ḥanafitische Kalām-Lehre durch die Karrāmīya für Māturīdī vorbereitet wurden.<sup>256</sup>

Wichtig ist jedoch die Feststellung von Muḥammad b. Karrāms Gedanken bei Abū Ḥanīfa. Mit großer Wahrscheinlichkeit zählt Abū Muṭṭī die Karrāmīya zur ḥanafitischen Tradition und überliefert einen *ḥadīth* von Abū Ḥanīfa in Rawāfiḍ, wo er die Meinung der Nāwūsīya ablehnt. Der Überlieferung nach sagt 'Alī b. Abū Ṭālib: Soll ich euch von den Besten dieser Gemeinschaft berichten, welche nach den Propheten kommen? Sie antworteten: "Bitte." Er setzte fort: „Abū Bakr und 'Umar.“ Er überliefert auch, dass 'Alī gesagt hatte: "Stellt mich nicht über Abū Bakr und 'Umar." Nachdem Abū Muṭṭī, solche Überlieferungen nacheinander auflistet, erwähnt er, dass dies die Meinung von der Ahl al-Ġamā'a wa s-Sunna ist.<sup>257</sup> Diese Aussagen sind gegen die Šī'a gerichtet. Die Überlieferung von Abū Ḥanīfa soll die Nähe zu ihm zeigen. Abū Muṭṭī ist in der ḥanafitischen Tradition und steht der karrāmitischen Tradition auch nahe.

Abū Muṭṭī lehnte die Mu'tazila, die er als den dritten Teil der Qadarīya bezeichnet, ab; die Aussage, die er hier als Ġamā'at's Meinung erwähnte, ist wie ein freies Zitat von Abū Ḥanīfa. Das Böse entsteht nicht durch den Befehl Gottes sondern durch seinen Willen, nicht mit seinem Wohlgefallen aber mit dem *qaḍā*. Mit seinem Einverständnis aber nicht mit seiner Zuweisung. Es ist durch sein Wissen, aber nicht durch seine Liebe, durch seine Schöpfung aber nicht durch seinen Vorzug.

<sup>252</sup>Siehe noch für weitere Information Subkī, *Ṭabakāt aš-Šāfi'īya*, II, S. 305; Isfarā'inī, *at-Tabṣīr*, S. 103; Muḥṭār, ogW, S. 50; Günaltay, „Kerrāmīler,“ S. 1.

<sup>253</sup>Maqdisī, ogW, S. 365.

<sup>254</sup>Bosworth, C. E., „The Rise of the Karramiyyah in Khurasan“, *Muslim World*, S. 5

<sup>255</sup>Kutlu, *Mürce*, S. 234; Madelung, *Religious Trends*, S. 42.

<sup>256</sup>Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, S. 131.

<sup>257</sup>Abū Muṭṭī an-Nasafī, *ar-Radd 'ala l-Bida'*, S. 81,82.

Anschließend bringt Abū Muṭṭī' eine Überlieferung von 'Alī und schreibt ihm die erwähnte Meinung zu. 'Alī sagte: Die Taten sind dreierlei. *Farā'id*, *faḍā'il* und *ma'āṣī*. Die *Farā'id* (Pflichten) sind mit Gottes Befehl, Wohlgefallen und Willen. Diese sind mit Bestrafungen verbunden. Die *Faḍā'il* sind nicht durch seinen Befehl aber durch sein Wohlgefallen, *qaḍā*, Lob, Willen und Wissen und verdienen Belohnungen. Die *ma'āṣī* entstehen nicht durch seinen Befehl und Wohlgefallen aber durch sein *qaḍā*, seine Bestimmung, Willen und Wissen.<sup>258</sup> Diese Taten bedingen Strafen. Diese Meinungen finden sich sowohl in *al-Fiqh al-Akbar*<sup>259</sup> als auch in *Waṣīya*.<sup>260</sup> Dies bedeutet, dass in der Ḡamā'a und Ahl al-Sunna-Tradition des Abū Muṭṭī' sind neben 'Alī, Abū Ḥanīfa auch die Karrāmīya eingeschlossen sind. Da er die Ḥanafīya und die Karrāmīya nicht als zwei verschiedene Rechtsschulen unterscheidet, müsste er bei jeder Erwähnung der Bezeichnung Ahl al-Sunna wa l-Ḡamā'a beide mit gemeint haben. Also liegen die Wurzeln der karrāmītischen Gedanken bei Abū Ḥanīfa und sie gehören zu dieser Tradition. Die Einflüsse von Abū Ḥanīfa auf die Karrāmīya betreffen nicht nur *Fiqh* und *Kalām* sondern sind auch in Ethik und *Taṣawwuf* zu sehen.

Abū Sulaimān Dāwūd b. Nuṣair at-Ṭāī (gest. 165/781), einer der gottesfürchtigen Ṣūfis, der zu den großen Persönlichkeiten in *Taṣawwuf* zählt. Er besuchte den Unterricht von Abū Ḥanīfa und gehört zu seinen Schülern.<sup>261</sup> Laut Aṭṭār lernte er sogar zwanzig Jahre lang von Abū Ḥanīfa. Es wird überliefert, dass er nach seinem Studium zu Abū Ḥanīfa kam und ihn fragte, was er jetzt tun soll und Abū Ḥanīfa antwortete: "Ab jetzt musst du dein Wissen in Taten umsetzen. Denn Wissen ohne Umsetzung ist wie ein Körper ohne Geist".<sup>262</sup> Zeitgenossen von Persönlichkeiten wie Dāwūd b. Nuṣair at-Ṭāī, Fuḍail b. 'Iyāḍ und Ibrāhīm b. Adham sind Schüler von Ḥabīb ar-Rāī.<sup>263</sup> Berichten zufolge ist Abū Ḥanīfa der Grund seines asketischen Lebens und seiner Kleidung aus Wolle (*ṣūf*).<sup>264</sup>

<sup>258</sup>Abū Muṭṭī' an-Nasafī, *ogW*, S. 89.

<sup>259</sup>Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*, (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*), S. 73.

<sup>260</sup>Abū Ḥanīfa, *al-Waṣīya*, (*İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*), S. 88.

<sup>261</sup>Kuṣeyrī, *Risāle*, Übersetzung Süleyman Uludağ, *Dergâh*, S. 104. (Es wurde die türkische Übersetzung dieses Buches von Süleyman Uludağ verwendet): Aṭṭār, *Tezkiretu'l-Evliyā*, S. 98; Hucvirī, *Keşf al-Mahcūb*, Übersetzung Süleyman Uludağ, *Dergah*, S. 207; (Es wurde auch die türkische Übersetzung dieses Buches von Süleyman Uludağ verwendet) Muḥammad Ḥamīdullah, *İmam-ı Azam ve Eseri*, Übersetzung Kemal Kuşçu, *Beyan*, İstanbul, S. 40.

<sup>262</sup>Hucvirī, *ogW*, S. 191, 192.

<sup>263</sup>Aṭṭār, *Tezkiretu'l-Evliyā*, S. 98; Hucvirī, *Keşf*, S. 207.

<sup>264</sup>Kuṣeyrī, *ogW*, S. 104; Hucvirī, *ogW*, S. 126.

Dies bedeutet, dass Abū Ḥanīfa bestimmt einige Ṣūfis ausbildete. Es wird sogar berichtet, dass Abū Ḥanīfa anfänglich selbst Gewänder aus Wolle trug und die Zurückgezogenheit bevorzugte. In einem Traum bekam er die Anweisung sich unter das Volk zu mischen und die Sunna zu leben. Danach verbrachte er seine Zeit mit der Lehre unter den Menschen.<sup>265</sup> Berichten zu Folge war Imām Abū Ḥanīfa neben Dāwūd at-Ṭāī auch der Lehrer von Ibrāhīm b. Adham, Fuḍail b. 'Iyāḍ, 'Abdallāh b. Mubārak, Bišr Ḥāfi.<sup>266</sup> Es wird gesagt, dass Fuḍail b. 'Iyāḍ ursprünglich aus Kūfa stammt und später mit seiner Familie nach Ḥorasān kam. Danach kam er wieder nach Kūfa und traf hier Dāwūd at-Ṭāī und Sufyān at-Ṭaurī.<sup>267</sup> Diese Informationen zeigen, dass Abū Ḥanīfa die wichtigste Quelle für Muḥammad b. Karrām war und dass er neben seinen Lehren auch von Abū Ḥanīfa's asketischem Leben beeinflusst war. Yaḥyā b. Mu'āḍ begegnet in einem Traum dem Propheten (as.) und fragt ihn wo er ihn finden könne. Der Prophet antwortet darauf: In den Lehren des Abū Ḥanīfa.<sup>268</sup> Dies bedeutet, dass nicht nur Muḥammad b. Karrām sondern auch andere Ṣūfis wie Yaḥyā b. Mu'āḍ unter dem Einfluss von Kūfa und Abū Ḥanīfa standen.

Einer, der diese Strömung verstärkte war Ibrāhīm b. Maimūn as-Sāiḡ al-Marwazī, ein naher Freund und Schüler von Abū Ḥanīfa, der durch sein *amr bi l-ma'rūf*, Kritik und Opposition durch Abū Muslim hingerichtet wurde. Als dessen Todesnachricht Abū Ḥanīfa erreichte, konnte er seine Tränen nicht halten. Der berühmte Muḥaddiṯ 'Abdallāh b. Mubārak aus Ḥorasān berichtet, dass er bei Abū Ḥanīfa war, als die Todesnachricht des Ibrāhīm b. Maimūn as-Sāiḡ al-Marwazī ankam.<sup>269</sup> Abū Ḥanīfa habe schon einmal Ibrāhīm gesagt, dass die Aufgabe des *amr bi l-ma'rūf* eine Gruppe aus einem tugendhaften Führer und ebensolchen Unterstützern benötigt. Die alleinige Anstrengung würde Lebensgefahr bedeuten.<sup>270</sup>

Die zweifellose Macht der murġi'itischen Denkschule, zu der auch die Karrāmīya aus Ost-Ḥorasān gezählt wird, bewirkte in dieser Zeit eine schnelle Verbreitung der ḥanafitischen Rechtsschule. Es wird sogar gesagt, dass Abū Ḥanīfa,

<sup>265</sup>Hucvirī, ogW, S. 126.

<sup>266</sup>Hucvirī, ogW, S. 188, 192, 201.

<sup>267</sup>Naššār, *Našat al-Fikr*, III, S. 251.

<sup>268</sup>Hucvirī, ogW, S. 191.

<sup>269</sup>Madelung, Wilferd, "Horasan ve Maverannehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı, The Early Murjia in Khurasān and Transoxanian an the spread of Hanafism" (*Imam Maturīdī ve Maturīdīlik*), Übersetzung Sönmez Kutlu, S. 82,83.

<sup>270</sup>Madelung, "Horasan ve Maverannehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı," S. 83.

wenn nicht politisch, dann zumindest ohne Zweifel der spirituelle Führer der Murğī'a war.<sup>271</sup>

In den Jahren 142/759-60 als Abū Ḥanīfa noch lebte, war sein enger Freund und Schüler Abū 'Alī 'Umar b. Muḥammad b. Maimūn b. Baḥr b. Sa'd ar-Rammāh (gest. 171/787-88) der Richter von Balḥ, und übte diesen Beruf länger als 20 Jahre aus. 'Umar b. Muḥammad ar-Rammāh berichtete einiges, vor allem in Fiqh-Fragen von Abū Ḥanīfa und beschäftigte sich mit *kalām*-Themen. Interessant ist, dass er gegen Ğahm b. Şafwān war und mit ihm diskutierte.<sup>272</sup> Als der neue Richter, der durch den unbeliebten 'abbāsīdischen Gouverneur an seine Stelle berufen wurde, die Ḥanaiften folterte wurde er aus der Stadt vertrieben und an seine Stelle kam wieder ein Ḥanafit Ḥakam b. 'Abdallāh Abū Muṭī' al-Balḥī. Abū Muṭī' zählt zu den engsten Freunden seines Lehrers Abū Ḥanīfa und ist bekannt als der Autor des Buches *al-Fiqh al-Absāt*.<sup>273</sup> In diesem Buch sammelte er Abū Ḥanīfa's Antworten auf *kalām*-Fragen und verewigte seine Murğī'i-Auffassung durch deren Weiterleitung.<sup>274</sup> Er gehört zu den Berühmteren der Ray-Tradition und lehrte in dieser Region vielen Menschen das ḥanafitische Recht.<sup>275</sup> In dem Buch *al-Fiqh al-Absāt* überlieferte er verschiedenste Meinungen Abū Ḥanīfa's zu unterschiedlichen Themen.<sup>276</sup> Möglicherweise ist dieses Buch das erste murğī'itische Werk und die erste murğī'itische Überlieferung. Abū Muṭī' sagte, dass der Glaube aller im Himmel und auf Erden gleich ist, und dass sich ihr Glaube nicht vermehren oder verringern kann.<sup>277</sup> Er sagte: "*Īmān* und *Islām* sind zwei verschiedene Worte im Koran haben jedoch dieselbe Bedeutung."<sup>278</sup> Den Begriff Ğahmī verwendet er in *al-Fiqh al-Absāt* für jene, die die Pein des Grabes leugnen und Muḥammad b. Karrām war gleicher Meinung.<sup>279</sup> All diese Beispiele zeigen, wie weit sich die Meinung Abū Ḥanīfa's in dieser Region verankert hatte.

Abū Muqātil Ḥafş b. Salam as-Samarqandī, (gest. 208/823) wurde der Imām von Samarkand. Sein Werk *Kitāb al-Ālim wa l-Muta'allim* - eine Erläuterung der *irğā*-Doktrin – wurde von Abū Muṭī' überliefert und später wurde dieses Buch Abū Ḥanīfa

<sup>271</sup>Madelung, *ogA*, S. 84.

<sup>272</sup>Kutlu, *ogW*, 213,214.

<sup>273</sup>Kutlu, *ogW*, 214.

<sup>274</sup>Madelung, "Horasan ve Maveravnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı," S. 84,85.

<sup>275</sup>Dahabī, *Mizān*, I, S. 574; Kutlu, *ogW*, S. 216.

<sup>276</sup>Kutlu, *ogW*, S. 216.

<sup>277</sup>Samarqandī, Abu l-Laiṭ, *Bustān al-Ārifīn*, S. 398; Kutlu, *ogW*, 217.

<sup>278</sup>Ibn Ḥibbān, *Kitāb al-Mağrūḥīn*, I, S. 250; Kutlu, *ogW*, S. 217.

<sup>279</sup>Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Absāt*, S. 48.

zugeschrieben.<sup>280</sup> Die Gedanken Abū Ḥanīfa's sind *in schriftlicher Form* aus Abū Muqātil's Hand in Samarkand veröffentlicht.<sup>281</sup> Abū Muqātil war durch seine Askese und Frömmigkeit bekannt und war wahrscheinlich aufgrund seiner *irğā*-Gedanken seitens der Ḥadīṭ Überlieferer wie 'Abdallāh b. Mubārak und Kutaiba b. Sa'īd mit Beschuldigungen konfrontiert, welche seinem Ansehen schaden sollten.<sup>282</sup>

Es wird überliefert, dass nach dem Tod von Abū Muṭṭī' alle Richter in Balḥ aus den Ḥanafiten auserwählt wurden. Weiters waren die meisten Gelehrten, die in Balḥ's Geschichte vorkommen, entweder direkt Schüler von Abū Ḥanīfa oder Schüler von seinen berühmten Freunden wie Abū Yūsuf, Muḥammad aš-Šaibānī (gest. 189/805) und Zufar b. al-Huzail (gest. 158/774).<sup>283</sup> Abū 'Išma Nūḥ b. Abī Mariam (gest. 173/789-790), auch al-Ġāmī' genannt, war ein Schüler von Abū Ḥanīfa und wurde der Richter von Marw.<sup>284</sup> Eine Überlieferung sagt, dass er aufgrund seines Beherrschens aller Lehren von unterschiedlichen Gelehrten den Titel *al-ġāmī'* bekam, die andere sagt aufgrund seiner Sammlung von Abū Ḥanīfa's Meinungen und Recht. Er hatte tatsächlich die Meinungen Abū Ḥanīfa's gesammelt, sowie Briefverkehr mit ihm gepflegt worin er viele Fragen stellte und sich Ratschläge holte.<sup>285</sup> Es wird auch überliefert, dass er zum Oberrichter von Ḥorasān ernannt wurde.<sup>286</sup> In der Zeit des Nūḥ b. Abī Maryam wurden die Anschauungen Abū Ḥanīfa's als Werk, Syntax, Poesie und als eigenes und ernstes Fach mit dem Namen Abū Ḥanīfa's Meinungen gelehrt.<sup>287</sup> Es ist interessant, dass Nūḥ b. Abī Maryam durch seinen Kampf gegen die Ġahmīya berühmt ist. Es wird gesagt, dass er alle bekämpfte, welche die Pein des Grabes leugneten und behaupteten, dass Allah nicht nur Im Himmel sei sondern überall und das Paradies und die Hölle Schöpfungen seien.<sup>288</sup>

Ein weiterer Schüler Abū Ḥanīfa's war 'Abdal'azīz b. Ḥālid at-Tirmīzī, der gegen Ende des 2. Jahrhunderts Richter von Tirmīz und Saġaniyān war.<sup>289</sup> Abū Mua'd und 'Abdal'azīz wurden gemeinsam nach Fargānā und Šāš ins Exil geschickt. Durch ihre

<sup>280</sup>Schacht, J. "An Early Mūrīite Treatise: The Kitāb al-Ālim wa l-Muta'allim," *Oriens* XVII, (1964), S. 100.

<sup>281</sup>Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, S. 560.

<sup>282</sup>Ibn Hibbān, *Kitāb al-Maġrūhīn*, I, S. 256; Kutlu, ogW, S. 269.

<sup>283</sup>Madelung, "Horasān ve Maverāunnehir'de İlk Mūrīce ve Hanefiliġin Yayılışı," S. 85.

<sup>284</sup>Kutlu, ogW, 243.

<sup>285</sup>Dahabī, *Mīzān*, IV, S. 280; Kutlu, ogW, S. 243.

<sup>286</sup>Kardarī, *Manāqib*, II, S. 512; Kutlu, ogW, S. 243.

<sup>287</sup>Kutlu, ogW, S. 243; Sem'ānī, *Ansāb*, II, S. 12; Qurašī, *al-Ġawāhir*, I, S. 176; Luknawī, *Fawāid*, S. 221; Ibn Kutluboġa, *Tāġ at-Tarāġīm*, S. 20.

<sup>288</sup>Kutlu, ogW, S. 243; *Kitāb ad-Ḍu'afā*, II, S. 160,161.

<sup>289</sup>Kutlu, ogW, S. 254.

erfolgreiche Arbeit wurden fast hunderttausend Menschen zu Muslimen.<sup>290</sup> Der berühmte Schüler von Muḥammad aš-Šaibānī war Abū Sulaimān Mūsā b. Sulaimān Ğuzġānī, der der Überlieferer und Verfasser seiner Werke im Osten war.<sup>291</sup>

Abū 'Alī Šaqīq b. Ibrāhīm al-Balḥī (gest. 174/790) war Schüler von Abū Ḥanīfa, Imām Zufar und Abū Yūsuf,<sup>292</sup> den Ibrāhīm b. Adham (gest. 161/777); Gründer der mystische Schule in Balḥ, als seinen Meister bezeichnete.<sup>293</sup> Außerdem war er Lehrer von Ḥātām al-Aṣamm (gest. 237/851)<sup>294</sup> und profitierte von Ğa'far b. Muḥammad aš-Šādiq (gest. 148/765).<sup>295</sup> Er sagte, wie soll ein Mensch Gottes Gaben vermehren, wenn er sein Leben nicht verlängern und seinen Charakter nicht verändern kann. Warum ermüdet er wegen des Vergänglichen und strebt nach dem täglichen Lebensunterhalt, welcher sehr selten rein ist, wie ein Hund? Der stärkste Einfluss dieser Worte ist bei Muḥammad b. Karrām zu finden. Denn für beide ist die Nahrung des Menschen vorherbestimmt und das Arbeiten dafür ist zwecklos. Das Prinzip, sich nicht mehr um seine Nahrung Sorgen zumachen, wurde nach Šaqīq zu einem der wichtigsten Prinzipien des Taṣawwuf in Ḥorasān. Nach ihm versuchten seine Schüler Ḥātām al-Asamm,<sup>296</sup> Aḥmad b. Ḥadrawaih (gest. 240/854), Muḥammad b. Faḍl al-Balḥī (gest. 243/857) dies zu verbreiten. In Nīšābūr versuchten es Abū I-Ḥafs al-Ḥaddād al-Malāmatī (gest. 246/860) und Aḥmad b. Ḥarb zu verbreiten.<sup>297</sup> Ich nehme an, dass es Muḥammad b. Karrām ist, der für die Bekämpfung der Sorge um Nahrung und der Angst vor Armut verschiedene Praktiken entwickelte. In Werken wie *Lu'lu'iyāt* und *Raunāq al-Maġālis* werden diese großen Šūfis genannt und Muḥammad b. Karrām wird als der *imam az-zāhidīn* bezeichnet. In diesem Fall ändert die Nicht-Erwähnung des Muḥammad b. Karrām, der die Meinungen Abū Ḥanīfa's weiterführte, in der šāfi'ītischen/aš'artischen Tradition nichts an der Verbindung von Muḥammad b. Karrām zu Abū Ḥanīfa.

In den späteren Phasen und in der gleichen Region unterscheidet Imām Māturīdī (gest. 333/944), der Vertreter der ḥanafitischen Schule, sein Verständnis von

<sup>290</sup>Kutlu, ogW, S. 254; Ibn Dāwūd al-Balḥī, *Faḍāil-i Balḥ*, 145,146.

<sup>291</sup>Madelung, ogA, S. 86.

<sup>292</sup>Molla Cāmī, Abdurrahman, Nafahāt al-Üns, S. 178,179; Madelung, ogA, S. 85.

<sup>293</sup>Attār, *Tezkire*, S. 85.

<sup>294</sup>Kuṣeyrī, ogW, S. 105,110; Molla Cāmī, ogW, S. 208.

<sup>295</sup>Kuṣeyrī, ogW, S. 310.

<sup>296</sup>Siehe 'Abdurrahmān Badawī, *Tārīḥ at-Taṣawwuf al-Islāmī*, Wakālat al-Maṭbū'āt, Kuwait 1975, S. 203,204.

<sup>297</sup>Afīfī, Abu I-A'lā, "Melāmīlik, Süfilik ve Ehl-i Fütüvvet," (*İslām Düşüncesi Üzerine Makaleler*), Übersetzung Ekrem Demirli, İz, İstanbul 2000, S. 157,158.

Taşawwuf davon. Die wichtigste Informationsquelle in Taşawwuf ist Inspiration (*ilhām*) und Entdeckung (*kaşf*). Inspiration bedeutet durch eine Erleuchtung ein plötzliches Begreifen oder das Wesen von etwas zu verstehen oder entdecken.<sup>298</sup> Die Karrāmiten nahmen dies als eine Wissensquelle an und konnten auf diesem Weg die Herzen der Menschen gewinnen und bewirkten, dass viele Menschen in Afghanistan und Indien den Islām annahmen. Die Māturīditen erkennen die Inspiration nicht als eine Wissensquelle an.<sup>299</sup>

Es ist auch wichtig zu erwähnen, dass zu den Methoden des Muḥammad b. Karrām und der Karrāmiten neben der *Ḥadīth*-Überlieferung auch eine eigene Stellungnahme gehörte. Diese wichtige Methode wird auf Abū Ḥanīfa zurückgeführt und fand in Ḥorasān und Transoxanien weite Anwendung.

Dass die poetische Aussage "*al-Fiqh ist fiqh des Abū Ḥanīfa und ad-Dīn (kalām) ist dīn des Muḥammad b. Karrām*" berühmt ist, wurde oben schon erwähnt. So wie Muḥammad b. Karrām's Fiqh Verständnis von Abū Ḥanīfa stammt, passt auch sein *irḡā*-Gedanke zu seinem *irḡā*-Gedanken. Abū Ḥanīfa bezeichnet die Taten nicht als einen Teil des Glaubens, wobei er damit weder den Glauben entwertet noch der Verpflichtung der Taten schadet. Es muss erwähnt werden, dass es Ibn Karrām war, der die Philosophie des *iqrār* von Abū Ḥanīfa, welche impliziert, dass *iqrār* die Grundlage für irdische Bestimmungen bildet, fortentwickelt hat.

Das heißt, den größten Einfluss auf Muḥammad b. Karrām übten Freunde von Abū Ḥanīfa und seine Weltanschauung (auf *fiqh* basierende asketische Lebensweise) aus. Die Geschichtsphilosophie (die Bewertung der Geschichte, besonders der Ereignisse in der nahen Vergangenheit) entstanden durch den Einfluss dieser Kreise.

Damit sagen wir, dass alle Gelehrten in der Ḥorasān-Region, sei es durch sein Wissen und *fiqh* oder durch seine asketische Lebensweise, von Abū Ḥanīfa beeinflusst wurden. In diesem Fall muss man sagen, dass der Einfluss Abū Ḥanīfa's auf Muḥammad b. Karrām viel umfangreicher und tiefer war. Denn wir behaupten nicht nur, dass Abū Ḥanīfa der Entscheidungsgrund für die şūfitische und asketische Lebensweise war, sondern auch in der Entwicklung seines *fiqh*- und *kalām*-

<sup>298</sup>Özcan, Hanifi, *Mâtûrîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV, II. Aufl., S. 163.

<sup>299</sup>Kutlu, *Mâturîdîlik*, S. 25; Özcan, *ogW*, S. 162,163.

Verständnisses und seiner Weltanschauung die wichtigste Rolle spielte. Diesbezüglich werden später dutzende Beispiele gebracht.

Abū Ḥanīfa's Glaubensdefinition, die Betonung der diesseitigen Seite des Glaubens nämlich den *iqrār*, die präexistentielle Annahme der *balā*-Bestätigung als Glaube, und die Verbindung mit der menschlichen Natur, all das würde Ibn Karrām als besseren Abū Ḥanīfa-Kommentator als Māturīdī hervorheben. Der einzige Unterschied zwischen ihnen ist die Priorität und die Vernichtung aller karrāmitischen Werke und ihre Vernachlässigung, nachdem alle ihre Spuren gelöscht und eine Verleumdungskampagne betrieben wurde. Diese Arbeit wird versuchen darzustellen, dass sie in vielen Bereichen wie in ihrem Verständnis über das Volk, das Gute und Böse und die Askese den Einfluss von Abū Ḥanīfa tragen.

**Aḥmed b. Ḥarb:** Wir haben schon erwähnt,<sup>300</sup> dass Muḥammad b. Karrām lange Zeit bei dem Asketen und Murğī<sup>301</sup> Aḥmad b. Ḥarb b. 'Abdallāh al-Isbahānī (gest. 234/848) in Nīšābūr studiert hat.

Aḥmad b. Ḥarb, bei dem Ibn Karrām die Askese erlangt hat, war einer von denen, die ihn am meisten beeinflusst haben. Ḥatīb Baġdādī schreibt sogar die Gründung der Karrāmiten Aḥmad b. Ḥarb zu.<sup>302</sup> Es wurde überliefert, dass Aḥmad b. Ḥarb sich mit Aḥmad b. Ḥanbal getroffen und unterhalten hat.<sup>303</sup> Gemäß dem Ausdruck von *Taḍkirat al-Auliyā* sagte er: „Beerdigt mich an den Füßen von Aḥmad b. Ḥarb, mein Gott möge mir zu Ehren von ihm (meint Aḥmad b. Ḥarb) vergeben“ und legte dies testamentarisch fest.<sup>304</sup> Auch Yaḥyā b. Mu'āḍ wünschte eine ähnliche letztwillige Verfügung: „Beerdigt mich so, dass mein Kopf an seinen Füßen liegt“.<sup>305</sup>

Der Umstand, dass Aḥmad b. Ḥarb ein Überlieferer vom berühmten *ḥadīth* - Gelehrten Muslim war, zeigt auch sein Spezialistentum in *ḥadīth*.<sup>306</sup> Er war Schüler von Ibn 'Uyaina und machte das *muḥālaḥat as-sālḥīn*-Prinzip zum Wegweiser für sich, welches von seinen Schülern streng befolgt wurde. Denn Abū Muḥī<sup>3</sup> weist in seinem

<sup>300</sup>Subkī *Ṭabakāt*, II, S. 53.

<sup>301</sup>Siehe Erdem, *ogW*, S. 43; Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī Ḥatīb al-Baġdādī, *Tāriḥ-u Baġdāt*, Maktabat al-Hanğī, Kairo 1931, S. 118.

<sup>302</sup>Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrāmiye," B. 17, S. 439-462, S. 444; Ḥatīb al-Baġdādī, *Tāriḥ-u Baġdāt*, Beirut, undatiert, IV, S. 118.

<sup>303</sup>Çift, *ogA*, S. 444; Ḥatīb al-Baġdādī, *ogW*, IV, S. 118.

<sup>304</sup>Attar, *Tezkire*, S. 109.

<sup>305</sup>Attar, *ogW*, S. 109; Çift, *ogA*, S. 444.

<sup>306</sup>Çift, *ogA*, S. 444; Ibn Ḥaġar al-Asqalānī, *Lisān al-Mizān*, I, S. 149.

*Lu'lu'iyāt* unter dem Titel “*dīkr al-ḥubb wa l-buġd wa n-naṣīḥati fī allāh*” auf den positiven Einfluss des *muḥālaḥat aṣ-ṣālīḥīn*-Prinzips bei der Erziehung hin.<sup>307</sup> An gleicher Stelle drückt Yaḥyā b. Mu'āḍ aus, dass „die Freunde *raiḥān* (Basilenkräuter) Gottes sind, welche angenehme Düfte auf der Erde verbreiten und dass die Schüler Liebe gegenüber Gott fühlen werden, wenn sie diese Düfte riechen und sie in ihre Herzen gelangen“ und schlägt ihnen das Zusammensein bzw. die Unterhaltung mit ihnen vor.<sup>308</sup>

Der Ṣufismus, der sich nach Šaqīq al-Balḥī in Ḥorasān entwickelt hat, hob das Verbot *der Arbeit für rizq* hervor.<sup>309</sup> Da gemäß diesem Verständnis bzw. dieser Haltung der *rizq* vorherbestimmt ist, sollte man aufhören, für *rizq* zu arbeiten. Gleichzeitig ist Armut besser als Reichtum. Šaqīq sagt: *In dem Moment, indem der Arme beginnt sich auch vor Reichtum genauso wie vor Armut zu fürchten, erlangt seine Askese bzw. Frömmigkeit Vollkommenheit.* Denn der Mensch kann sich im Reichtum in Sicherheit fühlen und sich in Armut besorgt fühlen, wobei dies eine zu überwindende Schwäche ist. Der Gedanke des Verboten-Seins der Bestrebung nach dem *rizq* wurde zum wichtigsten Prinzip des Ḥorasān-Sufismus, besonders kommen der Malāmatī Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād (gest. 265-70/874-79) und der Murġī'ī Aḥmad b. Ḥarb an erster Stelle von denen, die diesen Gedanken in Nišābūr verbreitet haben.<sup>310</sup> Das Thema des Verboten-Seins der Bestrebung nach dem täglichen Lebensunterhalt, welches bei Muḥammad b. Karrām seinen Höhepunkt erreicht hat, kommt von Šaqīq al-Balḥī (gest. 164/780) über Aḥmad b. Ḥarb zu ihm. Inzwischen müssen wir unter anderem auch Ibrāhīm b. Adham (gest. 161/777) und Šaqīq al-Balḥī zu denen zählen, die Muḥammad b. Karrām beeinflusst haben.<sup>311</sup>

<sup>307</sup> an-Nasafī, Abū Muṭī' Makhūl b. Faḍl, *Kitāb al-Lu'lu'iyāt fi l-Mawāiẓ*, e-Seite 221b. Wir glauben, dass das *muḥālasa* bzw. *muḥālaḥat aṣ-ṣālīḥīn*-Prinzip das *arkān*- und *ādāb*-Prinzip (als *al-kalimāt qudsīya* benannt) bei der Naqšbandīya beeinflusst hat. Es wird ausgedrückt, dass die Grundsätze von Naqšbandīya *elf Pfadprinzipien* sind, wobei acht davon von 'Abdulḥāliq Guġduwānī festgestellt wurden (Siehe Maulānā Šafiyuddīn 'Alī b. Husain al-Wāiẓ al-Kāšifī, *Rašahāt-u 'Ain al-Ḥayāt*, handgeschrieben von Aḥmād Rāif, 1291, S. 32-43. Für ausführliche Informationen siehe Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandīya, die Herzensbindung an den Meister*, Franz Steiner Verlag Stuttgart, İstanbul 1994, S. 34.) Wir sollen erwähnen, dass das *soḥba* und *wa'az*-Prinzip, welches in der Naqšī-Tradition einen wichtigen Platz einnimmt, seinen Entstehungsort in der karramitischen Tradition hat.

<sup>308</sup> an-Nasafī, Abū Muṭī', ogW, e-sayfa 221b.

<sup>309</sup> Massignon, *Recueil*, S. 11. Noch siehe 'Afifī, “Melāmilik, Sūfilik ve Ehl-i Fütüvvət,” (*İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*) S. 157.

<sup>310</sup> Afifī, “Melāmilik, Sūfilik ve Ehl-i Fütüvvət,” ogW, S. 157,158.

<sup>311</sup> Ülken, *İslam Düşüncesi*, S. 99.

Einer von den wichtigen Punkten, mit dem Aḥmad b. Ḥarb Muḥammad b. Karrām beeinflusste, ist das *zuhd*-Verständnis. Attār sagt in dieser Hinsicht, dass es keinen Gleichen bzw. Ähnlichen gibt.<sup>312</sup> Wenn man die Überlieferungen beachtet, dass er ein ganzes Leben lang nicht geschlafen hat, kann man sagen, dass er bei den *zuhd*-Übungen sehr streng war.<sup>313</sup>

Aḥmad b. Ḥarb wurden einige Werke zugeschrieben. *Arbaʿīn fi l-Ḥadīṭ*, *Kitāb al-Kasb*, *Manāsik al-Ḥağğ*, *Kitāb ad-Duʿā*, *Kitāb az-Zuhd*, und *Kitāb al-Ḥikma* sind einige davon.<sup>314</sup> Aḥmad b. Ḥarb beschäftigte sich mit der Predigt zur Bevölkerung von Nīšābūr, wohnte eine Zeit lang in Mekka und starb in 234 al-ḥiğrī.

**Abū Ishāq Ibrāhīm al-Makiyānī:** Der wegen *zuhd*, *ʿilm* und Gottesfurcht berühmter Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yūsuf b. Maimūn b. Qudāma al-Bāḥilī al-Makiyānī (gest. 239/853) ist Schüler von Abū Yūsuf und Zufar.<sup>315</sup> Er war von den ḥanafitischen Gelehrten ernst genommen in Rayy.<sup>316</sup> Wichtig ist hier, dass Muḥammad b. Karrām durch diesen Kanal *ḥadīṭ* überliefert hat.<sup>317</sup> Das zeigt uns die Grundlage ihrer Methodologie des Unterrichts. Sie vereinten die *ḥadīṭ* und die eigene Ansicht (*raʿy*). Diese Methodologie wird mit Abū Ḥanīfa erwähnt und es waren viele Vertreter dieser Methode in Ḥorasān und Transoxanien vorhanden.

**Yaḥyā b. Muāʿḍ:** Der berühmteste Schüler von Muḥammad b. Karrām der große Prediger Yaḥyā b. Muāʿḍ ar-Rāzī kam aus Rayy (in der Nähe des heutigen Teheran), lebte eine Zeit lang in Balḥ und starb 258/871 in Nīšābūr.<sup>318</sup> Der Ṣūfī Asket Yaḥyā sprach immer über die *rağaʿ*-Hoffnung.<sup>319</sup> Nach Quṣairī war er in seiner Zeit der einzige Heilige (*walī*), schrieb mit einem besondern Stil über Hoffnung und *maʿrifa* (mystische Erkenntnis).<sup>320</sup> Er war nach Huğwirī der Verfasser zahlreicher Bücher, die jedoch verloren zu sein scheinen, und er erzählt über ihn mit vollem Ausdruck des Lobes. Wenn Ḥuṣrī<sup>321</sup> von ihm erzählt, sagt er Folgendes: Allah der Erhabene Wahre

<sup>312</sup> Attar, ogW, S. 109.

<sup>313</sup> Çift, "Bir Zühhd Hareketi: Kerrāmiye," S. 444.

<sup>314</sup> Çift, ogA, S. 444.

<sup>315</sup> Kutlu, ogW, S. 222; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, S. 544.

<sup>316</sup> Kutlu, ogW, S. 221. Noch siehe Kurašī, *al-Ġawāhir*, I, S. 51; Luknawī, *al-Fawāid*, S.11; Tamīmī, *Ṭabaqāt*, I, S. 254; Mudarrisī, I, S. 159.

<sup>317</sup> Siehe Kutlu, ogW, S. 221; Ibn Abī Ḥātim ar-Rāzī, *al-Ġarḥ*, I, S. 148.

<sup>318</sup> Cāmī, *Nefehāt*, S. 190-192; Kuşeyrī, *Risale*, S. 111; Schimmel, Annemarie, *Mystische Dimensionen des Islam*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 84.

<sup>319</sup> Schimmel, ogW, S. 84.

<sup>320</sup> Kuşeyrī, ogW, S. 111.

<sup>321</sup> Sein voller Name ist Abu l-Ḥasan ʿAlī b. Ibrāhīm al-Ḥuṣrī und er hat in 371(981) al-ḥiğrī gestorben.

hat zwei Diener mit dem Namen Yaḥyā; Der eine ist der Propheten Yaḥyā b. Zakariya, der andere der heilige Yaḥyā b. Muā'ḍ. Er verwendete immer die Hoffnungsmethode.<sup>322</sup> Kalabādī zählte ihn zu einem der Verfasser, die ein Buch über *muā'mala* geschrieben haben.<sup>323</sup>

Trotz seines hohen Ranges unter den ersten Mystikern beeinflusste er die Leute von Nīšābūr nicht so stark wie seine Landsmänner Ḥamdun Kassār und Abū Ḥafṣ Ḥaddād, weil er mystisch-theoretische Probleme mit der Gedichts-Sprache behandelte.<sup>324</sup> Er folgte Ibn Karrām's Lebensstil und hat immer seinen Weg befolgt.<sup>325</sup> Es ist auch bei ihm möglich das Bestreben zu sehen die Sorge des Lebensunterhalts vom Herzen zu werfen und mit seinem göttlichen Anteil zufrieden zu sein. Er sagte so: Dem *Razq* (täglicher Lebensunterhalt) ist befohlen worden, dich zu suchen, dir ist befohlen worden, das Paradies zu suchen und zu finden. Du bist zu den Dingen, die dich suchen, gegangen und du hast die Dinge, die du suchen und finden sollst, verloren.<sup>326</sup> Der Gedanke "an die göttliche Teilung (Schicksal/*qisma*) zu glauben und die Lebensunterhalts-Sorge vom Herzen zu werfen" wurde auch mit Yaḥyā b. Muā'ḍ identifiziert, wie dies bei Ibn Karrām der Fall war.

Die Tradition der öffentlichen Predigt in den Moscheen<sup>327</sup> und der harmonischen Musik im Chor in Form einer emotionalen Kasside entstanden auf diesem Weg.<sup>328</sup> An der Spitze dieser Tradition, so sagt Schimmel, liegt der Prediger der Hoffnung aus Rayy nämlich Yaḥyā b. Muā'ḍ. Er verfasste viele geistliche Tanzliedchen.<sup>329</sup> Wenn er gefragt wurde, was *semā'* ist, antwortete er Folgendes: Die schöne Stimme ist eine Erholung und Ruhe (*rawḥā*) für das Herz, in dem die

<sup>322</sup> Hucvirī, ogW, S. 222.

<sup>323</sup> Kalabādī, *at-Ta'arruf li Maḡhab-i Ahl at-Taṣawwuf*, ed. A.J. Arberry, Maktabat Ḥanḡī, II. Aufl., Kairo 1994/1410, S. 12.

<sup>324</sup> Afīfī, "Melāmīlik, Sūfīlik ve Ehl-i Fütüvvet," S. 159,169.

<sup>325</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, S. 135.

<sup>326</sup> an-Nasafī, Abū Muṭṭī, *al-Lu'luyāt*, e-Seite 224a.

<sup>327</sup> Massignon, ogW, S. 135.

<sup>328</sup> Abū Ḥafṣ an-Nīšābūrī, *Raunāq al-Mağālīs*, e-Seite 47.

<sup>329</sup> Schimmel, ogW, S. 260. In einem Tanzliedchen sagte er folgendes:

*Wir finden nicht die Wahrheit;  
Wir treten die Erde im Tanz,  
Kann man tanzen bei mir tadeln,  
Der von dir getadelt wandert,  
Denn wir kreisen in Deinem Tal,  
Darum tanzen wir alzumal.* (Schimmel, ogW, S. 260)

Liebe Gottes vorhanden ist.<sup>330</sup> Nach Massignon war Yaḥyā b. Muā'ḍ der erste, der die Liebe Gottes mit Gedichten ausgedrückt hat.<sup>331</sup>

Bastāmī kritisierte Yaḥyā b. Muā'ḍ in seinem Leben für seine Verworfenheit (*dilla*) und sein Niedrigkeits-Verständnis.<sup>332</sup> Aber Quṣairī lobte ihn, denn derjenige, der der Menschen bedarf, wird bei ihnen niedrig. daher soll man Asket sein, um nicht niedrig zu sein.<sup>333</sup>

Schimmel sagt, dass es zwei Nachfolger Yaḥyā's in Nīšābūr gab; Abū 'Uṭmān al-Ḥīrī (gest. 910),<sup>334</sup> welcher zum Teil von Šah Kirmānī erzogen wurde und Yūsuf b. Ḥusain ar-Rāzī (gest. 916), der zweite Meister aus Rayy, der mit absoluter Aufrichtigkeit und mit dem ständigen Gottesgedenken bekannt war.<sup>335</sup>

**Ibrāhīm b. Aḥmad al-Ḥawwās:** Der Šūfī Asket Abū Ishāq Ibrāhīm b. Aḥmad al-Ḥawwās (gest. 291/903) war gleichaltrig mit Ğunaid (gest. 297/909) und Nūrī (gest. 295/907) und hatte an Gottesvertrauen (*tawakku*) und an geistlich-körperlichen Übungen (*riyāḍa*) hatte er sehr großen Anteil. Nach Sulamī's Aussage hatte er ein Buch namens *Kitāb al-Mutawakkilīn* verfasst und Sulamī selbst zitiert von diesem Buch.<sup>336</sup> Er ist in 291/903 in Rayy an einer Durchfall-Erkrankung gestorben. Er nahm nach jedem Toilettengang routinemäßig die große und kleine rituelle Waschung vor. Vielleicht starb er auf Grund dieser unmäßigen und extremen Gewohnheit, während er badete.<sup>337</sup> Nach der Überlieferung wurde sein Leichnam von Yūsuf b. Ḥusain ar-Rāzī (gest. 304/916) dem Schüler von Yaḥyā b. Muā'ḍ gewaschen und das Totengebet verrichtet.<sup>338</sup> Diese Situation zeigt uns die Kameradschaft der beiden und bekräftigt auch die Information, dass sie beiden Schüler des gleichen Meisters waren.<sup>339</sup> Ḥawwas sah wie Yaḥyā b. Muā'ḍ die *samā'* positiv an und glaubte auch an die magische Kraft des Gedichtes.<sup>340</sup>

<sup>330</sup> Sarrāğ, *al-Luma'*, S. 269.

<sup>331</sup> Massignon, *ogW*, S. 135,136; Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ*, Uludağ, II. Aufl. Bursa 1992, S. 245; Sarrāğ, *ogW*, S. 269.

<sup>332</sup> Massignon, *ogW*, S. 136.

<sup>333</sup> Kuşeyrî, *Risale*, S. 112.

<sup>334</sup> Siehe Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, S. 234. Abū 'Uṭmān hat gesagt, dass *rağā*-Stüation mit Yaḥyā b. Muā'ḍ vorbeigegangen ist.

<sup>335</sup> Schimmel, *ogW*, S. 86,87.

<sup>336</sup> Çift, „Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmiyye,“ S. 449.

<sup>337</sup> Kuşeyrî, *ogW*, S. 128.

<sup>338</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefehâtu'l-Üns*, S. 275.

<sup>339</sup> Çift, *ogA*, S. 449.

<sup>340</sup> Çift, *ogA*, S. 449.

Ibrāhīm b. Aḥmad al-Hawwās, wie dies bei Muḥammad b. Karrām der Fall ist, hat das gleiche Versorgungs- und vorbestimmte Teilungsverständnis (*qisma*) gehabt und er bemühte sich auch die Versorgungsangst vom Herzen zu werfen. Nach ihm sammelt sich das ganze Wissen in zwei folgenden Worten: die Anstrengung um den Anteil, der dir ohnehin garantiert ist, und der Verlust dessen, was Allah von dir verlangt. Das heißt, dass der Anteil in der Ewigkeit vorbestimmt wurde und er sich nie durch Beunruhigung und Besorgnis verändern wird. Denn, wenn man Fehler begeht, indem man die Gebote nicht beachtet, erhält man seine verdiente Strafe.<sup>341</sup>

Wir haben vorher erwähnt, dass Muḥammad b. Karrām sich selbst in einer Höhle einschloss, um die Angst vor der Nahrung zu besiegen.<sup>342</sup> Daher wurde Ibrāhīm wie Yaḥyā und Abū Muṭṭar als Angehöriger der Karrāmīya angesehen. Āmilī hat in seinem Werk *Kaškūl* ausgesagt, dass diese Person sich die Lebensart von Muḥammad b. Karrām aneignet.<sup>343</sup> Denn dieses Wort wurde sowohl von Muḥammad b. Karrām als auch von Yaḥyā b. Mu'āḍ überliefert.<sup>344</sup> Das ist nur die Aussage eines Lebensstils, sonst nichts: Jene fünf Dinge sind die Heilung des Herzen: Über die Bedeutung nachdenkende Rezitation des Koran, Leer-Haltung des Bauches, die Nacht mit Gottesdienst verbringen, in der Morgendämmerungen zu beten und zu weinen, mit guten Menschen zu sitzen und mit ihnen Freundschaft zu halten.<sup>345</sup> Der Begriff und das Verständnis "*muḥālatat aṣ-ṣālihīn*" (mit den guten Menschen Zusammensein) ist eigentlich auch bei Aḥmad b. Ḥarb vorhanden. Das Überliefert-Sein dieses Wortes von drei Tradenten zugleich zeigt, dass sie auf dem Weg des Muḥammad b. Karrām sind und von Aḥmad b. Ḥarb beeinflusst wurden.

**Maḥmašād ad-Dīnawarī und Banū Maḥmašād:** Von Maḥmašād ad-Dīnawarī - der für seine Frömmigkeit und Gottesfurcht berühmt ist- wurde behauptet, dass er 299 h. gestorben ist<sup>346</sup> und mit einigen Yaḥyā b. Ğallā (gest. ?), Ğunaid, Ruwaim

<sup>341</sup> Hucvirī, ogW, S. 257.

<sup>342</sup> al-Mīrī, *Kitāb Muḥtaṣar Raunāq al-Mağālis*, S. 27.

<sup>343</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, S. 137

<sup>344</sup> Abū Nua'im zitierte von Yaḥyā folgendes: *Qirāat al-Qur'ān bi't-tafakkur, ḥalā'l-Batn, qiyām al-Lail, at-taḍarru' 'inda's-sahar, muğālasat as-sālihīn*. Siehe Massignon, *Recueil*, S. 26. Muḥammad b. Karrām's Form: *Hayāt al-qalb min ḥamsat ašyāa: al-Ġū', qirāat al-Qur'ān, qiyām al-lail, taḍarru' 'inda's-ṣubḥ, wa muğālasat aṣ-ṣālihīn*. Massignon, *Recueil*, S. 24.

<sup>345</sup> Kuşeyrī, ogW, S. 128. Interessant, Quşairī erwähnt den Karrāmiten Yaḥyā und Ibrāhīm aber im Gegensatz dazu gibt er Muḥammad b. Karrām keinen Raum. Vielleicht nimmt er sie nicht als Karrāmiten an.

<sup>346</sup> Es wird erwähnt, dass Maḥmašād ad-Dīnawarī in 297 al-ḥiğrī starb und sein *nisba* ad-Danyūrī war. Siehe 'Abdulwahhāb Ša'rānī, *at-Ṭabakāt al-Kubrā*, ed. Aḥmad 'Abdurrahīm as-Sāih, Taufiq 'Alī Wahba, *Maktabat as-Saqāfat ad-Dīniya*, Kairo 2008, I, S. 185.

(gest. 330/941) und Nūrī Freundschaft pflegte.<sup>347</sup> Diese Familie bildete das Zentrum der Karrāmīya in Nīšābūr<sup>348</sup> und sie ist über Generationen karrāmitisch geblieben.<sup>349</sup> Ein Šūfī berichtet, dass er ihn im Sterbebett besuchte und als bei ihm *lā ilāha illallāh* gesagt wurde, dass er sein Gesicht zur Wand wandte und sagte: „Ich ließ meine ganze Anwesenheit für Dich verschwinden, das ist das Geschenk deiner Liebe.“<sup>350</sup> Als er seinen Geist aufgegeben hatte, wurde er gefragt, wie er sein Herz finde. Er antwortete: „Es sind dreißig Jahre vergangen, als ich mein Herz verloren habe.“ Dann starb er.<sup>351</sup>

Massignon sagt, dass die Anführer der Karrāmiten und ihre aktiven Personen zwei Jahrhunderte lang aus der Familie von Maḥmašād stammten.<sup>352</sup> Aḥmad b. Karḥī al-Waḡīhī erzählt: Die Šūfīten sammelten sich im Haus von Ḥasan al-Kazzār, ein Sänger (*hānanda*) sang die göttliche Hymne (*ilāhī*), sie hörten zu und wurden ekstatisch. Maḥmašād ad-Dīnawarī (gest. 299/911) betrachtete diese Situation und als sie ihn sahen, beruhigten sie sich. Maḥmašād sagte darauf hin, dass sie zur alten Situation zurückkehren sollen und fuhr fort: Denn auch wenn alle Musik in mein Ohr eingefüllt wird, wird dies nicht meinen Gedanken beschäftigen bzw. ablenken. Möge mein Kummer doch nur ein bisschen aufhören! Das heißt, dass er sich so völlig und gänzlich Gott widmete, seine Gedanken sich mit Ihm beschäftigten und aus diesem Grund lenkten ihn die Musikinstrumente nicht ab.<sup>353</sup>

Einer der Meister, der auf dem Pfad der Suhrawardīya geehrt wird, ist Maḥmašād ad-Dīnawarī. Wenn wir persischen und indischen *manāqib*-Autoren vertrauen, dürfen wir wohl sagen, dass der Ursprung des Suhrawardīya-Pfades die Karrāmīya war.<sup>354</sup> Die Generation der Familie Maḥmašād, wie Massignon und van Ess festgestellt haben, gliedert sich wie folgt: Maḥmašād ad-Dinawarī, (gest. 299) sein Sohn war Abū Bakr der erste, der Ḥallāḡ's Erzählungen überliefert hat, und das Enkelkind von Maḥmašād ad-Dīnawarī war Abū Ya'qūb Iṣḥāq b. Maḥmašād (gest. 383/993), durch seine Bemühungen fünftausend Mazdak zum Islām übertraten, der

<sup>347</sup> Cāmī, Nefehāt, S. 259.

<sup>348</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, S. 33.

<sup>349</sup> Van Ess, *ogW*, S. 33.

<sup>350</sup> Kuṣeyrī, *ogW*, S. 393.

<sup>351</sup> Kuṣeyrī, *ogW*, S. 397.

<sup>352</sup> Massignon, *ogW*, S. 138.

<sup>353</sup> Uludaḡ, *Mûsikî ve Semâ*, S. 277; *ogW*, S. 293,294; *ogW*, S. 157.

<sup>354</sup> Massignon, *ogW*, S. 138.

zweite Abū Bakr Muḥammad b. Iṣḥāq b. Maḥmašād (gest. 410) war, der der große Berater von Maḥmūd von Ghazna war.<sup>355</sup>

Qušairī berichtete folgende Aussage von Maḥmašād ad-Dinawarī über Höflichkeit und Wohlerzogenheitsformen des Sufismus. Die Schüler (*murīdān*) müssen in diesen Themen sittlich sein: Die Hochachtung den Meistern gegenüber, die Bedienung den Brüdern gegenüber, das Aufgeben des Vertrauens in materielle Dinge (z.B. *rizq*-Gründe) und die Beachtung der moralischen Regeln der *šarī'a*. Maḥmašād sagt, wenn er bei einem Meister eingetreten war, verließ er all seine eigenen Gedanken, die ihm gehörten und begab sich zum Segen, Gnade und Fruchtbarkeit, die aus der Betrachtung des Gesichts des Meisters und dem Zuhören der Worte des Meisters entstanden. Weil er sicher daran glaubt, dass, wenn man bei seinem Šaiḥ eintritt um ihn zu überprüfen oder ihn nicht beachtet und seinen eigenen Weg geht, ihm Segen und der Fruchtbarkeit versagt bleiben, die durch das Gespräch und die Begegnung mit ihm erworben werden.<sup>356</sup> Sogar der Schuldner muss sich vom Gedanken der Schuld befreien und sicher darauf vertrauen, dass Gott ihm die Zahlungsfähigkeit geben wird.<sup>357</sup> Seiner Meinung nach kann ein Weiser die Weisheit nur mit Höflichkeit, Überlegung und Schweigen erwerben.<sup>358</sup>

Maḥmašād berichtet, dass er sein Herz mit Gott zwanzig Jahre lang verlor und schwieg und still stand als „*kun fa yakūn*“ zwanzig Jahre lang in seiner Höflichkeit mit Gott schwieg und stillstand. Die Bedeutung der Aussage „ich habe *kun fa yakūn* verlassen“ lässt sich als Reaktion auf seine Einladung und Annahme und seiner Fürbitte verstehen. Anders ausgedrückt überließ er alles dem Willen Gottes und hörte daher mit dem Bittgebet völlig auf.<sup>359</sup>

**Ḥākīm an-Nīšābūrī:** Er war Imām der Leute der Ḥadīṭ in seiner Lebzeit und hieß mit vollem Namen Ḥāfiẓ Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Abdallāh b. Muḥammad b. Ḥamdūya b. Nā'im al-Ḥākīm an-Nīšābūrī. Er lebte zwischen 361 und 405 al-ḥiğrī. Sein Vater sah den Autor des *aṣ-Ṣaḥīḥ* Muslim b. Ḥağğāğ an-Nīšābūrī,<sup>360</sup> lernte

<sup>355</sup> as-Subkī, *Ṭabaqāt aš-Šāfi'iyāt al-Kubrā*, III, S. 223; al-'Imādī, Muḥammad Ḥasan 'Abdalkarim, *Horasān fī l-'aṣr al-Ġaznawī*, S. 273; Massignon, *ogW*, S. 138; Osman Türer, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, (607. Fußnote), S. 138; van Ess, *ogW*, S. 33.

<sup>356</sup> Kuşeyrī, *ogW*, S. 131.

<sup>357</sup> Kuşeyrī, *ogW*, S. 255.

<sup>358</sup> Kuşeyrī, *ogW*, S. 214..

<sup>359</sup> Ša'rānī, *at-Ṭabakāt al-Kubrā*, I, S. 186.

<sup>360</sup> Ḥākīm Nīšābūrī, *Tārīḥ-u Nīšābūr*, (Einführungsteil), S. 9.

damals viel von den Muḥaddiṭīn und erzog auf dieser Weise sein Kind. al-Ḥākim an-Niṣābūrī traf Ibn Ḥibbān und schrieb von ihm den *ḥadīṭ*.<sup>361</sup>

Einer der besonderen Eigenschaften des Ḥākim an-Niṣābūrī war, dass er mit den *ṣūfi*-Meistern Kameradenschaft hielt.<sup>362</sup> Er interessierte sich für Muḥammad b. Karrām und Iṣḥāq b. Maḥmašād, wegen diesem Verhältniss wurde er des Karrāmitentums verdächtigt und vom Autor des *Siyar Ālām an-Nubalā*, Ḍahabī auf Grund dessen kritisiert. Er sagte "ich weiß, dass Ḥākim zu den Karrāmiten eine Neigung hat" und erklärte in seinem Buch *Tārīḥ al-Islām* den Grund seiner Neigung auf folgende Weise: Ḥākim beschrieb ausführlich den Karrāmit Iṣḥāq b. Maḥmašād. Das ist der Grund und Beweis seiner Neigung zu ihnen. Er verehrte und erhob den Muḥammad b. Karrām noch in seiner *Geschichte*.<sup>363</sup> Ibn Asākir behauptet ohne Beweis, dass Ḥākim ein Aš'arit war. Den gleichen Anspruch hatte Subkī in seinem großen Klassenbuch "*Ṭabakāt aš-Šāfi'iyat al-Kubrā*." Das ist mit großer Wahrscheinlichkeit falsch, denn wie der Gelehrte aus Beirut Māzin b. 'Abdirrahmān sagte, dass Subkī sogar Šāfi'ī als Aš'arit bezeichnen würde, wenn er könnte.<sup>364</sup>

Wie kann man feststellen, ob Ḍahabīs Behauptung mit einigen einfachen Hinweisen, dass Ḥākim Karrāmit ist, und Subkīs Behauptung ohne Beweis, dass er Aš'arit ist, stimmen? Das zeigt vor allem, dass er außerhalb der Schulmeinung denkt. Er lobte auf der einen Seite Muḥammad b. Karrām, auf der anderen Seite überlieferte einen *ḥadīṭ* von Ibn Ḥibbān, der den Karrāmiten in tiefer Feindschaft gegenüberstand. Zweitens zeigt diese Position zweifelsohne, dass Ḥākim die Karrāmiten als weniger häretisch bezeichnet, als dies die Aš'ariten tun. Die Preisung der Karrāmiten seitens Ḥākim, obgleich er kein Karrāmit war, zeigt sicher, dass er ein gerecht denkender und billig handelnder Mensch war. Aber er hatte eine Tendenz zu den Karrāmiten sonst wäre er nicht des Karrāmit-Seins verdächtigt worden und hätte nicht gesagt: Hätte er (Muḥammad b. Karrām gemeint) doch nichts von Ğuwaibārī und Faryābī überliefert.<sup>365</sup>

**'Abdallāh al-Harawī al-Anṣārī:** Laut der Meinung von Naššār, 'Abdallāh wurde auch Harawī al-Anṣārī (gest. 481/1089), bei dem der Gedanke der *tašbīḥ* seinen

<sup>361</sup>Ḥākim Niṣābūrī, *ogW*, S. 15.

<sup>362</sup>Ḥākim Niṣābūrī, *ogW*, S. 19.

<sup>363</sup>Ḥākim Niṣābūrī, *ogW*, S. 63.

<sup>364</sup>Für die ausführliche Information siehe Māzin b. 'Abdirrahmān Beirūtī, *Tārīḥ-u Niṣabūr*, (Einführungsteil), S. 59.

<sup>365</sup>Niṣābūrī, *Tārīḥu Niṣabūr*, S. 64. Siehe für die gleiche Information Ibn 'Asākir, *ogW*, B. 55, S. 128.

Höhepunkt erreichte, von der Karrāmīya beeinflusst.<sup>366</sup> Das ist ein typisch aš'aritischer Gesichtspunkt. Der östliche Teil Irans war stets ein fruchtbarer Boden für Menschen mit mystischer Neigung. Ein Zeitgenosse Qušairī's und Huğwiri's war 'Abdallah al-Anšārī, dessen Werk, wie das Huğwiri's teilweise auf Persisch geschrieben ist.<sup>367</sup> Auch Anšārī's Vater war ein Mystiker gewesen aber sein Leben wurde durch seine Begegnung mit dem Mystiker Ḥaraqānī (gest. 1038) verändert, kurz bevor der Meister im Alter von 80 Jahren starb.<sup>368</sup> Dieser leidenschaftliche, fordernde Meister rief eine Wandlung in 'Abdallāh al-Anšārī hervor. Als die Seldschuken in 1041 Ost-Iran erreichten, brach eine Zeit der Verfolgung für Anšārī an; während die Anhänger der aš'aritischen Theologie Qušairī und Gazālī von Seldschuken unterstützt wurden und man die aš'aritische Theologie zu verbreiten versuchte, so wurden die Anšārī von den gleichen Kreisen verfolgt und sie mussten im Elend leben. 1066 verbannte ihn der Großwesir Nizām al-Mulk sogar aus Herat; doch wurde er bald zurückgerufen. Wenig später ehrte der Kalif selbst den berühmten Redner und gewaltigen Prediger, dessen Ruhm sich auch außerhalb von Herat verbreitet hatte. Im fortgeschrittenen Alter verlor Anšārī sein Augenlicht und er verbrachte die letzten acht Jahre seines Lebens in Dunkelheit und bedroht von neuer Verbannung. Am 8 März 1089 starb er in Herat.<sup>369</sup> Unter der großen Anzahl seiner arabischen und persischen Werke ist *manāzil as-sāirīn* (Die Stationen der Reisenden) mehrfach kommentiert worden. Zur gleichen Zeit, da Anšārī von der seldschukischen Regierung verfolgt wurde, arbeitete ein anderer Mystiker mit diesem Regime zusammen und unterstützte es durch seine Schriften. Es war Abū Ḥāmid al-Gazālī, aš'aritischer Theologe und später auch Mystiker.<sup>370</sup> Laut Laoust kommt seine echte Berühmtheit von *manāzil as-sāirīn* und seinem ḥanbalitischen Kommentar *madāriğ as-sālikīn* von Ibn al-Ğauzī. Dieses Werk wurde auf solche Weise zum größten ḥanbalitischen Šūfī-Klassiker. Laoust bringt als Beweis dafür die Aussage in seinem Vierzeiler: „Mein Herr wird gesehen werden, Er ist auf dem Thron, sein Wort ist ewig und sein Prophet ist Araber. Wer außer diesem etwas sagt, der ist ein Aš'arit. Unsere Theorie und Glaube gehört zu Ibn Ḥanbal.“<sup>371</sup> Um dieses komplexe Verhältnis aufzulösen und gut zu verstehen, muss man sich an das Testament und

<sup>366</sup> Naššār, *Naš'at al-Fikr*, I, S. 312.

<sup>367</sup> Schimmel, *ogW*, S. 134.

<sup>368</sup> Schimmel, *ogW*, S. 135.

<sup>369</sup> Schimmel, *ogW*, S. 136.

<sup>370</sup> Schimmel, *ogW*, S. 137.

<sup>371</sup> Laoust, *ogW*, S. 226.

den Wunsch von Ibn Ḥanbal bezüglich seiner Beerdigung nach seinem Tod erinnern: „Wenn ich sterbe, begrabt mich an der Spitze seiner Füße. Wenn mir das passierte, dann würde mir mein Gott (Ālab) in seiner Hochachtung vergeben.“<sup>372</sup>

Naššār sieht, wie dies der Fall bei Ibn Taimīya ist, ‘Abdallāh Harawī al-Anṣārī als einen typischen Karrāmit an.<sup>373</sup> Weil er wie die Karrāmiten, ein Frommer und für die Aufhebung der *kasb*-Gründe (Erwerb) war.<sup>374</sup> Er wurde von den Aš‘ariten als Karrāmit angenommen, bevor er als Ḥanbalit angesehen wurde. Der Gedanke und Kommentar von Naššār ist meiner Meinung nach richtig, weil das Verhältnis zwischen Aš‘ariten und Ḥanbaliten nicht feindlich war, besonders wenn wir uns an das Aš‘ari’s *al-Ibāna* erinnern möchten. Im Gegensatz dazu war das Verhältnis zwischen Aš‘ariten und Karrāmiten sehr feindselig. Die Auseinandersetzung und Folter der Aš‘ariten gegenüber den Anṣārī bezieht sich auf deren karrāmitischen Herkunft.

Dieses ist das Problem, ob das Verlassen des Erwerbs (*tark al-kasb*) und des Versorgungssuchens (*ṭalab ar-rizq*) die Voraussetzung des Vertrauens an Gott ist oder nicht? Das ist die Voraussetzung des Vertrauens bei Muḥammad b. Karrām. Oder der Anzeiger des echten Vertrauens ist, dass man sich beim Bettlertum, in Armut und Not bzw. in der bedrängten Lage nicht beklagen und nicht unzufrieden sein soll. Die aktiven Stellungnahme der ḥorasānischen Schule sind die Verleugnung des Erwerbs (*inkār al-kasb*), die Verteidigung der Armut (*mudāfa‘at al-faqr*) und die Bevorzugung der praktisch-absichtlichen Bettelei.<sup>375</sup> Die zentrale Haltung im Leben des Ṣūfī ist *faqr*/Armut. Die Mentalität “meine Armut ist mein Stolz (*al-faqrū fahrī*)” war immer bei den Ṣūfīten eine bewusste Haltung gewesen.<sup>376</sup> Armut im geistigen Sinne bedeutet das Fehlen jedweden Begehrens nach Reichtum, was einschließt, dass man auch die Segnungen des Jenseits nicht mehr wünscht. Einer der Aspekte wahrer Armut ist, dass der Mystiker niemanden um etwas bitten darf. Anṣārī, obgleich er außerordentlich arm war, bat niemals seine reichen Freunde um eine Decke, obgleich er wusste, dass sie ihm gerne eine gegeben hätten. Aber “da sie mein Elend nicht erkannten, warum sollte ich sie fragen?” Denn zu bitten würde bedeuten sich auf ein Geschöpf zu verlassen und zu empfangen würde die Seele mit

<sup>372</sup> Attār, ogW, S. 109.

<sup>373</sup> Naššār, *Naš‘at al-Fikr*, I, S. 312.

<sup>374</sup> Naššār, ogW, I, S. 312.

<sup>375</sup> Ülken, *İslam Düşüncesi Tarihi*, S.100.

<sup>376</sup> Schimmel, ogW, S. 178.

Dankbarkeit gegenüber dem Geber belasten, eine Last die man als höchst unangenehm empfand und der *minna*-Dankschuld als Gegenteil zum Gottvertrauen einen negativen Wert für den Gläubigen<sup>377</sup> beimaß.

Gemäß Abū Ya'lā förderte Aḥmad b. Ḥanbal den Gewinn (*makāsib*) und er sah ihn nicht als etwas gegen das Gottvertrauen an, weil man sich seinen täglichen Lebensunterhalt auf vier verschiedene Arten verdienen kann: Pflicht, Erlaubt, Zugelassen, Verboten. Diese vier sind nicht gleich und man kann nicht alle vier Arten zusammen als gegen das Gottvertrauen auslegen und sie verbieten lassen. Nachher macht Abū Ya'lā die Beweisführung im Namen der Karrāmiten und versucht dann den Irrtum dieser Beweisführung mit einigen Versen und *ḥadīthen* darzustellen.<sup>378</sup> Wohingegen Muḥammad b. Karrām und die Karrāmiten, weil sie *ṣūfi* waren, sie sich selbst den Erwerb, obwohl er erlaubt ist, verbieten, um das echte Gottvertrauen zu verwirklichen. Das war bei ihnen ein Training und Übung, um die Versorgungsangst zu besiegen. Das wäre korrektes Begreifen ihres Verständnisses bzw. ihrer Vorstellung. Im Gegensatz dazu sagten sie aber nicht, dass es keine erlaubte Versorgung gibt oder dass alle Menschen die Versorgung verlassen sollten usw. da die Menschen, während sie ihr Leben mit der Suche nach der Versorgung verbringen, gleichzeitig glauben können, dass sie echte Gottvertrauende sind. Aber falls der Mensch in Bedrängnis bzw. in Not gerät, kann er wehklagen und gegen Gott ungehorsam werden. Dieser Zustand muss bewusst geprüft, erprobt bzw. ausprobiert werden, damit sich die Seele an ihn gewöhnt, bevor dieser Fall wirklich eintritt. Muḥammad b. Karrām, die Karrāmiten und die meisten *Ṣūfīten* behandeln bzw. versuchen diese Schwäche der Seele zu heilen, bevor die Seele in diesen Zustand (Bedrängnis und Not) gerät. Das ist die *riyāḍat* (geistliche Übung) und *muḡāhada* (die psychologische Bekämpfung) im mystischen Sinne. Repräsentant dieses Verständnisses und Anwender dieser Übung vor Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Karrām waren Ibrāhīm b. Adham und Abū 'Alī Šaqīq b. Ibrāhīm al-Balḥī im Ḥorasān-Gebiet. Ein von Šaqīq berühmtes Wort lautet folgendermaßen: Wie die Einmischung/Hinzufügung in die natürliche Schöpfung unmöglich ist, so ist auch die Hinzufügung zur Versorgung unmöglich. Werde nicht damit müde, indem du dein Leben mit der Suche nach der Versorgung verbringst. Muḡāsibī sagte auch, dass

<sup>377</sup> Schimmel, ogW, S. 179.

<sup>378</sup> Abū Ya'lā Muḥammad al-Ḥanbalī al-Baḡdādī, *al-Mu'tamad fī Uṣūl d-Dīn*, ed. Wadi' Zaidān Ḥaddād, Dār al-Mašriq, Beirut 1974, S. 151,152.

man nicht nach der bestimmten Versorgung streben soll, sondern sich Gott hingeben und nur ihm vertrauen soll.<sup>379</sup>

Naššār's Meinung nach ist die gemeinsame Richtung zwischen Anšārī und Karrāmīten die Einheit des Seins und nach ihm kann 'Abdallāh al-Anšārī ohne die Berücksichtigung seines karrāmītischen Hintergrunds nicht verstanden werden.<sup>380</sup> Der Autor des *manāzil as-sā'irīn*, der Meister der persischen Dichter, Šaiḥ al-Islām 'Abdallāh al-Anšārī beeinflusste seinen Zeitgenossen Abū Sa'īd b. Abi l-Ḥair (gest. 440/1049) und die Nachkommenden Sanāī, Aṭṭār, Rūmī, Sa'dī, Ḥāfīz, Ğāmī und zahlreiche Dichter im Ost-Islām.<sup>381</sup> Es wird gesagt, dass Harawī al-Anšārī für den Kalabādi's *Ta'arruf*, welcher als ein Kommentar des *al-Fiqh al-Akbar* angesehen wird, einen Kommentar geschrieben hat.<sup>382</sup>

\*\*\*

Es werden hier die Schulen, die von Ibn Karrām beeinflusst wurden und seine Ansichten fortgesetzt haben, behandelt. Baġdādī sagt, dass die Karrāmīten in Ḥorasān drei Gruppen sind und die dritte Gruppe Ishāqīya ist. Die anderen zwei sind Ḥaqāiqīya und Ṭarāiqīya.<sup>383</sup> Und Šahrastānī sagt, dass die Zahl der karrāmītischen Gruppen zwölf erreicht und zählt 'Ābidīya, Nūnīya, Zarrinīya, Ishāqīya, Wāḥidīya und Haiṣamīya, die der Ahl al-Sunna am nächsten steht.<sup>384</sup>

**Ishāqīya:** Abū Ya'qūb Ishāq b. Maḥmašād<sup>385</sup> an-Nīšābūrī, (gest. 383/993) ist der Gründer dieser Schule und er war in seiner Zeit der Anführer der Karrāmīten in Nīšābūr.<sup>386</sup> Er übernahm den mystischen und asketischen Aspekt des Ibn Karrām und er wurde als frommer und gottesfürchtiger Prediger bei den Menschen anerkannt. Nach 'Abdalqādir Maḥmūd sind die Karrāmīten und Ishāqīten Vertreter der *salafī*-Mystik.<sup>387</sup> Wie Ibn Haiṣam den theologischen Aspekt des karrāmītischen

<sup>379</sup> Massignon, ogW, S. 127.

<sup>380</sup> Naššār, ogW, I, S. 312.

<sup>381</sup> Arberry, Arthur John, *Tasavvuf İslam Mistiklerinin Öyküsü*, Übersetzung İbrahim Kapalıkaya, Gelenek, II. Aufl., İstanbul 2004, S. 68,69.

<sup>382</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, Übersetzung Süleyman Uludağ, (Einführungsteil), Dergâh, II. Aufl., İstanbul 1992, S. 41.

<sup>383</sup> Baġdādī, *al-Farq*, S. 215.

<sup>384</sup> Šahrastānī, *al-Milal*, I, S. 99.

<sup>385</sup> Muḥtār, ogW, S. 77; Erdem, ogW, S. 55. Nach Erdem ist die richtige Lesung dieses Namens *Mahmiš* und er wurde als *Hamšād* und *Mahmašād* gelesen. Siehe Ḥairuddīn Ziriklī, *Ālām*, I, S. 289; Samā'nī, *Ansāb*, V, S. 44; *Tāğ al-Arūs*, Art. h-m-š.

<sup>386</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, S. 33.

<sup>387</sup> Çift, ogA. S. 454.

Gedanken repräsentierte, so entwickelte Ibn Maḥmašād seine mystische Seite weiter. Er ist das Enkelkind des berühmten Frommen Maḥmašād ad-Dīnawārī und es wurde überliefert, dass mehr als fünftausend Menschen von Maḡūsiten und Ahl al-Kitāb durch seine Bemühungen zum Islām übertraten.<sup>388</sup>

Ḥākim an-Nīšāpūrī lobte den Iṣḥāq b. Maḥmašād in seinem Werk *Tārīḥ-u Nīšābūr* wie folgt: Er war in seiner Zeit in vollem Sinn des Wortes der Meister, Anführer, Asket und Rechtsgelehrter der Karrāmiten. Er begehrte nie die irdischen Dinge, obwohl er sie haben könnte, wenn er es wollte. Er studierte von verschiedenen Gruppen, dann begab er sich zum Gedenken Gottes. Er sagte in einer Predigt folgendes: *Ward ihr nicht in Medina des Gesandten Gottes? Sucht seine Schlösser und Gärten. Dann sucht die Villen seiner Tochter Fatima und ihren Schmuck und ihre Juwelen. Schaut euch dann die Paläste seiner führenden Gefährten und Staatsherrschenden. Ich schwöre bei Gott, wenn ihr dies tut, werdet ihr nichts finden.*<sup>389</sup>

Das Karrāmitentum wurde in dieser Periode eine selbständige/vollwertige Konfession, die viele Schulen, bestimmte Methoden und Regeln hatte. Zusätzlich begann man *ḥanqāhs* in Samarkand, Ğuzġān und Farġānā zu eröffnen. Ibn Maḥmašād lebte in der letzten Hälfte des vierten Jahrhunderts und gab der Karrāmīya ihre eigene Natur und brachte ihre mystische Gestalt.<sup>390</sup> Nach der Überlieferung schrieb Iṣḥāq b. Maḥmašād ein Buch, welches die Vortrefflichkeit seines Meisters Muḥammad b. Karrām beinhaltet und noch wurde gesagt, dass er einen Muḥammad b. Karrām betreffenden ḥadīṭ erfand.<sup>391</sup> Es wurde gesagt, dass sein Tod 17 Jahre vor dem Tod seines Sohnes Abū Bakr 410 stattfand.<sup>392</sup> Gemäß dieser Rechnung sollte Iṣḥāq b. Maḥmašād um ca. 393 gestorben sein. Ibn al-‘Imād

<sup>388</sup>Nīšābūrī, *Tārīḥ-u Nīšābūr*, S. 201; Ibn Haġar, *Lisān al-Mizān*, I, S. 375; Ziriklī, *Ālām*, I, S. 279; Ibn al-‘Imād, *Šihābuddīn Abu l-Fallāḥ ‘Abdulḥayy b. Aḥmad b. Muḥammad al-‘Ukrī al-Ḥanbalī ad-Dīmašqī, Šazarāt az-Dahab fī Aḥbārī men Ḍahab*, I, S. 200.

<sup>389</sup>Nīšābūrī, *ogW*, S. 201.

<sup>390</sup>Muḥṭār, *ogW*, S. 76.

<sup>391</sup>Nach Ibn Haġar und Ḍahabī zeigen, dass der Name dieses Buches *Fadā’il-u Muḥammad b. Karrām* war und er hat einen ḥadīṭ bezüglich auf Muḥammad b. Karrām erfunden: „Am Ende der Zeiten wird ein Mann auftreten mit Namen Muḥammad b. Karrām der die Sunna und Gemeinschaft (as-sunna wa l-ġamā’a) wiederbeleben wird und dessen Hiġra von Ḥorāsān nach Jerusalem so ist wie meine Hiġra von Mekka nach Medina.“ Siehe Ibn Haġar, *Lisān al-Mizān*, I, S. 375; Ḍahabī, *Mizān al-‘itidāl*, I, S. 200; Šaukānī, *al-Fawā’id al-maġmū’a*, S. 420; van Ess, *Der Eine und das Andere*, II, S. 1276.

<sup>392</sup>Muḥṭār, *ogW*, S. 86.

hat bezüglich der Versammlung bei der Beerdigung gesagt, dass niemals eine ähnliche Versammlung in Nīšābūr gesehen wurde.<sup>393</sup>

**Haiṣamiya:** Von dem größten karrāmitischen Theologen<sup>394</sup> Abū 'Abdallāh Muḥammad b. al-Haiṣam wird erzählt, dass er in Basra bei dem mu'tazilit Abū I-Ḥusain Aḡdab und Māzulī studierte<sup>395</sup> und dass seine Ansichten gemäß Šahrastānī sehr nah zur Ahl as-Sunna waren.<sup>396</sup> Ishāq b. Maḥmašād und sein Sohn Abū Bakr bereiteten ihm den karrāmitischen Weg vor.<sup>397</sup>

Muḥammad b. Haiṣam stammte aus den Bergen bei Herat, die *nisba* an-Nabī verrät uns, dass er aus dem Dorfe *Nāb* im Distrikt Heratrud kam, welches von den Einheimischen als *Naw* ausgesprochen wird.<sup>398</sup> Das Todesdatum nach der Aussage der *Muḡmal-i Faṣṭḥī* des Ḥwāfī ist der 28. Šauwal 409/9. März 1019 in Nīšābūr.<sup>399</sup>

Er reinterpretierte in seinem Werk *Kitāb al Maqālāt* viele karrāmitische Ansichten wie die *taḡsīm*-Ansicht von Muḥammad b. Karrām<sup>400</sup> und seinen Gedanken "der Bestand der Geschehnisse im Wesen Gottes,"<sup>401</sup> und es wurde noch gesagt, dass er einige maßlose karrāmitische Ansichten abgelehnt hat.<sup>402</sup> Aus diesem Grund sahen ihn einige als getrennt von alten Karrāmit-Anthropomorphisten an.<sup>403</sup> Ibn al-Fūrak und Faḥruddīn Rāzī diskutierten mit Muḥammad b. Haiṣam über einige Themen.<sup>404</sup>

Ibn al-Haiṣam ist späteren Generationen u.a. durch seine Diskussionen mit dem Aš'ariten Ibn Fūrak (gest. 406/1015), bekannt geblieben.<sup>405</sup> Im selben Jahrhundert lebten der Anführer der Mu'taziliten Qādī 'Abdalḡabbār, der aš'aritische Anführer Abū Ishāq Isfarāy'īnī, der šī'itische Anführer Šaiḡ Mufīd, das Oberhaupt der Qurrā Abū I-Ḥasan al-Ḥammāmī, der Anführer der Šūfiya Abū 'Abdirraḥmān as-Sulamī und der

<sup>393</sup> Muḥtār, ogW, S. 78.

<sup>394</sup> Ibn Abi I-Ḥadīd, *Šarḥ-u Nahḡ al-Balāḡa*, Beirut 1954, I, S. 291.

<sup>395</sup> Muḥtār, ogW, S. 87; Erdem, ogW, S. 62. (von Ibn Karrāma al-Ḡuṣamī, *Šarḥ-u 'Uyūn al-Masāil*, Dāirat al-Ma'ārif al-Islāmīya, I, S. 25)

<sup>396</sup> Šahrastānī, ogW, I, S. 99.

<sup>397</sup> Muḥtār, ogW, S. 87.

<sup>398</sup> Van Ess, ogW, S. 61.

<sup>399</sup> Van Ess, ogW, S. 61.

<sup>400</sup> Šahrastānī, ogW, I, S. 103.

<sup>401</sup> Ibn Abi I-Ḥadīd, ogW, I, S. 297.

<sup>402</sup> Šahrastānī, ogW, I, S. 103.

<sup>403</sup> Van Ess, ogW, S. 61.

<sup>404</sup> Siehe Kutlu, [www.sonmezcutlu.com/?&Bid=205161/](http://www.sonmezcutlu.com/?&Bid=205161/) 14. Ağustos 2010.

<sup>405</sup> Van Ess, ogW, S. 66; Suhair, ogW, S. 87.

Anführer der Dichter Abū 'Umar b. Darrāğ.<sup>406</sup> Die Karrāmiten leben ihr goldenes Zeitalter seit dem vierten Jahrhundert al-hiğrī in den Perioden von Işhāq b. Maḥmaşād und seinem Sohn Abū Bakr und wurden von Sebük Tigīn, dem Sohn von Maḥmūd aus Ghazna unterstützt. Im sechsten Jahrhundert haben sie mit dem haşamit-karrāmitischen Mağduddīn 'Abdalmağīd als Ibn al-Qudwā berühmter einen großen Einfluss gehabt.<sup>407</sup>

**Muhāğirīya:** Die Muhāğirīya ist eine Sub-Gruppe der Karrāmiten, welche im vierten Jahrhundert von Ibrāhīm Ibn al-Muhāğir an-Nīşābūrī gegründet wurde.<sup>408</sup> Nach den Informationen von Ibn Karrāma al-Ğuşamī, lernte er durch Abū 'Amr al-Mazūlī, 'Abdān as-Samarqandī, Muḥammad as-Siğzī die Gedanken von Ibn Karrām.<sup>409</sup> Die Aş'ariten sind die Gruppe, die die Karrāmiten und ihre Sub-Gruppen am meisten kritisierten. Gemäß Bağdādīs Bericht hat Ibrāhīm Ibn al-Muhāğir viele häretische Ansichten, die Namen Gottes betreffend sagten sie aus, dass sie Akzidentien seines göttlichen Wesen sind; der Name Allah auch Akzidens ist, der zum ewigen Körper (*ğism*) abstieg und alle Namen sind eigene Akzidentien.<sup>410</sup> Nach seiner Aussage diskutierte er beim Kommandanten der sāmānischen Armee Nāşır ad-Daula Abū I-Ḥasan Muḥammad b. Ibrāhīm b. Simğūr in 370 al-hiğrī dasselbe Thema und Bağdādī ließ ihn seine Meinung akzeptieren. Laut seiner Aussage verzichtete er auf seine Ansicht "die Namen des Gottes sind die Akzidentien, die zum ewigen Körper abstiegen."<sup>411</sup>

<sup>406</sup> Şafadī, *al-Wāfi bi l-Wafayāt*, I, S. 340; Suhair, *ogW*, S. 88.

<sup>407</sup> Muḥtār, *ogW*, S. 75.

<sup>408</sup> Van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 668.

<sup>409</sup> Erdem, *ogW*, S. 53.

<sup>410</sup> Van Ess, *ogW*, I, S. 668.

<sup>411</sup> Bağdādī, *ogW*, S. 224,225; Van Ess, *ogW*, I, S. 668.

## **II. DAS VERSTÄNDNIS von „AL-KALĀM“**

## 2.1. Die Theorie über die göttlichen Attribute

### Einführung

Für die Einführung in die göttlichen Attribute wird das Werk „*Tabşira*“ von Nasafī verwendet. Denn so wie für die Kritik des *īmān*-Begriffs gemäß der Karrāmīya Imām Māturīdī's „*Kitāb at-Tauḥid*“ eine gute Grundlage darstellt, kann Nasafī's Werk hinsichtlich ihres Verständnisses der Eigenschaften, ihres *kalām*-Gedankens sowie ihrer Anschauung über die Schöpfung ein guter Maßstab sein. Zudem ist die Quellenlage der Māturīditen besser als die der Aš'arīya. Dennoch ist eine behutsame Vorgehensweise angebracht, denn auch Nasafī's Quelle ist Abū Ishāq Isfarā'īnī.<sup>412</sup>

Weiters stellt Ibn Taimīya einen guten Ausgangspunkt dar, um die Philosophie der Eigenschaften gemäß der Karrāmīya abzugrenzen, denn obwohl er die Karrāmīya kritisiert, betrachtet er sie als Teil der Ahl as-Sunna und zählt sie sogar zum Kreis der *ğumhūr* der Gelehrten.<sup>413</sup>

Auf der anderen Seite sind die Karrāmīten sicher Anhänger Abū Ḥanīfas. Deshalb ist es, um die Karrāmīten zu verstehen, sinnvoll, die Ansichten Abū Ḥanīfas zu betrachten und die Beziehungen zur Karrāmīya abzuklären.<sup>414</sup> Statt die Philosophie der Karrāmīten aus voreingenommenen Kritiken abzuleiten, ist es naheliegender, Ibn Karrāms Wurzeln in Abū Ḥanīfas Anschauung zu suchen. Doch eine Forschungsarbeit muss auf dem heute noch verfügbaren Material aufbauen; und hier ist lediglich die zeitgenössische ḥanafitische Literatur zuverlässig genug.

\*\*\*

Alle islāmischen Denker und Schulen stimmen darin überein, dass der Schöpfer des Universums ewig ist.<sup>415</sup> Dieser Umstand ist eine wichtige Ausgangsbasis, aus der die Attribute hergeleitet werden. Ewigsein erfordert die Abwesenheit von allen

<sup>412</sup> Nasafī, *Tabşira*, I, S. 148.

<sup>413</sup> Ibn Taimīya, Abū l-'Abbās Taqīyaddīn Aḥmad, *Ğāmi'u r-Rasāil*, ed. Muḥammad Rašād Sālim, erste mağmū'a, I. Aufl., Kairo 1969, S. 159: Die Mehrheit der Gelehrten aus Fiqh, Hadīṭ, Taşawwuf und Kalām geht davon aus, dass es Aktivitätseigenschaften Gottes gibt, die zu seinem Wesen gehören und diesem nicht widersprechen, wobei dies durch den Verstand, die Sprache und die Şarī'a-Quellen belegt werden kann. Ibn Taimīya zählt die Karrāmīya zu dieser Mehrheit der Gelehrten.

<sup>414</sup> Diesbezügliche Überlegungen fußen auf persönlichem Schriftverkehr mit Cağfer Karadaş, der diese explizit bestätigt. Demgemäß sind die Karrāmīten die ersten Ḥanafiten, die – noch bevor es die Māturīdīya gab – Abū Ḥanīfa kommentiert hatten.

<sup>415</sup> *at-Tağşīm 'inda l-Muslimīn Mağhabu l-Karrāmīya* von Suhair Muḥammad Muḥṭār entspricht in etwa der Einleitung und dem Abschluss dieser Arbeit. Die Autorin beruft sich aber zumeist auf aš'arītische Quellen ohne die aus Sicht des Autors notwendige kritische Auseinandersetzung mit diesen.

Mängeln, was ewig ist muss lebendig, mächtig, wissend, hörend und sehend sein. Andernfalls müsste das Ewige mit Totsein, Ohnmacht, Unwissenheit, Blind- und Taubheit in Verbindung gebracht werden können,<sup>416</sup> und dies widerspräche nicht nur dem Ewigen, die bloße Existenz eines solchen Ewigen wäre fraglich. Doch alle Schulen stimmen überein, dass der Schöpfer des Universums ewig sein muss. Demzufolge ergibt sich aus der Notwendigkeit, dass diese gegenteiligen, negativen Eigenschaften beim Ewigen nicht sein dürfen, die Regel, dass die Ewigkeit die Vollkommenheit bedingt, woraus die Attribute abgeleitet werden können.<sup>417</sup> Das Gegenteil vollkommener Eigenschaften sind Attribute, die Mängel ausdrücken, und dies sind die Eigenschaften nicht-ewig Seiender. Da ein nicht-ewig Seiendes nicht über vollkommene Eigenschaften verfügt, ist seine Existenz und Nichtexistenz nicht aus sich selbst, es ist deshalb ein möglich Seiendes.

Das Universum existiert, seine Existenz ist nicht aus sich selbst, sondern aus einem anderen Seienden. Denn wäre das existenzgebende Seiende dem Universum in dieser Hinsicht gleich, benötigte es selbst ein existenzgebendes Seiendes, und da dies zu einer absurden Verkettung führen würde, kann dies keine Grundlage für die Existenz des Universums sein.<sup>418</sup>

Das Universum existiert und besteht in einer vollkommenen Ordnung. Weil dem so ist, deutet es auf seinen Existenzgeber als einen Lebendigen, Mächtigen, Wissenden, Hörenden und Sehenden hin. Da gemäß den islamischen Denkern die Materie ihre Existenz nicht aus sich selbst heraus begründen kann, würde sie, selbst wenn sie chaotisch vorliegen und nicht auf die Vollkommenheit ihres Schöpfers hindeuten würde, dennoch auf die Existenz ihres Schöpfers hinweisen. Dass sie existiert und auch noch in Harmonie vorliegt, dient also nicht nur dem Zweck, auf ihren Erschaffer hinzudeuten, sondern auch auf die Vollkommenheit ihres Erschaffers.

Wenn das Universum existiert und über eine vollkommene Ordnung verfügt, ist sein Hervorbringer lebendig, mächtig, wissend, sehend und hörend. Denn eine

---

<sup>416</sup>Nasafī, ogW, I, S. 246.

<sup>417</sup>Nasafī, ogW, I, S. 246; Kadı Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü, (al-Muhtaşar fî Uşûl ad-Dîn)*, Übersetzung Murat Memiş, İz, İstanbul 2006, S. 44. Am Anfang hatte ich leider keine Übersetzung dieses Buches. Nachdem ich sie bekommen hatte, profitierte ich davon und transkribierte mit der türkischen Version den Titel.

<sup>418</sup>Dieses Thema ist zwar grundlegend für die Eigenschaftentheorie, ist aber nicht Hauptaugenmerk dieser Arbeit.

stabilisierende und ordnende Tätigkeit kann nur von einem lebendigen, mächtigen, wissenden, hörenden und sehenden Seienden ausgehen.<sup>419</sup> Die muslimischen Denker und Kalāmwissenschaftler nehmen dies apriorisch an – von einem ohnmächtigen Seienden kann keine Aktivität ausgehen, und von einem unwissenden Seienden kann keine stabile und ordentliche Existenz ausgehen. Ausserdem schließt dies ein, dass ein unlebendiges Seiendes über keine Macht und kein Wissen verfügt, was zu einem lebendigen Schöpfer führt. Laut Nasafī gehen manche Ḥanafiten davon aus, dass nicht nur die Existenz Voraussetzung des Lebendigen ist, sondern auch dass das Lebendigsein Voraussetzung für Macht und Wissen ist. Eine bestimmende und willentliche Aktivität setze noch viel mehr Wissen und Macht ihres Ursprungs voraus und dieser müsse auch lebendig sein. Denn das Nichtlebendigsein steht im Gegensatz zu vollkommenen Eigenschaften, von toten und leblosen Seienden gehen kein Wissen und keine Macht aus. Und genau hierzu gibt es einen Einwand seitens Abū'l Ḥusain aṣ-Ṣāliḥis und der Karrāmiten, was uns auch wieder Abū'l Mu'īn an-Nasafī mitteilt.<sup>420</sup>

Dieser Einwand wurde entwickelt, um die Lehre der *sam'iyāt* aufrecht zu erhalten. Denn um die *naṣṣ* – dass nämlich Tote fühlen und wissen können – begründen zu können, benötigt es eben die Eigenschaften des Lebens, des Wissens und der Macht.

Nach Nasafis Aussage basiert Aktivität auf Macht, und ordentliche und regelmäßige Aktivitäten benötigen Wissen. Demnach können nur Lebendige wissen, hören und antworten.<sup>421</sup> Nach Abū l-Ḥusain aṣ-Ṣāliḥī ist das Leben nicht Voraussetzung für Macht und Wissen, auch Tote verfügen über diese Eigenschaften wie auch über das Hören und Sehen.

Die Karrāmiten nun finden einen Kompromiss zwischen der Ahl as-Sunna, die mit dem Widerspruch leben, Toten jegliche Eigenschaften abzusprechen und zugleich die Bestrafung in der Zwischenwelt voraussetzen,<sup>422</sup> und Abū l-Ḥusain aṣ-

---

<sup>419</sup>Nasafī, ogW, I, S. 246.

<sup>420</sup>Nasafī, ogW, I, S. 246-252. Hier ist zu lesen, dass die Karrāmiten, um das Leben im Grab (Zwischenwelt) erklären zu können, den Toten viele Eigenschaften zuschreiben, was hinsichtlich der Attribute und hinsichtlich eines Verständnisses der Karrāmiten große Bedeutung trägt.

<sup>421</sup>Nasafī, ogW, I, S. 247

<sup>422</sup>Die Karrāmīya hat das Thema nicht nur hinsichtlich der göttlichen Attribute behandelt, sondern allgemeingültig, indem sie versucht, das Thema auf die Eigenschaften der Toten anzuwenden. Nach Nasafī bedarf es keiner Theorie, um die Bestrafung im Grab zu erklären, was aber nicht gegen ihre Existenz aufgeführt werden kann. Nasafī, ogW, I, S. 252

Şālihī, der Toten alle Eigenschaften zuspricht, indem sie sagen, dass bei Toten ausser der Macht alle Eigenschaften vorhanden sind.<sup>423</sup> Damit schaffen sie nicht nur einen Kompromiss, sie machen auch ein Kernthema der islamischen Eschatologie nachvollziehbarer, logischer und vernunftmässig zugänglicher. Nach ihnen bedingt das Leben nur die Macht. Totsein bedeute, dass lediglich die Macht entzogen werde. Ansonsten können Tote wissen, hören, fühlen, aber da sie nicht mächtig seien, können sie nichts mitteilen. Das bedeutet, wenn Şālihī recht hätte, müssten Tote über ihren Zustand berichten können, was nicht der Fall ist.

Nach den Gelehrten der Ahl as-Sunna verhält es sich wie folgt: Wenn Gott in einem Seienden Wissen erschaffen will, nimmt er von ihm dessen Gegenteil fort, will er in einem Seienden das Hören erschaffen, nimmt er von ihm das Nichthören weg. Dementsprechend erschafft er für ein Seiendes nicht das Hören, Sehen etc., bevor er von ihm das Totsein entfernt hat. Wenn die Toten die Befragung im Grab hören sollen, müsse unbedingt, damit Hören möglich ist, den Toten das Leben zurückgegeben werden, so dass die Toten nicht als Tote, sondern als Lebende die Befragung hören, verstehen und beantworten können.<sup>424</sup>

Die Mu'taziliten nun finden nicht die Bestrafung im Grab an sich widersprüchlich, sondern dass Tote bestraft werden, weshalb sie sagen, dass die Toten zum Zeitpunkt der Bestrafung zum Leben erweckt werden, um danach wieder tot zu sein.<sup>425</sup> Die Karrāmiten finden auch hier einen Zwischenweg, indem sie den widersprüchlich klingenden Gedanken von Toten, die auch lebendig sind, meiden und sagen, tot bedeute, ohne Macht zu sein, und dass es etwas wie pur Tot eigentlich gar nicht gebe.

Ein wichtiger Punkt, auf den hingewiesen werden muss, ist, dass manche islamische Denker der Meinung sind, dass es ein Lebendiges ohne Leben, ein Mächtiges ohne Macht, ein Wissendes ohne Wissen etc. nicht geben kann. Diese Ansicht wird vor allem von der Ahl as-Sunna vertreten, die Mu'tazila vertritt das Gegenteil, indem sie eine Ansicht entwickelt, nach der es sehr wohl ein Wissendes ohne Wissen und ein Mächtiges ohne Macht geben kann. Denn behauptete man, Allah sei wissend durch Wissen, mächtig durch Macht etc., käme in den Sinn, dass

---

<sup>423</sup>Nasafī, ogW, I, S. 249

<sup>424</sup>Nasafī, ogW, I, S. 252

<sup>425</sup>Qāḍī 'Abdulḡabbār, *al-Muḡtaṣar fī Usūli d-Dīn*, (in der *Rasāil al-'Adl wa t-Tauḡīd*) ed. Muḡammad 'Ammāra, S. 182,183; Nasafī, ogW, I, S. 261.

Wissen, Macht, Leben und die anderen Eigenschaften eigene Seiende seien, was dem *Tauḥīd*-Gedanken schadet, indem mehrere ewige Existenzen hinzugefügt werden würden.<sup>426</sup> Obwohl diese Sorge berechtigt ist, wird die Schlussfolgerung von den Gelehrten der Ahl as-Sunna falsifiziert. Denn laut Ahl as-Sunna sind dies keine Eigenschaften, die eigene Wesen haben, sondern dem Wesen attribuiert sind, also sind die Eigenschaften weder das Wesen selbst, noch von ihm verschieden.<sup>427</sup> Dementsprechend ist auch jede Eigenschaft weder identisch einer anderen Eigenschaft, noch wirklich verschieden von ihr.<sup>428</sup>

Laut Nasafī vertreten die Karrāmiten die Ansicht, dass Allahs Eigenschaften verschieden von ihm sind aufgrund der Eigenschaft *ḡair* –der Verschiedene oder Unvergleichbare; also als zwei verschiedene Dinge– *ḡairain*. Das heisst, Allahs Wesen ist eine Sache, seine Eigenschaften eine andere Sache.<sup>429</sup> Mit anderen Worten haben sie diese Formel dazu verwendet, um nicht durch die Aussage, dass Wesen und Attribute eins sind, die Attribute zu verleugnen, sie sprachen jedoch nicht von zwei eigenständig Seienden. Bezüglich dieses Themas legen alle Schulen vielfältige rationale und quellenmäßige Argumente dar.<sup>430</sup>

Gemäß mancher Philosophen, der Baṭīniya<sup>431</sup> und den Qarāmiṭa<sup>432</sup> sei es falsch zu behaupten, dass man Attribute, mit denen man Geschöpfe beschreibt, nicht auf den Schöpfer anwenden dürfe, weil dies ein unzulässiger Vergleich zwischen Schöpfer und Geschaffenem sei. Ebenfalls falsch sei, dass die Anwendung dieser

<sup>426</sup>Qāḍi 'Abdulḡabbār, *al-Muḡtaṣar fī Uṣūl ad-Dīn*, S. 182,183; Kadī Abdülcebbār, *Mu'tezile'de Din Usūlü*, Übersetzung Murat Memiş, S.147. Als Beleg führen sie Āya 11, Sūra Mu'min auf, „*Herr, du hast uns zwei mal getötet und zwei mal auferstehen lassen.*“ Die Māturīdīten vertreten die Meinung, dass es eine Art von Leben im Grab geben werde, die das Empfinden der Toten ermöglichen werde, die wir aber nicht kennen.

<sup>427</sup>Nasafī, *ogW*, I, S. 261. Eigentlich sagt auch Māturīdī, dass Gott in seinem Wesen wissend und mächtig etc. ist, ohne jedoch die Türe zur Verleugnung der Attribute zu öffnen. Die Mu'tazila sagt, dass Gott durch die Attributierung der Beschreibenden über Attribute verfüge, doch wenn dem so wäre, müsste ein schwarzer Mensch durch die Zuschreibung des Weissattributs weiss werden.

<sup>428</sup>Nasafī, *ogW*, I, S. 261.

<sup>429</sup>Nasafī, *ogW*, I, S. 314.

<sup>430</sup>Für die Darlegung und Kritik der Ansicht der Mu'tazila siehe Nasafī, *ogW*, I, S. 261-338

<sup>431</sup>Bāṭīniya sind die Bāṭīniten diejenigen, die nach dem inneren oder verborgenen Sinn der Schriften forschen. Die wichtigsten Sekten von den Bāṭīniten sind die Ḥurramiten, Qarmaten, Ismā'iliten, Mazdakiten, usw. Siehe B. Carra de Vaux, „Bāṭīniya,“ *HWI*, S. 78.

<sup>432</sup>Qarāmiṭa sg. Qarmaṭī dieser Name im engeren Sinne ist den aufständischen Gruppen von Arabern und Nabatäern beigelegt worden, die sich im unteren Mesopotamien nach dem Sklavenkrieg der Zanḡ seit 264 (877) auf der Grundlage eines Kommunismus mit Initiation organisierten und mit Ḥamdān Qarmat beginnt. Im weiteren Sinne nennt man „qarmatisch“ die große soziale Bewegung für gleichmacherische Reform und Justiz, die islamische Welt vom IX. bis ins XII. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung erschüttert hat. Die Bewegung wurde von einer ehrgeizigen Familie, der Dynastie der Ismā'iliten ausgenutzt und geleitet. Siehe Massignon, „Karmäten“, *HWI*, S. 269.

Attribute lediglich metaphorisch zu verstehen sei.<sup>433</sup> Man müsse sagen, dass die Attributierung Gottes mit allen vollkommenen Eigenschaften apriorisch sei. Es sei falsch zu sagen, dass die Eigenschaft des Erschaffens nicht vorhanden war, bevor nicht die Welt geschaffen wurde und erst dann auftrat. Denn das bedeutete, dass Gott, um wissend zu sein, das Wissen hervorgebracht haben müsse, und um mächtig zu sein, die Macht hervorgebracht haben müsse, was wiederum zur Folge hätte, dass, um die Macht und das Wissen hervorzubringen, eine anderer Macht notwendig gewesen sein müsse. Dies führte zu einer Verkettung der Macht, was absurd sei.<sup>434</sup>

Die Mu'tazila deutet es wie folgt: Allah ist mit seinem Wesen wissend, mächtig, hörend und sehend. Denn wüsste er nur aufgrund der Eigenschaft „wissend“, wäre er, wie der Mensch, des Wissens bedürftig. Wüsste er nur aufgrund eines Wissens, könnte er nur in dem Umfang wissend sein, wie er Wissen hat.<sup>435</sup>

Die Aussage: „Die Eigenschaften des Wesens sind ewig/apriorisch, die aktivitätsbezogenen Eigenschaften hingegen auftretend“ ist gemäß den Māturīditen falsch. Im Konsens mit der Mu'tazila und der *kalām*-Gelehrten der Ahl al-Ḥadiṯ ist Allah seit Ewigkeiten lebendig, bleibend, mächtig, wissend, sehend und hörend, nicht aber Versorger, Schöpfer, Gestalter, Belebend, Todbringend.<sup>436</sup>

Gemäß Ibn Taimīya wiesen die Mehrheit der Gelehrten aus Fiqh, Ḥadiṯ, Taṣawwuf und Kalām die Aktivitätseigenschaften, die zu Gott gehören, unter Zuhilfenahme von Ratio, Sprache und Šarī'a nach.<sup>437</sup> Demnach lassen sich die Menschen in drei Gruppen unterteilen: die erste anerkennt keinerlei Eigenschaft bei Gott, weder wesentliche, noch aktivitätsgebundene, da dies dem *tauḥīd*-Gedanken widerspreche.<sup>438</sup> Eine zweite Gruppe akzeptiert zwar, dass es Wesensattribute gebe, Aktivitätseigenschaften aber nicht. Ibn Taimīya zählt die Kullābīya<sup>439</sup> zu dieser Gruppe.<sup>440</sup> Die dritte Gruppe schließlich, die den Großteil der islamischen Umma

<sup>433</sup>Nasafī, *ogW*, I, S. 201, 202

<sup>434</sup>Nasafī, *ogW*, I, S. 202, 203.

<sup>435</sup>Kadı Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, S. 47.

<sup>436</sup>Nasafī, *ogW*, I, S. 403.

<sup>437</sup>Ibn Taimīya, *Ġāmi' ar-Rasāil*, I, S. 159.

<sup>438</sup>Ibn Taimīya, *ogW*, I, S. 159.

<sup>439</sup>Die Kullābīya wurde von Abū Muḥammad 'Abdallah b. Sa'īd b. Kullāb al-Kattān (gest. 240h.) gegründet. Er wird gemäß Ibn Hazm als der Meister der Aš'ariten bezeichnet, siehe Ibn Hazm, *al-Faṣl*, II, S. 123, 124, 208.

<sup>440</sup>Ibn Taimīya, *ogW*, I, S. 159.

ausmacht, geht sowohl von Wesens- als auch von Aktivitätseigenschaften aus. Dazu gehören von der Ahl as-Sunna: die Ḥanefiten, von den Šāfi'iten Abū Muḥammad al-Ḥusain al-Bağawī al-Farrā', von den mālikitischen Schülern Abū Ishāq Ibrāhīm b. Šākilā al-Ḥanbalī, Qādi Abū Ya'lā und sein Sohn Abū Ḥusain sowie die übrigen Mālikiten, von der Ahl at-Taṣawwuf Abū Bakr Muḥammad b. Ishāq al-Kalabāḏī, Autor von *at-Ta'arruf fī Maḏhab-i Ahl at-Taṣawwuf*, weiters die Gelehrten der Murğī'a, Šī'a und die Gelehrten der Karrāmiten und die meisten Gelehrten der Ahl al-Ḥadīth.<sup>441</sup> Damit werden die Karrāmiten hinsichtlich der Eigenschaften als konform mit der Mehrheit der Gelehrten und der Umma betrachtet und zusammen mit der Ḥanafīya, Ḥanbalīya und Mālikīya kategorisiert.

## 2.2. Die Eigenschaften bei der Karrāmīya

Die Karrāmīya unterscheidet, um nicht den Stellenwert der Namen und Eigenschaften Gottes zu mindern oder auf sein Wesen zu reduzieren, zwischen Seinem Wesen und Geschehendem. Die Namen und Eigenschaften sind also verschieden vom Benannten (*musammā*). Gottes Wesen nennen sie "*ğism*", und er ist ewig, die zugeschriebenen Eigenschaften sind Akzidentien, sie sind Geschehende (*ḥawādīth*).

Abū I-Yusr al-Bazdawī in Transoxanien von den Ḥanafiten klassifizierte die Karrāmiten als „*muğassima*“, Šahrastānī von den Ḥanbaliten nannte sie „*šifātīya*“ zusammen mit der Aš'arīya, wobei er die Mušabbiha als eine eigene Schule erwähnte.<sup>442</sup> All dies zeigt uns, dass sie nicht als außerhalb der Ahl as-Sunna stehend angesehen wurden. Tatsächlich kritisierten die Ḥanafiten sie nicht wegen des Themas „*tağsim*“, die Ḥanafiten sahen diese ihre Meinung nicht als problematisch an. Ibn Taimīya bewertete sie, wie oben erwähnt, als sunnitische Schule und klassifizierte sie in der gleichen Kategorie mit den Aš'ariten.<sup>443</sup>

Abū Mutī' zählt neun Gruppen der Murğī'a auf und vergleicht die Mušabbiha immer mit der Ğahmīya, wobei er die beiden Schulen als extrem befand. Die Mušabbiha schreiben Gott menschliche Organe und Glieder, wie Haare und Nägel, zu. Die übrigen lehnen alle Eigenschaften, die Menschen zugeschrieben werden, ab.

<sup>441</sup>Ibn Taimīya, *ogW*, I, S. 159, 160.

<sup>442</sup>Karadaş, *ogW*. S. 47.

<sup>443</sup>Karadaş, *ogW*, S. 49. Siehe auch Ibn Taimīya, *Minhāğ as-Sunna an-Nabawīya fī Naqđi Kalāmi š-Šī'a wa l-Qadarīya*, Hg. 'Abdulqādir Arnaūt-Maḥmūd Arnaūt, Beirut 1419/1989, B. 5, S. 275

Dann zitiert er Abū Yūsuf und Abū Ḥanīfa: „Niemand darf von sich selbst auf Gott schließen, das geht nicht. Nur wenn er (Gott) sich selbst etwas zuschreibt, darf man dies übernehmen.“ Abū Ḥanīfa sagte, „zwei Gruppen sind zu uns aus Ḥorasān gekommen, und beide sind Häretiker: die Ġahmīya und die Mušabbiha.“<sup>444</sup> Hier wird der Name der Karrāmīya von Abū Muṭīr nie erwähnt.

Die Attribuentheorie der Karrāmiten, insbesondere ihrer Untergruppe der Haiṣamiten, ist fast gleich wie die Ansicht der Aš'ariten: Gott ist allwissend mit seinem Wissen, allmächtig mit seiner Macht, lebendig mit seinem Leben und willentlich mit seinem Willen, und all diese Eigenschaften sind ewig und in seinem Wesen enthalten. Der Umstand seines Hörens und Sehens legen Hände und Gesicht nahe; aber seine Hände und sein Gesicht gleichen nicht menschlichen Händen und nicht einem menschlichen Gesicht.<sup>445</sup> Das ist die Eigenschaftenstheorie der Aš'ariten, und Maḥmūd Qāsim behauptet in der Einführung zur *Manāhiğ al-Adilla*, dass die Aš'ariten zur Muğassima gehören.<sup>446</sup>

Die Karrāmiten sagen betreffend des Wissens, dass Gott Allwissend mit seinem ewigen Wissen ist,<sup>447</sup> weil die Beständigkeit und die Perfektion einer Aktivität die Allwissenheit des Hervorbringers dieser Aktivität zeigt.<sup>448</sup> Das Hören und das Sehen sind Zusätze zur Eigenschaft des Wissens.<sup>449</sup> Das Leben betreffend sagen sie, dass Gott mit dem ewigen Leben lebendig ist.<sup>450</sup>

Hinsichtlich der göttlichen Macht sagen die Karrāmiten, dass Gott allmächtig ist und seine Allmacht ewig in seinem Wesen liegt.<sup>451</sup> Die Existenz des Weltalls zeige die Macht Gottes, ihre Zuteilung zu einem möglich Seienden zeige seinen Willen und die Perfektion des Kosmos zeige seine Allwissenheit.<sup>452</sup> Bei den Karrāmiten wird die

<sup>444</sup> Abū Muṭīr an-Nasafī, *ar-Radd*, S. 121. Abū Ḥanīfa verfluchtete Muqātil b. Sulaimān, aber Imām aš-Šāfi'ī machte ihn öffentlich bekannt als großen Koranausleger. Nach Naššār verfluchte Abū Ḥanīfa auch Muqātil b. Sulaimān, aber die Karrāmīya profitierte von ihm. Siehe Naššār, *ogW*, I, S. 289-290.

<sup>445</sup> Šahrastānī, *ogW*, I, S. 103; Karadaş, *ogW*, S. 57. Muḥammad b. Karrām nimmt die Eigenschaften als Geschehende (*ḥawādīṭ*) und Akzidente (*a'rağ*) an. Aber Muḥammad b. Haiṣam nimmt sie als ewig und seiend im Wesen Gottes an. Daraus folgt, dass der Terminus Technicus damals noch nicht vollständig entwickelt war. Siehe Karadaş, *ogW*, S. 54.

<sup>446</sup> Maḥmūd Qāsim, *Muqaddima, Manāhiğ al-Adilla*, Ibn Ruşd, Ägypten 1969, S. 73-77; Hüseyin Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, S. 124.

<sup>447</sup> Al-Ğuwainī, *aš-Šāmil*, S. 530; Šahrastānī, *ogW*, I, S. 103.

<sup>448</sup> Šahrastānī, *ogW*, I, S. 103; Bağdādī, *ogW*, S. 219; Muḥtār, *ogW*, S. 216.

<sup>449</sup> Tahānawī, *Kaššāf*, II, S. 381.

<sup>450</sup> Ğuwainī, *ogW*, S. 530.

<sup>451</sup> Bağdādī, *ogW*, S. 219; Šahrastānī, *ogW*, I, S. 103; Ğuwainī, *ogW*, S. 530.

<sup>452</sup> Muḥtār, *ogW*, S. 216.

Macht als die Wurzel aller Aktivitätseigenschaften, wie z.B. das Wort, *qaul*, betrachtet.

Die Gelehrten haben auch um den Bereich der Mächtigkeit Gottes gestritten. Nach der Ahl as-Sunna unterliegen alle Geschaffenen der Macht Gottes, und er erschuf alles Geschehene mit seiner Macht.<sup>453</sup>

Nach den Karrāmiten bezieht sich die Macht Gottes, die im Wesen Gottes liegt, nur auf das Geschehene. Demnach beinhaltet die Macht alles Notwendige, das für eine Aktivität gebraucht werde, wie das Leben und das Wissen. Das Leben sei in der Macht inkludiert. Alle Mächtigen seien lebendig, alle Lebendigen seien mächtig. Macht befinde sich nur in Lebendigen. Daher behaupten sie, dass sich bei Toten Wissen, Wille und Wahrnehmung befinden können.<sup>454</sup>

Die Karrāmiten unterscheiden den göttlichen Willen (*irāda*) und den göttlichen Wunsch (*mašī'a*).<sup>455</sup> Die göttliche *mašī'a* sei ewig. Daher sagen sie: Gott wünscht mit seinem ewigen Wunsch.<sup>456</sup> Aber der Wille, Dinge zu erschaffen, sei geschehend (*ḥādīṭ*). Der Wille liege, wie die anderen Eigenschaften, im Wesen Gottes, und sei nicht gleich dem Wort, das es beschreibe.<sup>457</sup> Die Hervorbringung von Gottes Willen als Vorhandenem – *iḥḍaṭ*, sei sein Befehlswort *kun* – sei. Die Buchstaben *kāf* und *nūn* geschehen im Wesen Gottes. Dieses Wort sei beständig und seiend in seinem Wesen und unterscheidet sich von den Dingen, die dadurch geschehen. Die Geschöpfe, deren Schöpfung verwirklicht sei, seien mit der Macht in seinem Wesen erschaffen worden. Sein Befehlswort sei/*kun* bezüglich einer Sache sei die Schöpfung dieser Sache, das Geschehen des zum Geschehen Gebrachten. Nachdem das Geschehen in seinem Wesen geschehe, komme eine Substanz oder Akzidenz in diese Welt. Bevor irgendetwas *muḥḍaṭ* – zum Geschehen Gebrachten – sei, geschehe in Gott selbst das Wissen, der Wille und das Befehlswort *kun*. Daher sei ein Muster für jedes *muḥḍaṭ* in seinem Wesen vorhanden, und für jedes *ḥādīṭ* in

---

<sup>453</sup>Muḥṭār, *ogW*, S. 218.

<sup>454</sup>Muḥṭār, *ogW*, S. 218. Bezüglich auf die Philosophie dieses Themas siehe Nasafī, *ogW*, I, S. 249.

<sup>455</sup>Nasafī, *ogW*, I, S. 492

<sup>456</sup>Ḡuwainī, *ogW*, S. 530

<sup>457</sup>Ḡuwainī, *ogW*, S. 530

seinem Wesen gebe es einen ewigen Wunsch (*mašī'a*), was die Wurzeln des Geschehenden darstelle.<sup>458</sup>

Tatsächlich unterscheiden die Karrāmiten, da viele Šūfiten sind, zwischen diesen Begriffen, wobei dies eine sehr grundlegende Unterscheidung ist. Das göttliche Wissen wird bei den Šūfiten hinsichtlich des Verborgenen mit dem göttlichen Wunsch gleichgesetzt, hinsichtlich des Sichtbaren (*'ainī*) mit dem göttlichen Willen.<sup>459</sup> *Irāda*<sup>460</sup> ist eine Bevorzugung einer von verschiedenen Möglichkeiten (Sein und Nichtsein), aber *mašī'a* betrifft die Wahrheit der Dinge ohne Bevorzugung.<sup>461</sup> Den gleichen Gedanken gibt es bei Muḥyiddīn al-'Arabī, nach ihm geht mit *mašī'a* auch keine Bevorzugung (*tarǧīh*) einher.<sup>462</sup> Die Karrāmiten sagen, dass *irāda* die Hervorbringung der Dinge bedeutet. Das tritt in seinem Wesen auf wie andere Wesenseigenschaften. Der Wille zur Hervorbringung der Dinge sei sein Befehlswort (*qaul*) *kun*, wobei dies in seinem Wesen durch die Buchstaben *kāf* und *nūn* geschehe. Dieses Wort bestehe in Gottes Wesen, aber sei verschieden von dem, was aus diesem Wort zum Geschehen gebracht worden sei. Die *mašī'a* bedinge, dass die *irāda* in seinem Wesen geschehe.<sup>463</sup> Hervorbringung und Vernichtung betreffen *irāda*, *irāda* betreffe die *mašī'a*, *mašī'a* ist wie als eine Willenskraft gedacht worden.

Die Karrāmīya nimmt die ewigen Eigenschaften Gottes an. Gott ist in Ewigkeit Schöpfer, Versorger, Gnadegeber, ohne selbst Schöpfung, Versorgung und Gnaden zu benötigen. Gott sei nämlich Schöpfer mit der Kreativität in sich selbst, und Versorger mit der Versorgungskraft in sich selbst. Seine Kreativität sei seine Kraft zur Schöpfung, und seine „*rāziqīya*“ sei seine Kraft zur Versorgung. Diese Kraft oder Macht (*qudra*) sei ewig, aber die Tätigkeit der Schöpfung und Versorgung seien zwei Geschehende in sich selbst.<sup>464</sup>

<sup>458</sup> Šahrastānī, *al-Milal*, I, S. 101; Nasafī, *Tabšira*, S. 249; Šābūnī, Nūr ad-Dīn Aḥmad, *al-Bidāya fī Uṣūl ad-Dīn*, ed. Bekir Topaloğlu, Ankara 1995, S. 36; Baǧdādī, *Farq*, S. 220; Karadaş, ogW, S. 60

<sup>459</sup> Ibrāhīm Ibrāhīm Muḥammad Yāsīn, *Dalālāt al-Muštalah fī t-Taşawwuf al-Islāmī*, *Işārāt Falsafīya fī l-Kalimāt Šūfīya*, Dār al-Ma'ārif, Kairo 1999, S. 78.

<sup>460</sup> *Irāda* ist gehen und kommen, um etwas zu suchen und zu erwerben. *Irāda* befindet sich immer mit zwei Alternativen. (Siehe Ibn Fāris, *Muǧmal al-Luǧa*, Nedim und Usama Maraşlı, II, S. 405; *as-Şihah fī l-Luǧa wa al-'Ulūm*, I, S. 520,521; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, I, S. 1149.

<sup>461</sup> Ibrāhīm Muḥammad Yāsīn, ogW, S. 78.

<sup>462</sup> Ibrāhīm Muḥammad Yāsīn, ogW, S. 78,79. Noch siehe Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, (*as-sifr at-tālīt*), S. 357.

<sup>463</sup> Muḥtār, ogW, S. 219.

<sup>464</sup> Baǧdādī, ogW, S. 219; Šahrastānī, ogW, S. 101-103;

Zusammenfassend geschehen nach den Karrāmiten die Eigenschaften der *takwīn*, wie *qaul* und *irāda* usw., im göttlichen Wesen und reduzieren sich zur grundlegenden Eigenschaft *qudra* (Macht). Beispielsweise sei die *rāziqīya* ewig, d.h. gleichbedeutend damit, dass Gott könnend sei, zu versorgen. Beim Versorgen treten sein Wille und Befehlswort in seinem Wesen auf. Das geschehe mit seiner Macht und sei weder ewig noch erschaffen. Aber das aktuelle Versorgen und die Versorgten seien zeit- und ortsgebunden erschaffen. Als mittelbare Folge ist die Wurzel der Erschaffenen der auftretende Wille und das Wort, die Wurzel dieser Geschehenden ist seine ewige *qudra*. All dies sind selbstverständlich gültig in seinem Wort. Seine Rede ist Wort (*qaul*), hervorbringende Kraft, und diese Kraft ist ewig. Sein *qaul* ist der Koran, welcher in seinem Wesen, nämlich als *umm al-kitāb* oder *al-lawḥ al-maḥfūz*, auftritt. Diese Entstehung oder Werden ist nicht zeit- und ortgebunden. Aus diesem Grund nennen die Karrāmiten dieses Werden weder ewig (*qadīm*) noch erschaffen (*muḥdat*), sondern ordnen sie in die Zwischenkategorie als *ḥādīṭ*. Nach ihnen ist der Koran nicht erschaffen, aber er ist *ḥādīṭ*. Die Wurzel des Korans, der in dem göttlichen Wesen auftritt, ist *qaul* – hervorbringende Kraft. Seine *mašīa* ist seine Willenskraft, und diese Kraft ist ewig. Die Wurzel der *mašīa* ist *ṣa'y*, und sie ist der allgemeine Wille Gottes der grundlegenden Dinge. Hier gibt es keinesfalls Bevorzugung einer Möglichkeit, Sein oder Nichtsein, Werden oder Nichtwerden. Aber der Wille, der die Bevorzugung von Machen oder Unterlassen beinhaltet, tritt in seinem Wesen mit seiner Willenskraft (*mašīa*) auf.

### 2.3. Kalām Theorie der Karrāmiten

Wir werden unter diesem Titel das karrāmitische Verständnis der *kalām* und *kalima* als zwei eigene Untertitel untersuchen. Obwohl es zwischen *kalām* und *kalima* keine großen und grundlegenden Unterschiede gibt, ist es zwecks Verständlichkeit zielführender, dieses Thema separat zu behandeln. Die Karrāmiten fassten *kalām* als die Natur des göttlichen Wortes auf und setzten ihn mit dem Status des Korans gleich. Sie legten hier viele wichtige und interessante Ideen dar. *kalima* hingegen wurde als das hervorbringende oder vernichtende Befehlswort Gottes aufgefasst, d.h. als *kalimat at-takwīn* im Gegensatz zum offenbarten Wort *kalām*.

### 2.3.1. Offenbartes Wort – die Theorie des *kalām*

Sprache sind die Laute, die die Bedeutungen, die im Geist der Menschen entstehen, transportieren, wobei eine stillschweigende Übereinkunft oder Konvention über die Bedeutung dieser Laute vorliegt.<sup>465</sup> Sie ist ein eigentümliches Hilfsmittel zur Verständigung über Gegenstände.<sup>466</sup> Sie beinhaltet ein umfangreiches Signalsystem wie Stimme, Schrift, Gestik, Mimik, Bewegung usw., und mit diesem System können Gefühle, Gedanken und Entscheidungen gezeigt werden.<sup>467</sup> Nach De Saussure kann die Sprache nicht auf die Laute oder Stimme reduziert werden, weil die Stimme nur das Mittel des Gedankens ist. Die wesentliche Eigenschaft der Sprache ist verschieden von der Eigenschaft der Stimme. Die Sprachsignale können nicht im wesentlichen Sinn auf die Stimme reduziert werden, aber es gibt ein enges Verhältnis zwischen der Sprache und den Gedanken.<sup>468</sup> Roland Barthes gibt ein Beispiel diesbezüglich und behauptet, dass der verbale Ausdruck nicht mit der Sprache vermischt werden darf, weil weder durch das leise oder laute, schnelle oder langsame Sprechen die Struktur des Wortes verloren geht, noch das Sprachsystem verstreut wird.<sup>469</sup>

Unter den muslimischen Theologen gibt es ähnliche Ansichten, wie diejenige von Abū l-Yusr Bazdawī, der hierzu sagte, dass weder die Stimme noch eine spezielle Struktur für die Sprache grundlegende Elemente seien. „Wenn ein Gegner argumentiert, dass die Sprache ohne die Stimme nicht existieren kann oder nicht möglich ist, sagen wir, dass die Stimme und die Struktur für die Existenz der Sprache keine Voraussetzungen sind, und die Voraussetzung für die Sprache nur die Existenz des ewigen Wesens sein kann.“<sup>470</sup> „Zur Sprache bringen“ heißt, wenn es bildlich geschieht, dass die Mittel hierfür Hand und Form sind, falls es verbal ausgedrückt wird, wäre das Mittel der Mund. Das zeigt uns sicherlich, dass die Sprache nicht auf Signale reduziert werden darf. In den Zeitabschnitten, in denen die Sprache sich noch nicht gebildet hatte oder noch nicht ganz entwickelt war, wäre

<sup>465</sup> Türcan, Galip, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, aziz andaç, Ankara 2006, S. 43.

<sup>466</sup> Jürgen Mittelstraß, Art. „Sprache“, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, J.B. Metzler, b. 4, S. 49; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, S. 282.

<sup>467</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, S. 282.

<sup>468</sup> Kılıç, Sadık, „Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum,“ *İslami Araştırmalar*. 1996, B. 9 S. 111.

<sup>469</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, S. 240.

<sup>470</sup> Pezdevī, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Ich habe die türkische Übersetzung dieses Buches von Prof. Şerafettin Gölcük verwendet. Er hat dieses Buch aus der kritischen Edition von Hans Peter Linss (Kairo 1383/1963) in die türkische Sprache übersetzt. S. 81.

demnach das Begreifen oder Verstehen in diesem Zeitraum nicht möglich, und Sprache käme nie auf. Wie beim Kind, erleichtert die Sprache und entwickelt das Begreifen, jedoch würde ohne das Begreifen die Sprache keinesfalls beginnen.<sup>471</sup>

All diese Gedanken weisen auf den Begriff „*al-kalām an-nafsī*“ hin, mit dem wir uns später beschäftigen werden.<sup>472</sup> Denn diese Diskussion bezieht sich letztendlich auf das Verhältnis zwischen Sprache und Gedanke, also darauf, ob die Sprache gleich dem gesprochenen Wort ist oder nicht. Um es in den Worten der Klassiker zu sagen, geht es um das Verhältnis zwischen „*al-kalām al-lafzī*“ und „*al-kalām an-nafsī*“.

Nach einer Information von Aš'arī sagten die Mehrheit der Mu'tazila, Ḥawāriğ, Zaidīya, manche Murğiiten und Rāfiđiten: „Der Koran ist Wort Gottes und sein Geschöpf, welches aus dem Nichtsein hervorgegangen ist.“<sup>473</sup> Gemäß einer Überlieferung von Balḥī sagte dieser, dass der Koran zweiseitig sei. Wenn mit ihm das Gehörte (*masmū'*) gemeint wäre, wären es geschaffene, abgeschnittene Buchstaben und Abbild des Korans. Aber der Koran sei gleich dem Wissen Aktivität Gottes: Die Bewegung beginne bei Ihm selbst, weder sei der Koran Ihm gleich, noch von Ihm verschieden.<sup>474</sup>

Muḥammad b. Šuğā' at-Ṭalğī sagte, dass der Koran Gotteswort sei, *muḥdaṭ* sei, aus dem Nichtsein hervorgegangen sei, durch Gott vorhanden sei und er ihn erschuf. Nach at-Ṭalğī kann über den Koran weder gesagt werden, dass er geschaffen noch nicht geschaffen sei.<sup>475</sup> Nach einer Information von Aš'arī war Zuhair al-Aṭarī auch der gleichen Meinung. Dessen Meinung nach geschieht der Koran gleichzeitig an jedem Ort und wird auch zum Geschehen gebracht.<sup>476</sup> Der Grund dafür, den Koran weder als Geschöpf noch als Nicht-Geschöpf anzusehen, ist, dass der Koran sich selbst nicht als Geschöpf und nicht als Nicht-Geschöpf beschreibt.<sup>477</sup> Die Verwendung des Korans für sich selbst als „*muḥdaṭ*“ sei zweifelhaft, und hierfür gebe es keine ausreichende Grundlage.<sup>478</sup>

<sup>471</sup> Güneş, *ogW*, S. 240.

<sup>472</sup> Güneş, *ogW*, S. 239.

<sup>473</sup> Aš'arī, *Maqālāt*, S. 582.

<sup>474</sup> Aš'arī, *Maqālāt*, S. 582,583.

<sup>475</sup> Aš'arī, *ogW*, S. 583.

<sup>476</sup> Aš'arī, *ogW*, S. 583.

<sup>477</sup> Wolfson, H.A., *Kelām Felsefeleri*, Übersetzung Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, S. 225.

<sup>478</sup> Siehe Aš'arī, *al-lbāna 'an Uşūl ad-Diyāna*, S. 92-96; Wolfson, *ogW*, S. 225.

Mutafaqqih Dāwūd al-Iṣbahānī, Imām der zāhiritischen Schule, sagt, dass Gott Sprecher im Sinne von „ewig mächtig zu sprechen“ sei.<sup>479</sup> Sein Wort sei zum Geschehen gebracht, aber kein Geschöpf.<sup>480</sup> Nach einem Zitat von Sāmānī sagt dieser, dass der Koran *muḥdaṭ* ist.<sup>481</sup> Indem er sagt, dass „Gott Sprecher im Sinne von seit der Ewigkeit mächtig ist zu sprechen,“ ist, meint er, dass der Koran *muḥdaṭ* ist. Das heißt, dass er Sprecher ist, mit der Eigenschaft des Sprechens in der Zukunft sicher sprechen wird.<sup>482</sup>

Abū Muā'ḍ at-Tumanī sagt, dass der Koran Gotteswort ist. Er ist *ḥadaṭ* und *fi'l*, aber kein *maḥlūq*, *muḥdaṭ*, *maf'ūl*, und *ḥalq*. Er ist bestehend durch Gott, da es nicht möglich ist, dass Er Sprecher durch ein Wort ist, das durch etwas anderes außer durch Ihn besteht.<sup>483</sup> Warum argumentierte at-Tumanī, dass das Wort Gottes kein Geschöpf, keine Schöpfung und nicht Zum-Geschehen-Gebrachtes oder Gemachtes ist, sondern *ḥadaṭ* (Geschehendes)? Was bedeutet das? Das kann nach Wolfson in der Benutzung des koranischen Begriffes *ḡa'ala* liegen. Der Grund seines Vorschlages, das Wort *ḥadaṭ* zu verwenden, liegt in der Nähe zum koranischen Begriff *ḡa'ala* als *ḥalq*. Denn Aš'arī sagt auch, dass es zwischen den zwei Begriffen *ḥalq* und *ḡa'l* große Unterschiede gibt.<sup>484</sup>

'Abdullah b. Kullāb al-Baṣrī sagt: „Gott ist Sprecher seit der Ewigkeit, und das Sprechen ist bestehend durch ihn, so wie das Wissen und die Macht. Diese sind bestehend durch ihn, und Er besteht mit seinem Wissen und seiner Macht; sein Wort ist auch bestehend und ewig durch ihn, und Er ist ewig mit seinem Wort. Das Wort sind nicht die Buchstaben und die Stimme, es ist unzerlegbar, unveränderlich und unteilbarer ganzer Sinn. Das Abbild (*rasm*) besteht aus einigen sich verändernden Buchstaben, was die Rezitation (*qirā'a*) des Korans ist. Dies verhält sich wie die Verschiedenheit der Erwähnungen Gottes („Allāh“, „Raḥmān“, etc.), wodurch sich aber Gott selbst nicht verändert. Der Grund dafür, dass der Koran „Arabischer Koran“ genannt wird, liegt darin, dass das Abbild, das ihn wiedergibt, eine arabische Rezitation ist. Gleichmaßen ist der Grund für die Benennung des Wortes Gottes als

<sup>479</sup> Man muss beachten dass diese Gedanke gleich die karrāmische Ansicht.

<sup>480</sup> Aš'arī, *ogW*, S. 583. Aber die Karrāmiten verwenden den Ausdruck „Nicht-Geschaffene Geschehen.“ Siehe Abū I-Yusr Bazdawī, *ogW*, S. 78.

<sup>481</sup> Wolfson, *Kelām Felsefeleri*, S. 226; Ignaz Goldziher, *Die Zāhiriten*, S. 226.

<sup>482</sup> Wolfson, *ogW*, S. 226.

<sup>483</sup> Aš'arī, *ogW*, S. 583. Obwohl sie den Begriff *ḥadaṭ* anstat den karrāmischen Begriffes *ḥadiṭ* verwenden, gibt es doch eine große Ähnlichkeit zwischen beiden.

<sup>484</sup> Wolfson, *Kelām Felsefeleri*, S. 228.

hebräisch sein ausgedrücktes Bild auf Hebräisch.<sup>485</sup> Dementsprechend wird das Wort Gottes durch irgendeinen Grund auch Erlass, Verbot, Nachricht usw. genannt. Noch vor der Benennung seines Wortes als Befehl, Nachricht usw. ist Gott Sprecher. Daher war er nicht von Ewigkeit her befehlend und verbietend. Diese sind Namen oder Eigenschaften, die basierend auf einen Grund auftreten.“ ‘Abdallah b. Kullāb sagt noch folgendes: „Wenn Gott irgendein Ding erschafft, befiehlt Er ihm *sei/kun*. Es ist unmöglich, dass dieses Wort „sei“ erschaffen wird. Wir hören nicht den *kalāmallah*, sondern die Rezitation der Vortragenden. Die Aussage, „...bis er Gottes Wort hört/*ḥattā yasma‘a kalām Allāh*“<sup>486</sup>, heißt, ‚bis er die Rezitation des Rezitierenden hört und versteht.‘“<sup>487</sup>

Am Ende schließt al-Aš‘ārī mit folgender Bewertung ab: „All diejenigen, die sagen, dass der Koran kein *maḥlūq* sei, wie ‘Abdallah b. Kullāb, oder wie Zuhair behaupten, er sei *muḥdaṭ*, oder wie Abū Muā‘d at-Tumanī sagen, er sei *ḥadaṭ*, all diese versuchen zu sagen, dass der Koran weder Substanz noch Akzidenz sei.“<sup>488</sup>

### 2.3.1.1. Kalām bei den Karrāmiten

*Kalām* bedeutet Rede, Sprache und scholastische Theologie. Von den Grammatikern wird *kalām* als ein zusammengesetztes (*murakkab*), nicht aus einzelnen Worten bestehendes stimmliches Erzeugnis (*lafẓ*) definiert. In der Lexikographie ist *kalām* ein generelles Nomen für jedes Reden, sei es wenig oder viel.<sup>489</sup> Der technische Gebrauch von *kalām* scheint in dem Ausdruck *kalām Allāh* vorzuliegen, der entweder den Koran bedeuten konnte oder Reden genannte Eigenschaft (*ṣifa*) Allāhs.<sup>490</sup>

Abū I-Yusr Bazdawī berichtet in seinem Werk über die karrāmitische Meinung, wobei besonders die Meinung des Muḥammad b. Haiṣam hervorsticht, der uns mitteilt, dass das Sprechen Gottes von Ewigkeit her ist, und die Karrāmiten verstehen

<sup>485</sup> Nasafī, ogW, I, S. 339; Wolfson, ogW, S. 228.

<sup>486</sup> Tauba, 6.

<sup>487</sup> Aš‘arī, ogW, S. 584,585.

<sup>488</sup> Aš‘arī, ogW, S. 586,587.

<sup>489</sup> Macdonald, D. B., „kalām“ *HWI*, S. 259.

<sup>490</sup> Macdonald, „kalām“ *HWI*, S. 259.

unter dem Sprechen die Macht Gottes, zu sprechen. Aber *qaul* ist ungeschaffen geschehend und durch ihn bestehend.<sup>491</sup>

Ġuwainī sagt darüber in seinem Werk *aš-Šāmil* folgendes: „*Qaul* Gottes und *kalām* Gottes sind etwas anderes. Sein *qaul* ist in Ihm selbst geschehend, aber sein Wort ist ewig. Das Wort ist die Macht zu sprechen.“ Ġuwainī sagt am Ende, der Koran sei nach ihnen *qaul Allah*, nicht *kalām Allah*.<sup>492</sup> Für ein richtiges Verständnis der Karrāmiten ist die Hervorhebung dieser Unterscheidung zwischen *qaul Allāh* und *kalām Allāh* sehr wichtig. Diese sind in Gott Geschehende, jedoch nicht Eigenschaft Gottes.<sup>493</sup> Nach den Karrāmiten ist *qaul*, namentlich der Koran, geschehend in Ihm selbst, aber Er ist nicht Aussprecher dieses *qaul*, sondern Sprechend im Sinne seiner Macht, zu sprechen. So wie er durch seine Macht, zu sprechen, Sprechend sei, so sei Er auch durch sein Versorger-Sein Versorger und mit seiner Kreativität Schöpfer.<sup>494</sup>

Diese Formel verwenden sie jedoch nicht bei Eigenschaften wie *'ilm*, *qudra*, *mašī'a*, *ḥayāt*, im Gegenteil: sie führen an, dass Er mit seinem ewigen Wissen allwissend, mit seiner ewigen Macht allmächtig, mit seiner ewigen *mašī'a* wollend und mit seinem ewigen Leben lebendig sei.<sup>495</sup> Nach Ġuwainī ist diese Unterscheidung der Eigenschaften Gottes, nämlich in solche, die in Ihm geschehen, und solche, die ewig zu Ihm gehören, nicht nachvollziehbar, und er betrachtet sie als unsinnig.<sup>496</sup> Das heißt, dass die Karrāmiten Eigenschaften wie *ḥayāt*, *'ilm*, *qudra*, *mašī'a* von den im Wesen Gottes Geschehenden *irada*, *kalām* und *takwīn* unterscheiden. *Irādat al-iḥdāt*, *al-qaul al-ḥādīt* und Sein Befehlswort *kun/takwīn* geschehen im Wesen Gottes, jedoch kann Er mit diesen Eigenschaften nicht beschrieben werden. Im Gegensatz dazu sind diejenigen Eigenschaften, die auf *ḥayāt*, *'ilm*, *qudra* und *mašī'a* wurzeln, ewig und nicht geschehend, und Er ist mit diesen zu beschreiben.

Abū I-Yusr Bazdawī sagt später folgendes: „Nach der Karrāmīya ist das Wort Gottes geschehend und dieses Wort besteht aus einigen regelmäßigen Buchstaben

<sup>491</sup> Pezdevî, *ogW*, S. 78; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV, S. 218. „*ḥādīt/hadaṭ* aber nicht *muḥdat/maḥlūq*“ diese Ausdrücke bedeuten einen Vorbehalt und große Bemühung die Lösung zu finden. Ähnliche Bemühung sehen wir in Hišām b. al-Ḥakam (gest. 199/814), Abū 'Abdallāh al-Balhī, 'Abdallāh b. Mubārak usw. Siehe *ogW*, S. 79.

<sup>492</sup> Ġuwainī, *ogW*, S. 530.

<sup>493</sup> Ġuwainī, *ogW*, S. 530.

<sup>494</sup> Ġuwainī, *aš-Šāmil*, S. 530.

<sup>495</sup> Ġuwainī, *ogW*, S. 530.

<sup>496</sup> Ġuwainī, *ogW*, S. 530.

und Silben, jedoch bestehen diese durch Gott.“<sup>497</sup> An anderer Stelle drückt er aus, dass sie folgendes sagen: „Gott redet oder spricht mit dem Wort, welches wirklich geschehend ist und durch ihn besteht.“<sup>498</sup> In diesem Ausdruck steckt ein bisschen Achtlosigkeit, weil sie *qaul* meinen, nicht jedoch *kalām*. Nach Bazdawī darf die Macht, zu sprechen, nicht als *kalām* aufgefasst werden, und aus diesem Grund sollte die Interpretation und Auslegung der Karrāmiten gerade auf den *kalām* bezogen sein,<sup>499</sup> womit Bazdawīs Meinung der Meinung der Karrāmiten widerspricht.

An einer anderen Stelle überliefert Abū I-Yusr Bazdawī von den Karrāmiten und Ḥanbaliten, dass beide Gruppen sagen: „Der Koran ist nicht geschaffen, aber geschehen. Es ist ein übles Wort zu sagen, dass der Koran geschaffen ist, weil dieser geschehend, aber nicht zum Geschehen gebracht ist (*ḥādīṭ* aber nicht *muḥḍat*).“<sup>500</sup> Kauṭarī spottet über aš-Šaiḥ al-Ḥarrānī (Ibn Taimīya), dass er dem jüdischen Philosophen Ibn Malkā (Abū I-Barakāt Baḡdādī) folgt. Er sagt, „der Wortlaut (*al-lafz*) als einzelner ist *ḥādīṭ*, jedoch als Gattung ewig. Das heißt, der Wortlaut geht von Ihm (erhaben ist Er) mit Buchstabe und Stimme aus, also ist dieser sicherlich geschehend. Aber es gibt keinen Wortlaut, vor dem nicht unbedingt ein anderer Laut existiert, also ist deren Art ewig.“<sup>501</sup>

Abū I-Yusr sagt über deren Zweifel, dass dieser aus folgenden Versen und Überlieferungen stammt: „Gott sprach zu Moses, *wirf deinen Stab hin*.“<sup>502</sup> Wohingegen weder Moses noch sein Stab schon vorhanden seien. Es wurde gesagt, „*Und Ādam befolgte nicht das Gebot seines Herrn und ging irre*,“<sup>503</sup> aber weder Ādam noch seine Auflehnung existierten. Gott sollte erst dann befehlen, nachdem Er Moses, seinen Stab und den Moment, wo der Stab in seiner Hand ist, geschaffen hatte. Gleichermäßen sollte das Wort „*Fa 'aṣā Ādamu Rabbahū fa ḡawā*“ auch erst dann gesagt worden sein, nachdem Gott Ādam und seinen Ungehorsam geschaffen hatte. Das heißt, dass die Rede Gottes bei ihm geschehe, aber Er habe seit Ewigkeit her die Macht zu sprechen.<sup>504</sup>

<sup>497</sup> Pezdevī, *Ehl-i Sünnnet Akaidi*, S. 80.

<sup>498</sup> Pezdevī, *ogW*, S. 82.

<sup>499</sup> Pezdevī, *ogW*, S. 78.

<sup>500</sup> Pezdevī, *ogW*, S. 83. Wie es bei vielen Autoren der Fall ist, siedelt auch Bazdawī die Karrāmiten nahe bei den Ḥanbaliten an und Ibn Taimīya sieht das auch so.

<sup>501</sup> Kauṭarī, Muḥammad Zāhid, *Maqālāt al-Kauṭarī*, Dār as-Salām, S. 35.

<sup>502</sup> Naml, 10.

<sup>503</sup> Ṭāhā, 121.

<sup>504</sup> Pezdevī, *ogW*, S. 83.

An anderer Stelle bemüht er sich, diese karrāmitische Ansicht zu widerlegen, und sagt, dass ihre Zweifel irrational seien. Die Schöpfung (*iḥdat*) ohne Geschehen (*ḥudūt*) sei unmöglich, und das Wesen Gottes sei nicht der „Ort“ des Geschehens. Wenn die Geschehenden in Ihm einen „Platz“ erwerben würden, so müsste er sich mit diesen Geschehenden verändern. Aber der Urewige akzeptiere keine Veränderung. Der Befehl Gottes „*alqī’ aṣāk*“ könne zu Moses gesprochen worden sein, obwohl Moses und sein Stab noch nicht existierten, denn Gott spreche mit seinem ewigen Wort in verschiedenen Zeiten, und sein Wort habe keinen Anfang und kein Ende. Gott habe Moses mit seinem ewigen Wort befohlen, nachdem Er ihn erschaffen habe. „Wenn unser Gegner fragen würde, wie das möglich sei, sagen wir ihm folgendes: ‚Es gibt keine Beschaffenheit (*kaifiya*) seines Wortes. Das Fragen über etwas, das keine Beschaffenheit hat, ist irrational.‘“<sup>505</sup> Er gibt somit eine typisch-fideistische Antwort.

Ġuwainī sagt in seinem *Iršād*, die Karrāmiten sagten, dass aufgrund Gottes ewiger Macht zu sprechen sein Wort genauso ewig sei, dass sein Befehlswort (*qaul*) „*kun/sei*“ in seinem Wesen geschehe, dass es ewig, aber geschehend sei, daher nicht das Wort Gottes, sondern das Koran-gewordene *qaul* geschehend sei. *Ḥādīṭ* seien die Geschöpfe, die in seinem Wesen geschehen, *muḥdat* hingegen die Geschöpfe, die außerhalb seines Wesens geschehen. Ihrer Meinung nach sollte das Wort Gottes, welches der Koran ist, *ḥādīṭ* genannt werden. Die Dinge, die sich in seinem Wesen befänden, obwohl sie keinen zeitlichen Anfang hätten, müssten neben seiner Macht als „*ḥawādīṭ*“, und nicht als „*muḥdatāṭ*“ beschrieben werden.<sup>506</sup>

Wolfson sagt, dass die Karrāmiten sagten: „Wenn Gott in der Welt irgendeinen Körper (*ḡism*) erschafft, geschieht in Ihm selbst der Befehls*qaul kun/sei*.“ Daher dürften wir folgendes annehmen: „Als der Koran auf der wohlbewahrten Tafel (*al-lawḥ al-maḥfūz*<sup>507</sup>) hinterlegt wurde, geschah der *qaul al-kurān* im Wesen Gottes.“<sup>508</sup> Wir wüssten mit Sicherheit, dass sie sagten, dass das erste, was Gott erschuf, ein mit Vernunft ausgestatteter, lebendiger Körper gewesen sein müsse.<sup>509</sup> Baḡdādī widersetzt sich dieser Ansicht und meint: „Die ersten Geschöpfe sind *lawḥ* und

<sup>505</sup> Pezdevî, ogW, S. 96,97.

<sup>506</sup> Ġuwainī, Imām al-Ḥaramain ‘Abdalmālik, *Iršād ilā Qawāṭi’ al-Adilla fī Uṣūl al-l’itiqād*, ed. Yūsuf Mūsā und ‘Abdulmun‘im ‘Abdulḥamīd, Ägypten 1369, S. 58.

<sup>507</sup> Burūġ, 22. Die Tafel als Urschrift des Korans ist identisch mit *umm al-kitāb*. Siehe A.J. Wensinck, Art. „*lawḥ*“ *HWI*, S. 363.

<sup>508</sup> Wolfson, ogW, S. 231.

<sup>509</sup> Baḡdādī, *al-Farq*, S. 220,221. „*Ġisman ḥaiyan yaṣiḥḥu minhu al-i’tibār*.“

*qalam*, und sie sind leblose Körper.“<sup>510</sup> Die Postulation, dass mit *lawḥ* und *qalam* leblose Dinge die ersten Geschöpfe sind, ist unserer Meinung nach naiver, als dass lebendige, vernunftbegabte Dinge zuerst erschaffen worden sind. Alles, was nach der zeitlos-ewigen, göttlichen Vorherbestimmung in dieser Welt des Werdens vorhanden sei, dessen kollektive Idee existiere in der Urschrift des Buches, im *lawḥ*.<sup>511</sup>

Der Koran selbst bezeichnet die „wohlbewahrte Tafel“, worin sich die gemeinsamen Ideen befinden, als *umm al-kitāb*.<sup>512</sup> Um die Zeit- und Raumlosigkeit der dort vorhandenen Worte zu betonen, sei die Aussage „*indahū*“ – bei Ihm – im Koranvers verwendet worden.<sup>513</sup> Sie dürften gedacht haben, dass Gott sein ewiges, in seinem Wesen geschehendes Wort auf eine Existenz, die mit Vernunft ausgestattet und vollkommen unter seinen Schutz gestellt ist, herabgesandt und geladen hat. Es sollte weder als ferne Möglichkeit noch als widersprüchlich angesehen werden, dass die Karrāmiten an den Anfangspunkt der Offenbarung und des Hinabsendungsprozesses in erster Instanz eine vernunftbegabte Existenz setzen. Das Wort im Offenbarungsprozess bis zum Propheten ist weder dem ewigen *al-kalām an-nafsī* noch dem geschaffenen *al-muṣḥaf aš-šarīf* gleich. Das Aufladen der Offenbarung an eine vernunftbegabte Existenz und die Übergabe an den Engel Gabriel usw. geschehen in seinem Wesen. Sich all diese Geschehnisse in seinem Wesen als in Raum und Zeit Geschaffene vorzustellen, ist schwer möglich. Aus diesem Grund haben manche islāmischen Philosophen für Dinge, die nicht zeit- und raumgebunden sind und die nicht aus Materie bestehen und deren Existenz keine Zeit beansprucht, einen Zwischenstatus ausgedacht und diesen mit einem anderen Namen benannt.

**Karrāmitisches Koran-Verständnis in Abū Muṭī’s *ar-Radd*:** Abū Muṭī behandelt dieses Thema an einigen Stellen und sagte darüberhinaus, dass der Wortlaut des Korans zu den Menschen gehört.<sup>514</sup> Er beschäftigte sich mit diesem

<sup>510</sup> Baḡdādī, *ogW*, S. 221.

<sup>511</sup> „*umm al-kitāb*“ (oder „*al-lawḥ al-maḥfūz*“) wird im *ḥādīṭ* als „*aṣl al-kitāb*,“ bezeichnet, die bei Allah befindliche Urschrift des Buches, welchem die koranische Offenbarung entstammt. Siehe J. Horovitz, „*umm al-kitāb*,“ *HWI*, S. 760.

<sup>512</sup> „*Allāh löscht aus und bestätigt, was Er will, und bei Ihm ist der Kern des Buches.*“ Siehe Ra’d, 13/39.

<sup>513</sup> Kamāl Pašazāde, *fī Bayān-i Awṣāf al-Kitāb wa Lawḥ-i Maḥfūz wa Lawḥ-i Ma’nawī*, (Süleymaniye Bibliothek, Nafiz Paşa 445), S. 3. Nach Şamil Öçal, *Kemal Paşazade’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, S. 344.

<sup>514</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV, S. 218.

Problem, indem er die Murīsīya, Maḥlūqīya, Wāqifiya und Lafzīya als Untergruppen der Ġahmīya behandelte.<sup>515</sup> Laut seiner Aussage sagen die Ġahmīya/Maḥlūqīya, dass der Koran Geschöpf (*maḥlūq*) und zum Geschehen gebracht (*muḥdaṭ*) sei, alle anderen Eigenschaften und Aktivitäten Gottes funktionierten genauso. Wer daran glaubt, dass der Koran nicht erschaffen sei, geselle Gott einen ewigen Teilhaber bei, was Ketzerei an sich sei.<sup>516</sup> Die Ansicht der Ġamā'a sei, so Abū Muṭīr, der Koran sei Wort Gottes, er sei von Ihm und könne nicht von Ihm getrennt werden. Gott sei gleich allen Eigenschaften, und was von Ihm sei, könne nicht geschaffen sein. Dinge, die mit all ihren Eigenschaften Erschaffene seien, seien Geschöpfe. Der Koran sei von Gott, und was vom Schöpfer sei, könne nicht gleichzeitig Geschöpf sein. Somit sei der Koran weder *maḥlūq* noch *muḥdaṭ*. Ḥasan b. 'Alī (ra.) sagte: „Wahrlich, dieser folgende Vers reicht aus, um zu zeigen, dass er nicht geschaffen sei: ‚*Ich bin Allah; es ist kein Gott außer Mir. Darum bete mich an und verrichte das Gebet zu Meinem Gedächtnis.*“<sup>517</sup>

Dann überliefert Abū Muṭīr ein *ḥadīṭ*, das von Ikrima und von Ibn 'Abbās ist und meine Meinung verifiziert, wobei jemand Ibn 'Abbās gegenüber diese Aussage macht: „Ich schwöre beim Herrn des Korans.‘ ‚Hör auf!‘, sagt Ibn 'Abbās. ‚Ich habe vom Gesandten Gottes gehört, dass Gott der Erhabene sagte: Wie erhaben ist jener, der sagt, dass der Koran mein Wort ist? Wahrlich, der Koran kommt von Allah, aber ist kein Geschöpf.“<sup>518</sup>

Das heißt also, die Quelle des Korans ist Gott selbst, und aus diesem Gesichtspunkt heraus ist *kalām* seine Eigenschaft. Mit anderen Worten, der Koran entstammt aus dieser Quelle, ist aber nicht geschaffen worden. Dies ist eine typisch karrāmītische Ansicht. Denn die Karrāmiten sagen über den Koran, dass er geschehend sei, jedoch die Macht zu sprechen ewig sei. Die Macht, zu sprechen, bedingt den Koran, d.h. er kommt von Gott. Nach ihrer Meinung ist er *ḥadīṭ*, aber nicht *muḥdaṭ*, das heißt nicht geschaffen.

Die Ġahmīya und die Wāqifiya sagen: „Wir haben darüber, ob der Koran geschaffen wurde, keine authentische Nachricht in der Hand. Daher können wir darüber weder eine positive noch eine negative Meinung äußern.“ Außerdem

<sup>515</sup> Abū Muṭīr, *ar-Radd*, S. 106, 109, 111, 113.

<sup>516</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 109.

<sup>517</sup> Ṭāhā, 11.

<sup>518</sup> Abū Muṭīr, *ar-Radd*, S. 110.

bezeichnen diese beiden Schulen diejenigen der Apostasie, die dazu eine Meinung äußern.<sup>519</sup> Die al-Ġamā'a hingegen sieht diejenigen, die zu diesem Thema keine Ansicht ins Feld führen, als Erneuerer an. Denn der Koran sei sicher von Gott, man könne ihn nicht als ungeschaffen ansehen.<sup>520</sup>

Die Ġahmīya und die Lafzīya glauben, dass das Machen und das Gemachte, das Lesen und das Gelesene, das Aussprechen und das Ausgesprochene identisch seien. Aus diesem Grund dachten sie auch, dass die Rezitation, der Koran und sein Wortlaut alle dasselbe bedeuten. Diese Meinung passt zur Idee der Ġahmīya, wonach das Lesen gleich wie das Gelesene ist. Damit widerspricht die karrāmītische Ansicht, wonach der Wortlaut nicht geschaffen ist, der ġahmītischen Idee. Denn der Wortlaut des Korans und seine Rezitation bedeuten bei ihnen den Koran selbst. Und der Koran wurde nicht erschaffen.<sup>521</sup>

Nach der Ġamā'a ist der Koran verschieden vom Wortlaut, und der Wortlaut ist verschieden von ihm, denn der Wortlaut ist vom Aussprechenden, der Koran hingegen ist von Gott. Der Wortlaut könne gut und schlecht sein, denn beide seien Geschöpfe. Die Wortlaute könnten sich widersprechen, aber es gebe auf keinen Fall einen Widerspruch im Koran. Der Wortlaut vergehe, aber der Koran sei nicht vergänglich. Der Koran sei nicht getrennt von Gott, aber die Wortlaute der Menschen seien genau das. Manche Wortlaute seien schön, manche seien unnötig, der Koran aber sei immer schön und erhaben.<sup>522</sup>

Dann bemüht sich Abū Muṭīr zu beweisen, dass der Koran nicht geschaffen ist, sondern eine Aktivität der „Trennung“ und „Herabsendung“ von Gott ist, und dass der Koran selbst diese beiden Dinge unterscheidet. Weil es im Koran folgende Aussage gibt: *„Den Koran haben wir unterteilt.“*<sup>523</sup>, was Seine Aktivität ist. Dann folgt die Aussage: *„Damit du ihn den Menschen in Abständen vorträgst“*<sup>524</sup>, was eine von Menschen zu vollbringende Tat ist. In einem anderen Vers heisst es: *„So traget von ihm das vor, was leicht fällt.“*<sup>525</sup> Hier werden die Menschen zur Rezitation des Korans verpflichtet. Wie alle Pflichten Geschöpfe sind, ist das Vortragen im Gebet auch eine

---

<sup>519</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 111.

<sup>520</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 111.

<sup>521</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 113.

<sup>522</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 113.

<sup>523</sup> Isrā, 106.

<sup>524</sup> Isrā, 106.

<sup>525</sup> Muzzammil, 20.

Pflicht; nachdem er das betont, bringt er viele *aḥādīṭ*, denenzufolge die Rezitation im Gebet ein Gottesdienst und eine Tat der Menschen ist.<sup>526</sup> Nachdem die Rezitation einmal Tat und Gottesdienst ist, gehören sie sicher auch den Vortragenden. Denn die Rezitation sei ein Gottesdienst, komme von Dienern und Geschöpfen, wohingegen der Koran selbst kein Gebet sei und von Gott komme. Gottes Gottesdienst ist sinnlos und unmöglich, er ist der Angebetete. Wer vom Koran glaube, dass er ein Gottesdienst und eine (menschliche) Tat sei, der glaube, dass Gott Anbetender sei und einen angebeten habe, was schlicht Vielgötterei sei. Das heißt, die Rezitation kommt von uns und ist unsere Tat, Gott ist unser Angebeteter, und unsere Taten wurden erschaffen. Unsere Wortlaute und Rezitationen des Korans seien verschieden vom Koran, so wie unsere Einheit Gottes von Gott verschieden sei, unser Glaube an Gott von Gott verschieden und der Wortlaut einer Sache von der Sache selbst verschieden seien. Wenn man ein Gedicht ausspreche, würden in diesem Fall Aussprecher, Wortlaut und das Ausgesprochene geschaffen werden. Denn es sei das Wort des Dichters. Wenn man den Koran ausspreche, würden der Aussprecher und seine Wortlaute erschaffen, aber das Ausgesprochene (*malḥūz*) nicht, weil dies Gottes Wort sei.<sup>527</sup>

Die oben erwähnten und viele ähnliche Verse deuten darauf hin, dass der Koran eine göttliche Aktivität ist. Wie in der ḥanafitischen und māturīdischen Tradition werden auch bei den Karrāmiten die Aktivitäten Gottes (*takwīn*) vom Erschaffenen (*mukawwan*) unterschieden, wobei *takwīn* nicht erschaffen wurde. Der Koran ist eine Tat Gottes, die Rezitation ist Tat der Menschen. Die Taten der Menschen sind Geschöpfe, aber die Tat Gottes wurde nicht erschaffen.

**Die drei Aspekte im *kalām*-Verständnis:** Aus diesen Darstellungen können wir folgern, dass die Karrāmiten eine dreistufige Ansicht bezüglich des Wortes Gottes haben:

1- Das „innere“ Reden (*al-kalām an-nafsī*): Sie ist eine Rede, die im Wesen Gottes existiert. Sie ist bestehend mit dem Wesen Gottes, ewig, und bedeutet die Macht zu sprechen.

---

<sup>526</sup> Abū Muṭīr, ogW, S. 113.

<sup>527</sup> Abū Muṭīr, ogW, S. 113,114.

2- Die Aussage, die nicht zeit- und ortsgebunden ist. Dennoch geschieht sie im göttlichen Wesen und ist ihm nicht kontradiktorisch.

3- Und die dritte ist die zum Geschehen gebrachte, erschaffene Rede. Sie ist dem Wesen Gottes entgegengesetzt. Diese Aufteilung in drei, auf die Naṣr Ḥāmid Abū Zaid hingewiesen hat, ist diese: Die Rede Gottes, die Offenbarung und die arabische Sprache.<sup>528</sup> Und die Karrāmiten verwendeten analog dazu für den ersten Teil dieser Dreiteilung den Ausdruck „ewiges Wort“ (*al-kalām al-qadīm*), für den zweiten „geschehende Aussage“ (*al-qaul al-ḥādīṭ*) und für den dritten „das erschaffene Buch“ (*al-muṣḥaf al-muḥdaṭ*). Anders ausgedrückt ist der erste weder Geschehnis (*ḥādīṭ*) noch Geschöpf (*muḥdaṭ*), der zweite Geschehnis (*ḥādīṭ*), aber nicht zum Geschehen gebracht (*muḥdaṭ*) und der dritte weder ewig (*qadīm*) noch *ḥādīṭ*, sondern *muḥdaṭ*. Der erste ist eine ewig-göttliche Eigenschaft, der zweite ist *qaul* eines edlen Gesandten (Gabriel),<sup>529</sup> d.h. der Geschehende *qaul* ist, aber nicht im Sinne der Erschaffung (*iḥdaṭ/al-fi'l al-ilāhī*), sondern im Sinne seiner Macht (*al-qudra al-ilāhīya*), in seinem Wesen, der dritte ist durch seine Tat (*iḥdaṭ*) erschaffen.<sup>530</sup>

<sup>528</sup> Abū Zaid, *Gottes Menschenwort*, Übersetzung Tomas Hildebrandt, Herder, Freiburg-Basel-Wien, S. 126. Der erste Aspekt betrifft *al-kalām an-nafsī*. Gemäß der Aussage des Korans, dass das Wort Gottes unendlich ist und nicht ausgeht heißt es: *Sprich: Wäre das Meer Tinte für die Worte meines Herrn, wahrlich, das Meer würde versiegen, ehe die Worte meines Herrn zu Ende gingen, auch wenn Wir noch ein gleiches zur Hilfe brächten.* (Kaḥf, 109); *Und wenn alle Bäume, die auf der Erde sind, Federn wären, und der Ozean (Tinte), und sieben Ozeane würden nachträglich ihm zugefügt, selbst dann könnten Allahs Zeichen nicht erschöpft werden. Wahrlich, Allah ist allmächtig, allweise.* (Loqmān, 27.) Der zweite Aspekt betrifft den Prozess der Kommunikation (karrāmitische *qaul*) durch den das Gotteswort an Muḥammad offenbart wurde. Der dritte Aspekt ist, dass der Koran in klarer 'arabischer Sprache herabgesand wurde (*In deutlicher 'arabischer Sprache.* (Šua'rā, 195); *Wir schickten keinen Gesandten, es sei denn mit der Sprache seines Volkes, auf daß er sie aufkläre.* (Ibrahīm, 4); *Die Sprache dessen jedoch, auf den sie hinweisen. ist eine fremde, während dies hier Arabisch ist, deutlich und klar.* (Naḥl, 103). Der Koran wurde abschnittsweise in Mekka und Madīna (d.h. zeit und ortsgebunden) geoffenbart. Siehe Abū Zaid, *Gottes Menschenwort*, S. 126-130.

<sup>529</sup> Takwīr, 19.

<sup>530</sup> Siehe Pezdevī, *ogW*, S. 78,80,82,83,96. Dies sieht der Klassifizierung des Daseins der islamischen Philosophen Fārābī und Ibn Sīnā sehr ähnlich. Das eine ist wesentlich notwendig, anfangslos und in keinster Weise nicht durch eine Möglichkeit angetastet, das Andere ist möglich durch sich selbst und in keinster Weise einer Notwendigkeit unterworfen und ist ein in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Ort erschaffenes Wesen, das mit "*muḥdaṭ*" vergleichbar ist. Zudem besteht zwischen diesen zwei Typen des Seins eine Besonderheit, das beide gemeinsam haben, dass sie in Betracht auf das notwendige Dasein zeit –und raumlos sind und aufgrund des "*ḥādīṭ*-seins" eine Möglichkeitseigenschaft zeigen, die sich die Zwischen-Sein-Art nennt. Die Existenz dieser Art von nichts (*ibdā'an*) heißt, dass sie mit dem "*ḥādīṭ*" der Karrāmiten vergleichbar ist und nicht an einem bestimmten Ort erschaffen ist, zudem hat ihre Schaffung keine Zeit in Anspruch genommen. Siehe Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001, S. 155; Atay, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1973, S. 37; Fackenheim, E.L., *The Possibility of the Universe in al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides*, American Academy for Jewish Research, XVI, 1946, S. 16. Eine ähnliche Dreiteilung gibt es beim islamischen Philosophen Ibn Rušd. Siehe Ibn Rušd, *Faṣl al- Maqāl*, Übersetzung Süleyman Uludağ, (*Felsefe Din İlişkileri*), S. 125,126.

Es gibt fast niemanden, der behauptet, dass die *maṣāḥif* nicht erschaffen wurden. Es gibt auch fast keinen, der sagt, dass *al-kalām an-nafsī* erschaffen wurde, nachdem dieser als wesentliche Eigenschaft angenommen worden ist. Weil die Mu'tazila, die Ğahmīya und ähnliche andere Gruppen nie die Anwesenheit dieser Eigenschaft akzeptierten, drehte sich die Diskussion darum, diese Eigenschaft zu beweisen und zur Anerkennung zu verhelfen. Was als Erschaffenheit des Korans in die Geschichte einging, war in Wirklichkeit die Diskussion über den *kalām*, sei es der *kalām* bei *Rasūl karīm/amīn*, sei es der *kalām* in *al-lawḥ al-maḥfūz* oder in *umm al-kitāb*. Hier geht es weder um den erschaffenen *muṣḥaf*, noch um das urewige und unerschaffene Wort. Also muss man dies als eine unterschiedliche Kategorie bewerten und mit einem eigenen Namen benennen. Diejenigen, die den Koran nicht *ḥalq* nennen wollten, nannten ihn *ḥādīṭ*, *ḥadaṭ*, *fi'l* usw., nur nicht *ḥalq*. Die Karrāmiten nannten ihn *ḥādīṭ*.

Nach den Karrāmiten liegt in der Bedeutung von *Kalām* die Macht zu reden (*al-qudra 'alā l-qaul*) als ein einziger Sinn, es befinden sich also in keinsten Weise weitere Unterbedeutungen wie Befehl, Verbot, Nachricht, Versprechen usw. darin. Aber *kalām* in der Bedeutung *qaul* enthalte einige Bedeutungen, die im Wesen Gottes des Erhabenen bestünden. Dies seien die gehörten Reden (*aqwāl masmū'a*) und bewahrten Worte (*kalimāt maḥfūza*), die in seinem Wesen geschehen, wenn Er spreche und rede.<sup>531</sup> Isfarāyīnī hebt besonders hervor, dass nicht sein *kalām*, sondern sein *qaul* zu hören sei.<sup>532</sup> Gott ist als seit der Ewigkeit her mit der Macht zu reden beschrieben worden, doch spricht Er auch, wann er will. Das ist die karrāmitische Ansicht gemäß Ibn Taimīya, aber gleichzeitig gehört diese Ansicht zum Ahl al-Ḥadīṭ, zu den Šūfīten sowie zu Aḥmad b. Ḥanbal. Die Ausprägung bei den Karrāmiten ließe sich mit folgender Formel ausdrücken: Die Richtung seiner Macht zu sprechen ist ewig.<sup>533</sup>

Gottes Worte, sein Wille, seine Wahrnehmung des Hörbaren und Sichtbaren, all dies sind Geschehende und Akzidente in seinem ewigen Wesen. Er ist „Ort“ dieser Geschehenden, aber Er spricht nicht vermittelt dieser und ist auch nicht vermittelt dieser wollend, hörend und sehend. Denn Er spricht mit seiner Macht zu reden

<sup>531</sup> Šahrastānī, *Nihāyat al-Iqdām*, S. 198.

<sup>532</sup> Isfarāyīnī, *at-Tabṣīr fī d-Dīn*, (14 November 2010,) S. 103.

<sup>533</sup> Ibn Taimīya, *Ĝāmi' ar-Rasāil*, I, S. 182.

(*qāilīya*).<sup>534</sup> Die Nachrichten betreffend Vergangenheit und Zukunft, die Schriften, die den Propheten herabgesandt wurden, die Erzählungen, die Verheißungen, die Versprechungen, das Hören und Sehen hörbarer und sehbarer Dinge, das Befehlswort *kun*, sein Wille, all diese sind Geschehnisse in seinem Wesen und durch seine Macht.<sup>535</sup> Wie können also Seine herabgesandten Bücher verstanden oder rezitiert werden, wenn sie in seinem Wesen geschehende und mit seinem Wesen bestehende sind? Das geschieht dadurch, dass sein ewiges Wort (*kalām*) sich in ein geschehendes Wort (*qaul*) verwandelt, welches Befehl, Verbot, Erzählung, Nachricht usw. ausdrückt. Dies ist gänzlich das Ergebnis seiner Macht zu sprechen, aber Er ist nicht sprechend (*qāil*) durch sie.

Nach *ismāʿīlī* Abū Tammām an-Nīšābūrī<sup>536</sup> wurde der Koran zweidimensional als *ḥikāya* (Erzählung) und *maḥkī* (Erzähltes) gedacht. Die erzählte Dimension des Korans ist der zu Gott gehörige *kalām*, die andere hingegen, die Erzählung, gehöre zu den Menschen.<sup>537</sup> Meiner Meinung nach ist das richtig, aber unvollständig. Denn die zerteilten Auslegungen passen nicht ganz, es sei denn, man nimmt eine dreigeteilte Interpretation vor, wie *ḥikāya* (als Nomen), *ḥikāya* (als Infinitiv) und *maḥkī*. Gemäß Abū I-Yusr Bazdawī ist diese Klassifizierung *kalām* und *qaul*. Die erste Kategorie ist ein ewiges göttliches Wort und entspricht dem *maḥkī*, die zweite ist *qaul*, welcher in seinem Wesen geschehe und der *ḥikāya* als göttliche Aktivität entspricht. Die erste sei ewig, die zweite sei unerschaffen, aber geschehend.<sup>538</sup> Bedenkt man, dass die Karrāmiten zwischen *ḥadiṯ* und *muḥdaṯ* sorgfältig unterscheiden, wird klar, dass diese beiden zur Seite der *ḥikāya* gehören.

Muḥammad b. Haiṣam deutete den *īğād* (Hervorbringung) und *īdām* (Vernichtung) als *irāda* (Wille) und *īṯār* (Bevorzugung). Er meinte, dass dies in der *qaul*-Form sein müsse, wie es im Koran stehe. Seine Meinung unterstützt er mit folgenden Versen:<sup>539</sup> „Unser Wort zu einem Ding, wenn Wir es wollen, ist nur, dass

<sup>534</sup> Bağdādī, *ogW*, S. 219; Šahrastānī, *ogW*, I, S. 101.

<sup>535</sup> Šahrastānī, *al-Milal*, S. 101.

<sup>536</sup> Er ist bisher nur unter seiner *kunya* Abū Tammām bekannt und er ist im IV./X. Jahrhundert in Ḥorasān/Nīšābūr als *bāṯīnī*/ismāʿīlī gelebt. Abu Tammām's Häresiographie trug den Titel *Kitāb aš-Šağara*. Siehe ausführliche van Ess, *Der Eine und Das Andere*, I, S. 515-552; Karadaş, *Kerrāmiye ve İtikadı*, S. 46.

<sup>537</sup> Karadaş, *ogW*, S. 58.

<sup>538</sup> Pezdevī, *ogW*, S. 53,55,57.

<sup>539</sup> Šahrastānī, *al-Milal*, S. 101.

Wir zu ihm sprechen: *Sei!, und es ist.*<sup>540</sup> und „*Sein Befehl, wenn Er ein Ding will, ist nur, daß Er spricht: Sei! - und es ist.*“<sup>541</sup>

Zwei Analogismen: Um dieses Thema besser zu verstehen, bringen wir hier zwei Analogieschlüsse, deren Ergebnisse einander widersprechen.<sup>542</sup> Der erste Analogieschluss lautet:

*Kalām Allāh ist seine Eigenschaft,  
All seine Eigenschaften sind ewig,  
Also ist kalām Allāh ewig.*

Die zweite Analogie:

*Kalām Allāh besteht aus Buchstaben und kommt nacheinander zur Existenz,  
Alles, was so ist, ist geschehend,  
Also ist kalām Allāh geschehend.*

Die Ahl as-Sunna, die Aš'ariten und die Māturīditen verwenden die erste Analogie, halten diese für richtig und vernünftig, widersprechen aber der ersten Prämisse in der zweiten Analogie. Mit anderen Worten denken sie, dass die Behauptung „*Kalām Allāh besteht aus Buchstaben und kommt nacheinander zur Existenz vor*“ falsch ist. Denn gemäß der Wahrheits-Gelehrten (Ahl al-Ḥaqq) unter ihnen ist *kalām Allāh* die wahre Bedeutung des in der Ewigkeit Erwähnten. Die Vereinigung, Trennung, Priorität, Posteriorität, usw. all diese Dinge geschehen im Wortlaut und sind nicht in der wesentlichen Realität des kalam enthalten.<sup>543</sup>

Die Ḥanbaliten akzeptieren nicht die zweite Prämisse der zweiten Analogie und sagen Folgendes: „*Kalām Allāh besteht aus Buchstaben und kommt nacheinander zur Existenz*, aber sie ist in diesem Zustand ewig und bestehend mit seinem Wesen.“<sup>544</sup>

Die Mu'tazila akzeptiert die erste Prämisse der ersten Analogie nicht, die besagt dass „*kalām Allāh* eine Eigenschaft von Gott“ ist. Sie bauen die zweite Analogie auf

<sup>540</sup> Naḥl, 40.

<sup>541</sup> Yāsīn, 82.

<sup>542</sup> Tahānawī, *Kaššāf*, IV, S. 41. Bayāḍī, *Išārāt al-Marām min 'Ibārāt al-Imām*, S. 143; Ṭġī, *Mawāqif*, S. 293.

<sup>543</sup> Bayāḍī, *Išārāt al-Marām*, S. 143.

<sup>544</sup> Ṭġī, *ogW*, S. 293,294.

und denken wie folgt: Die Worte sind nicht ewig und sie sind bestehend außerhalb von Gott. Gott erschafft sie in der wohlbewahrten Tafel,<sup>545</sup> in Gabriel, im Propheten, im Busch Mose usw. wenn er etwas gebieten, verbieten usw. will.<sup>546</sup> Etwas, das sein Geschöpf und Aktivität ist, kann nicht ewig sein.<sup>547</sup> Etwas wie *al-kalām an-nafsī* stehe nicht fest, denn dies sei unvernünftig.<sup>548</sup>

In der Tat gibt es zwei verschiedene Aspekte, die zwei verschiedene Ergebnisse hervorbringen. Auf der einen Seite sagt Gott der Erhabene im Koran sinngemäß Folgendes über sein *kalām*: „Bei ihm ist der Kern/Urschrift des Buches“,<sup>549</sup> „in einem wohlverwahrten Buch“,<sup>550</sup> „in einer wohlbehüteten Tafel“,<sup>551</sup> „dies ist wahrlich das Wort (*qaul*) eines edlen Gesandten“,<sup>552</sup> „dies ist eine Herabsendung des Herrns der Welten“,<sup>553</sup> „Wahrlich, er ist bei Uns, in der Mutter der Schrift, erhaben, voll der Weisheit“, „klares, arabisch gemachtes Buch“. <sup>554</sup> Diese und ähnliche Verse im Koran legen Folgendes nahe: Der Koran ist ein „arabisch gemachtes“, „herabgesandtes“, „vorgetragenes“, Wort Gabriels gewordenes, von ihm gelehrtes Buch.<sup>555</sup> All dies bedeutet, dass *kalām* tatsächlich eine Herabsendung infolge eines Existenzwerdungsprozesses ist. Wenn man die Quelle des Prozesses betrachtet, kommt man zum Schluss, dass *kalām* ewig ist. Aber wenn man das Ende des Prozesses betrachtet, kommt man zum Schluss, dass er erschaffen ist. Einige Unwissende unter den Ḥanbaliten – nicht Aḥmad b. Ḥanbal selbst – behaupten, dass der Umschlag und die Seiten des Korans (*muṣḥaf*) auch ewig und unerschaffen seien.<sup>556</sup> Im Gegensatz dazu sagen die Mu'taziliten, dass sowohl die Wortlaute als

<sup>545</sup> Siehe Şamil Öçal, *Kemal Paşazade'nin Felsefî ve Kelamî Görüşleri*, S. 344,345.

<sup>546</sup> Tahānawī, ogW, IV, S. 41.

<sup>547</sup> Qādi 'Abdulğabbār, *al-Muḥtaşar fî Uşûl ad-Dîn*, S. 193.

<sup>548</sup> Bayāḏī, *Işārāt al-Marām*, S. 144. Für die ausführliche Information über „*al-kalām an-nafsī*“, siehe Kamil Güneş, ogW, S. 227-242.

<sup>549</sup> Ra'd, 39.

<sup>550</sup> Wākīa', 78.

<sup>551</sup> Burūğ, 22.

<sup>552</sup> Takwīr, 19.

<sup>553</sup> Aḥgāf, 2, Ğāṭiya, 2; Wākīa' 79.

<sup>554</sup> Zuḥruf, 1-4; noch siehe Ḥadīd, 26.

<sup>555</sup> Nağm, 5. Für dieses Thema und und zu den Begriffen siehe Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 162-175. Und siehe Hülya Alper, Art. „rūḥ al-amīn,“ *DİA.*, b. 35, S. 216.

<sup>556</sup> İğtī, ogW, S. 293. Yusuf Şevki Yavuz hat auf seiner eigenen Website den Artikel „ḥalq al-Koran“ veröffentlicht, in dem Aḥmad b. Ḥanbal ausdrückt, dass der Koran nicht als Geschöpf bezeichnet werden kann, aber hinsichtlich der Rezitation (*mas'alat al-laḫẓ*) eine unschlüssige Haltung einnimmt, in dem aber von seinen Anhängern dennoch vorgegeben wird, als ob er anderer Meinung sei. Tatsächlich haben manche zeitgenössische muḥaddit darauf aufmerksam gemacht. (Buḥārī, S. 154; Ibn Qutaiba, S. 246). Inzwischen existieren Überlieferungen, die darauf hinweisen, dass Aḥmad b. Ḥanbal die Ansicht sunnitischer Theologen angenommen hat. Yavuz, Art. „ḥalq al-Koran,“ [www.yusufsevkiyavuz.com/?p=60](http://www.yusufsevkiyavuz.com/?p=60). 16. Juli 2007.

auch die Bedeutung des Korans erschaffen seien und *al-kalām an-nafsī* unlogisch sei. Wenn sie dies akzeptieren würden, würden sie zu diesem Schluss kommen.<sup>557</sup>

Diesen zwei extremen Gruppen gegenüber bemühte sich die damals als eine neue Schule auftretende Bewegung der *kalām*-Gelehrten der Ahl as-Sunna, wie z.B. Ibn Kullāb al-Baṣrī, Hāris b. Asad al-Muḥāsibī, Ḥusain b. 'Alī al-Karābīsī usw., diesen Gegensatz zu lösen und sagte, der Koran, also das Wort Gottes, sei im Hinblick auf die Bedeutung ewig, aber in Bezug auf Wortlaut und Rezitation durch die Menschen erschaffen.<sup>558</sup>

Wenn es um die Karrāmiten geht, sagten diese laut Tahānawī, dass das Wort Gottes aus Buchstaben und Stimmen bestehe. Es sei geschehend und bestehend in seinem Wesen.<sup>559</sup> Aber hier gibt es meiner Meinung nach eine Unachtsamkeit, weil sie zwar sagen, dass *kalām Allāh* ewig sei, aber nicht, dass er aus Buchstaben und Stimmen bestehe. Im Gegenteil bestehe *qaul Allāh* aus Buchstaben und Stimmen.<sup>560</sup> Den gleichen Leichtsinn kann man bei Bazdawī<sup>561</sup> und Bayāḍī finden. Bayāḍīs Meinung nach sagen die Karrāmiten, *kalām Allāh* sei literal, es geschehe in seinem Wesen und bestehe mit seinem Wesen.<sup>562</sup> Dabei sagen sie, wie bereits ausgeführt, *qaul Allāh* sei literal und wörtlich, nicht jedoch *kalām Allāh*. *Kalām Allāh* oder seine Macht zu reden sei ewig, *qaul Allāh* hingegen sei ḥadīṡ, und der *muṣḥaf*, den unsere Hände berühren, seien *muḥdaṡ* und erschaffen.<sup>563</sup>

Eine sehr wichtige Information befindet sich bei Dāwūd al-Qayṣarī. Wenn Gott mit seinem eigenschaftlichen Wort zu sprechen beginne, indem er den fixen Formen in seinem Wissen den Befehl „sei“ erteile, nehme dieses Wort gemäß der Hierarchien der Werdung drei verschiedene Namen an: Die Besprechung Gottes der abstrakt Seienden in der Welt der *ḡabarūt* und *malakūt* wird als *al-kalām an-nafsī* bezeichnet, die Besprechung der Seienden in der Welt des *miṡāl* werde *al-kalām al-miṡālī* genannt, die Besprechung der Seienden in der Welt der *ṣahāda* werde *al-kalām al-*

<sup>557</sup> Ṭḡī, ogW, S. 294.

<sup>558</sup> Ibn Taimīya, *Maḡmū'at ar-Rasā'il*, III, 353; Subkī, ogW, II, 110; Yavuz, Art. „ḥalq al-Koran,“ [www.yusufsevkiyavuz.com/?p=60](http://www.yusufsevkiyavuz.com/?p=60). 16. Juli 2007. Noch siehe Rāḡīb al-Isfahānī, S. 172-173.

<sup>559</sup> Tahānawī, ogW, IV, S. 41.

<sup>560</sup> Baḡdādī, ogW, S. 219.

<sup>561</sup> Pezdevī, ogW, S. 78.

<sup>562</sup> Bayāḍī, *Iṣārāt al-Marām*, S. 141.

<sup>563</sup> Karadaṣ, ogA, S. 58; noch siehe Pezdevī, ogW, S. 78,80.

*ḥissī* bezeichnet.<sup>564</sup> Diese dreifache Klassifizierung ähnelt der Klassifizierung der Karrāmiten. Laut seiner Informationen über die Karrāmiten nehmen diese das Wort Gottes als ewig an, aber die von den Menschen ausgesprochenen Bedeutungen und Wortlaute rechneten sie nicht dazu. Das Wort, das sie als ewig annahmen, sei die *qaul*-hervorbringende Macht in Gottes Wesen. Ihrerseits deutet *qaul* (Wortlaut) auf die eigentlichen Bedeutungen hin. Mit anderen Worten hätten sie das Wort Gottes zweidimensional als *kalām* und *qaul* gedacht. *Kalām* werde als ewig angenommen, aber *qaul* als geschehend.<sup>565</sup> Also denke ich, dass Dāwūd al-Qaiṣarī sie auch nicht gut verstanden hat, denn alle zweidimensionalen Erklärungen der *kalām*-Theorie der Karrāmiten greifen zu kurz. Die menschlichen Wortlaute und Bedeutungen des Korans sind *muḥdaṭ*, das *qaul*-hervorbringende Wort ist ewig, worin sich aber der Streitpunkt gar nicht befindet. Es gibt ein zweistufiges Verständnis, das dort diskutiert wurde.

Karadaş macht die Feststellung, dass sie – obwohl sie eine andere Terminologie verwenden – ähnlich wie die Ahl as-Sunna gedacht haben.<sup>566</sup> Der Ansatz der Karrāmiten ist tatsächlich vergleichbar mit demjenigen der Ḥanafiten<sup>567</sup> und Māturīditen,<sup>568</sup> die *kalām Allāh* in *nafsī* und *lafẓī* unterteilen. *Al-kalām an-nafsī* ist eine ewige Eigenschaft, aber *al-kalām al-lafẓī* ist ein Laut, Schrift und Bedeutung bei den Menschen.

Es muss weiterhin bedacht werden, dass die Karrāmiten vergleichbar zu den sunnitischen Schulen die Erschaffenheit des Korans nicht akzeptieren.<sup>569</sup> Sie deuten den hanafitischen Gedanken des *kalām an-nafsī* als Macht Gottes zu sprechen und entwickeln diesen weiter. Mit *ḥādīṭ* wird an ein nicht zeit- oder ortsgebundenes, *qaul*-gemachtes Wort gedacht. Mit *qaul* ist damit das Wort, das auf den edlen Gesandten herabgesandt worden ist, oder die Urschrift des Buches, die auf die verborgene, wohlverwahrte Tafel herabgesandt worden ist, gemeint. Das ist die Bedeutung des Geschehens in seinem Wesen, was ein Zwischenstadium ist. Ihr Ansatz stellt den

<sup>564</sup> Dāwūd al-Qaiṣarī, *Kaṣf al-Ḥiğāb an Kalāmı Rabbi l-Arbāb* (in *ar-Resâil* Hg. Mehmet Bayrakdar), Kayseri 1997, S. 91,103; Mehmet Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayseri*, Kurtuba Kitap, İstanbul 2009, S. 81,82.

<sup>565</sup> Dāwūd al-Qaiṣarī, *Kaṣf al-Ḥiğāb an Kalām-ı Rabbi l-Arbāb* S. 91,103; Mehmet Bayrakdar, *Dâvûd el-Kayseri*, S. 82; Karadaş, ogW, S. 56.

<sup>566</sup> Karadaş, ogA, S. 58.

<sup>567</sup> Bayāḏī, *Uṣūl al-Munīfa li Imām Abī Ḥanīfa*, S. 48,49.

<sup>568</sup> Māturīdī, *Kitāb at-Tauḥīd Tercümesi*, Übersetzung Bekir Topaloğlu, S. 75.

<sup>569</sup> Abū Tammām, "Bāb aṣ-Şaitān," *Kitāb aṣ-Şağara*, (ed. W. Madelung-Paul E. Walker), Brill (Leiden Boston Köln) 1998, S. 55; Karadaş, ogW, S. 58,59.

Koran als eine Aktivität der Aufteilung und Herabsendung dar. Die Macht zu sprechen wird zu *qaul*, *qaul Allāh* wird zur heiligen Schrift. Die konkreten Blätter der heiligen Schrift (*muṣḥaf al-Qurʿān*) werden in zeit- und ortsgebundener Form und Symbolen zum Geschehen gebracht und erschaffen.

### 2.3.2. „Al-kalima“ als schöpferische Eigenschaft

Hier wird *al-kalima* als schöpferische Eigenschaft Gottes behandelt. Der Begriff „*kalima*“ entspricht dem altgriechischen Logos.<sup>570</sup> Der Logos kennt zwei unterschiedliche Verwendungen: Zunächst gibt es den Logos in der semitischen Tradition, wo es Wort oder Rede heißt und für das Wort Gottes verwendet wird. Die zweite Bedeutung stammt von Heraklit in Griechenland: Hier sind das universale Prinzip und die Vernunft gemeint, welche die Erschaffung des Universums verursachten.<sup>571</sup> Griechisch und Lateinisch bedeutet es Ratio, Rede, Denken Erklärung, Begründung.<sup>572</sup> Das heißt, dass der Begriff „*kalima*“ nicht nur in der islamischen Gedankenwelt und der Philosophie, sondern auch schon in der vorislamischen verwendet wurde. Aufgrund der Verwendung des Wortes *kalima* in verschiedenen Zeiten und Orten mit verschiedenen Bedeutungen ist dieser Begriff schwer zugänglich und schwer verständlich.<sup>573</sup> Im Altgriechischen ist es die Denkkraft, die sich in alle Richtungen der Daseienden ausbreitet. Bei Heraklit (544 - 483 v. Chr.) ist es die Weltvernunft, das ordnende Prinzip des Kosmos.<sup>574</sup> Die Stoiker verstehen unter Logos ein dynamisches, schöpferisches und ordnendes Prinzip<sup>575</sup> oder einen aktiven Intellekt (*al-ʿaql al-faʿāl*), der das Weltall leitet, oder einen allgemeinen Intellekt, der den spezifischen Intellekten ihre Gedanken und Informationen gibt.<sup>576</sup> Für die Stoiker ist die Welt geordnet und der Logos das aktive Prinzip, das innerhalb der Welt auf die passive Materie einwirkt und dadurch die

<sup>570</sup> Das griechische Substantiv *lógos* ist von dem Verb *légein*, „sagen“, abgeleitet; es wurde von den griechischen Philosophen umfassend und in einem weiten Bedeutungsspektrum gebraucht: Gesagtes, Wort, Behauptung, Definition, Darstellung, Erklärung, Ursache, Maßstab etc. Ierodiakonou, Katerina, (Oxford), „Logos.“ *Der Neue Pauly*, Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmut Schneider (Antike) Manfred Landfester Brill 2011, Brill Online. Universität Wien, 16 November 2011, <http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe708930>

<sup>571</sup> Bayrakdar, Mehmet, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, Ankara Okulu, Ankara 2007, S. 58.

<sup>572</sup> Jürgen Mittelstraß, „Sprache,“ *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, II, S. 704.

<sup>573</sup> Affi, „Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri,“ *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, S. 62.

<sup>574</sup> Ierodiakonou, „Logos.“ ogA., [www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe708930](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe708930), 16 November 2011.

<sup>575</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 5. Aufl., İstanbul 1985, S. 26; Ierodiakonou, „Logos.“ ogA., [www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe708930](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe708930)

<sup>576</sup> Affi, ogA., S. 62.

rationale Struktur der Welt erzeugt. Es ist das leitende Prinzip der ganzen Welt in Form einer vernunftbegabten lebendigen Wesenheit.<sup>577</sup>

Der Logos ist bei Anaxagoras der göttliche Intellekt (*nous*), der das Universum leitet, und zwischen dem göttlichen Wesen und der Außenwelt den Vermittler spielt.<sup>578</sup> Das Prinzip, das das Werden verursacht, damit es dem menschlichen Denkvermögen ähnelt, wird bei Anaxagoras *nous* benannt, und wird, genau wie bei Heraklit, als beherrschende Kraft im Universum angesehen.<sup>579</sup> Diese Kraft darf nicht gegenständlich, leblos, und unintelligent sein. Es müsse wesensbedingt ein Prinzip sein, welches Kraft und Vernunft besitze.<sup>580</sup>

Dieser Logos, der als ein konservativer, formativer Atem angesehen wird, befindet sich bei den intelligenten Existenten als *nous*, bei lebendigen als Psyche, bei Pflanzen als *physis*, bei Leblosen als *hexis*.<sup>581</sup> Logos ist das Mittel zwischen Gott und dem Universum, und es ist der Intellekt der Natur, demgemäß die Ereignisse des Weltalls und die Angelegenheiten des Universums geschehen.<sup>582</sup>

Die Bedeutung dieses Wortes in der altjüdischen Vorstellung, wo es „*memra*“ genannt wird, ist Gottes Wort als Kreativität. Die Bedeutung konvergiert dann besonders bei Philon Judaeus von Alexandria (20/30 v. Chr. 40 n. Chr.) zur Bedeutung bei der Stoa, wo es den Beschützer und Verwalter des Weltalls, die Quelle der Offenbarung und Prophezeiung oder göttlich-aktiven Intellekt bedeutet. Logos wird bei Philon *barzah* (Zwischenraum)<sup>583</sup> zwischen dem Weltall und Gott, „der Erstgeborene Gottes“, „der älteste Sohn, dessen Mutter die Weisheit ist“, „erster der Engel“, „erster Mensch nach dem Vorbild Gottes“, „Nachfolger“, „die Wahrheit der Wahrheiten“, „Fürbitter“ usw. genannt.<sup>584</sup>

<sup>577</sup> Ierodiakonou, „Logos.“ ogA., [www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe708930](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnpe708930), 16 November 2011.

<sup>578</sup> Afffi, ogA, S. 62.

<sup>579</sup> Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, S. 37.

<sup>580</sup> Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Übersetzung H. Vehbi Eralp, Sosyal, 5. Aufl., İstanbul 1993, S. 32.

<sup>581</sup> Gökberk, Macit, ogW, S. 104. In der stoischen Philosophie sind die menschliche Vernunft und Natur aus einem eigenen Atem, und die Konformität und die Harmonie der beiden untereinander ist Tugend. Moralität ist zu handeln nach den Gesetzen der Natur.

<sup>582</sup> Brehier, Emile, *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon D'Alexandrie*, Übersetzung Mohammad Youssuf Moussa ve 'Abd el-Halim an-Nağğār, Kairo 1954, S. 123.

<sup>583</sup> Barzah ist ein persisch und arabisches Wort, das „Schranke Hindernis Trennung“ bezeichnet. Siehe B. Carra de Vaux, „Barzakh“ *HWI*, S. 77.

<sup>584</sup> Afffi, „Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri,” S. 63.

Logos ist im Christentum das Wort und die Weisheit Gottes die allen Dingen innewohnende Vernunft, Mittleres und Vermittler zwischen Gott und der Welt da Gott in seinem Logos und durch ihn erkennbar ist.<sup>585</sup> Hier wurden diesem Wort im Laufe der Zeit folgende Bedeutungen zugeschrieben: Gottessohn, Geist, der sich in den Seienden ausbreitet, die als Messias personifizierte Vermittlung bei der Erschaffung des Kosmos. Einige Textstellen des Lukasevangeliums, wie z.B. „*Der Geist des Herrn ist bei mir darum dass er mich gesalbet hat,*“<sup>586</sup> wurden so kommentiert.<sup>587</sup> Der Unterschied zwischen diesem und dem jüdischen „memra“<sup>588</sup> besteht darin, dass im Christentum und da vor allem bei Johannes die gesalbte Person Messias gemeint ist, aber in der jüdischen Vorstellung und da besonders bei Philon keine einzige Person gemeint ist, sondern allgemein verwendet wird.<sup>589</sup> Der wichtigste Text, auf den dieser Gedanke gegründet ist, sind die ersten Verse im Johannesevangelium: „*Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.*“<sup>590</sup> Das ist auch in der semitischen Tradition so: Wenn Gott irgendetwas erschaffen will, sagt er nur „sei“ zu ihm. Das wurde mit dem Wort Gottes und der Rede Gottes gemeint.<sup>591</sup> Viele Forscher des neuen Testaments meinen, dass das Material von Johannes nicht zu den anderen drei kanonischen Evangelien, die auch Synoptiker heißen, passe.<sup>592</sup> Bei den Katholiken und Orthodoxen ist gemäß des Bekenntnisses von Nicäa Jesus Mensch gewordener Gott und zweite Person der Trinität;<sup>593</sup> nach den Arianern ist Jesus kein Gott, im Anfang bereits vorhanden, durch den das Weltall erschaffen wird

---

<sup>585</sup> Jerodiakonou, „Logos.“ ogA., [www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnp\\_e708930](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnp_e708930), 16 November 2011.

<sup>586</sup> Das Evangelium des Lukas, 4/18.

<sup>587</sup> Smith, Huston, *Die sieben großen Religionen der Welt*, Arkana Goldman, München 2004, S. 471.

<sup>588</sup> Afffi, ogA, S. 63. Das Wort „Memra“ ist ein aramäischer Begriff, welcher übersetzt „Logos/Wort“ heißt. Als Johannes sein Evangelium in Griechisch schrieb, benötigte er ein griechisches Wort, um das Wort „Memra“ zu übersetzen. Das einzige griechische Wort, das er hierzu verwenden konnte, war das Wort „Logos“. Wenn er also über das Logos schreibt, denkt er nicht in Themen griechischer Philosophie, sondern er denkt über Themen der jüdischen Theologie des "Memra" nach. Für die ausführlichen Informationen siehe Arnold G. Fruchtenbaum, *Das Leben des Messias*, [www.leseplatz.de/download/preview/Das\\_Leben\\_desMessias-Leseprobe/](http://www.leseplatz.de/download/preview/Das_Leben_desMessias-Leseprobe/) 15. juli 2008.

<sup>589</sup> Afffi, ogA, S. 64. Das Evangelium des Johannes beginnt mit dem Wort des Gottes und behauptet, dass mit ihm Jesus gemeint ist: *Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort* (1) (Siehe Die Bibel, *Das Evangelium des Johannes*, OTUS, Gallen 2003, 1. Kapitel)

<sup>590</sup> Das Evangelium des Johannes, 1/1.

<sup>591</sup> Bayrakdar, *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, S. 58.

<sup>592</sup> Gündüz, Şinasi, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu, Ankara 2001, S. 125; Casey, P.M., *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge, James Clarke & Co. 1991, S. 23, 24.

<sup>593</sup> Rubenstein, Richard E., *İsa Nasıl Tanrı Oldu*, Übersetzung Cem Demirkan, Gelenek, II. Aufl., İstanbul 2004, S. 202.

und sich in einer Lage zwischen Gott und Mensch befindet,<sup>594</sup> Retter, Befreier *sui generis*,<sup>595</sup> Übermensch, Über- Engel.<sup>596</sup>

Freilich gibt es in der islāmischen Vorstellung ähnlichen Theorien über dieses Thema. Als Beispiel sei der ši'itische Philosoph Mullā Ṣadrā erwähnt. Nach Mullā Ṣadrā sind *kalimāt* leuchtende Vermittler zwischen Gott und dem Weltall. Sie sind Gott untergeordnet und stehen über den Geschöpfen.<sup>597</sup> Sie sind göttliche Vorhänge und Strahlen zwischen beleuchteten Dingen und der erleuchtenden Sonne.<sup>598</sup> Diese Vermittler (*wasāit*) seien die Worte Gottes und werden als *al-kalimāt at-tamma* bezeichnet. Sie seien von der unerschaffenen Welt (*'ālam al-amr*) und völlig gut. Daher sei es erlaubt, bei ihnen Zuflucht zu suchen. Mullā Ṣadrā bringt einen Beweis aus dem Koran für die Vermittlerrolle der *kalimāt*, wenn die Geschöpfe aus Gott entspringen: „*Sprich, wäre das Meer Tinte für die Worte meines Herrn, wahrlich, das Meer würde versiegen, ehe die Worte meines Herrn zu Ende gingen, auch wenn Wir noch ein gleiches zur Hilfe brächten.*“<sup>599</sup> Sie seien bestimmte geistige Wesen (*dawāt*), durch die das Seiende zu Körpern und körperlichen Dingen gelangte.<sup>600</sup> Sie werden – wie *'ālam al-amr – qaul Allāh* bezeichnet. „*Unser Wort zu einem Ding, wenn Wir es wollen, ist nur, dass Wir zu ihm sprechen: Sei!, und es ist.*“<sup>601</sup> Gemäß Mullā Ṣadrā sind sie bestimmte spirituelle „Diesheiten“ (*huwāya*), die den Propheten offenbart und mit denen die Propheten unterstützt würden. Im Koran heißt es: „*also haben Wir dir ein Wort offenbart nach Unserem Gebot/Befehl.*“<sup>602</sup> Dieser große Geist (*rūḥ*) unterwerfe sich nicht dem Wort sei, denn dieses Wort sei mit *amr* gleich. Sie würden auch *rūḥ Allāh* genannt:<sup>603</sup> „*Die Seele entsteht auf den Befehl meines Herrn*“,<sup>604</sup> und „*Und Unser Befehl wird (vollzogen) mit einem einzigen (Worte) gleich dem Blinzeln des Auges.*“<sup>605</sup>

<sup>594</sup> Rubenstein, *İsa Nasıl Tanrı Oldu*, S. 64,65.

<sup>595</sup> Rubenstein, *ogW*, S. 27.

<sup>596</sup> Rubenstein, *ogW*, S. 202.

<sup>597</sup> Šīrāzī, Ṣadrud-dīn Muḥammad, *al-Maṣāhir al-Ilāhīya*, ed. Sayyid Ġalāluddīn Aš-Šīyānī, Ḥorasān-Mašhad 1380, S. 36.

<sup>598</sup> Šīrāzī, *al-Maṣāhir al-Ilāhīya*, S. 37.

<sup>599</sup> Kahf, 109.

<sup>600</sup> Šīrāzī, *ogW*, S. 37,38.

<sup>601</sup> Nahl, 40.

<sup>602</sup> Šūrā, 52.

<sup>603</sup> Šīrāzī, *ogW*, S. 38.

<sup>604</sup> Isrā, 85.

<sup>605</sup> Qamar, 50; Šīrāzī, *ogW*, S. 38. Imām Rabbānī sagt bezüglich des ontologischen Status von Muḥammad: „Obwohl Muḥammad im höchsten Rang und Ehre ist, ist er von der möglichen Welt und kann keinesfalls diesen Status der Möglichkeit überspringen und zu dem Kreis der Notwendigen einsteigen. Denn dies würde heißen, dass er eine Göttlichkeit bekäme. Aber Gott hat keine

In der allgemeinen Şūfī-Literatur sind die *kalimāt* die Andeutungen der Seienden und der intelligiblen Essenz, und konkrete Existenzen werden *kalimāt ma'nawīya/gaibīya* genannt, abstrakte Getrennte (*mufāraqāt*) hingegen *kalimāt at-tāmma*.<sup>606</sup>

Hinsichtlich des *takwīn* gibt es Unterschiede zwischen den Aş'ariten und den Māturīditen. Nach den Māturīditen ist *takwīn* nämlich eine Eigenschaft der Schöpfungsaktivität, wird zu den Eigenschaften der Sinne *aş-şifāt al-ma'ānī* gezählt und als ewige Eigenschaft angesehen. Bei den Aş'ariten wird sie nicht als ewig angesehen.<sup>607</sup> Nach ihnen erfolgt die Hervorbringung und Schöpfung mit der Eigenschaft *qudra* (Macht). *Qudra* ist ewig mit dem göttlichen Wesen, anfangslos, positiv, existent und eine vollkommene Eigenschaft, die zusammen mit dem ewigen Wissen und Willen die Möglichkeiten erschaffen. Sie sagten, dass diese Eigenschaft zwei Beziehungen hat: die eine ist die Beziehung, die ein mögliches Seiendes geeignet zur Hervorbringung macht, was *al-qadīm aş-şālūh* oder *at-ta'alluq al-azālī* genannt wird. Die Andere ist die geschehende Beziehung, welche *at-ta'alluq al-lā yazālī* und *at-ta'alluq al-ḥādīṭ* genannt wird. *Takwīn* ist eine Folge dieser zweiten Beziehung. Die Eigenschaft *takwīn* ist keine echte Eigenschaft und sie reduziert sich zur *qudra*, dessen zweite Beziehung sie ist.<sup>608</sup> *Takwīn* ist bei den Aş'ariten also eine relative, nominale, geschehende und mit der Erneuerung der Taten erneuernde Eigenschaft.<sup>609</sup>

Nach den Māturīditen sind *qudra* und *takwīn*, die beide zum göttlichen Wesen gehören, nur die Möglichkeiten betreffend, anfanglose, echte und existierende, vollkommene Eigenschaften. Allmächtigkeit ist die ewige und geeignet-machende Einwirkung auf alle Möglichkeiten gemäß seinem Wissen und Willen. Durch diese Eigenschaft wird das Mögliche geeignet zur Hervorbringung. Aber die eigentliche Hervorbringung oder Vernichtung ist mit der Eigenschaft *takwīn* gegeben und nicht mit *qudra*.<sup>610</sup> Dieser Gedanke ist dem Verständnis der Karrāmiten sehr ähnlich, wie auf den folgenden Seiten gezeigt wird. Diese Beziehung der *qudra* bestimmt genau

---

Begrenzung, kein Gegenteil und keinen Rivalen.“ Dann weist er auf den Unterschied zwischen christlichem Logos und muslimischer *ḥaqīqat al-muḥammadīya* hin und sagt: “Beachte nicht die Behauptungen der Christen über ihren Propheten!” Aḥmad al-Fārūkī as-Sirhindī, *Maktūbāt-ı İmām-ı Rabbānī*, (zu den Maulānā Ḥasan Dalhī gesendete Brief 121.) Yasin Verlag. İstanbul, 2006, II, S. 177.

<sup>606</sup> İbrāhīm İbrāhīm Muḥammad Yāsīn, ogW, S. 70.

<sup>607</sup> Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, S. 238.

<sup>608</sup> Harpütî, *Tankihu'l-Kalām*, S. 187; Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları*, S. 308,309.

<sup>609</sup> Düzgün, ogW, S. 238.

<sup>610</sup> Aydın, ogW, S. 309,311.

die Möglichkeit der Dinge in Ihm selbst und macht sie allgemein geeignet, hervorgebracht zu werden. Es gibt hier in der Tat keine Existenz. Die eigentliche Existenz bringt das göttliche Wort *kun/sei* hervor.

Also ist *takwīn* nach den Māturīditen die tatsächlich hervorbringende, ewig seiende Eigenschaft. Sie ist nicht die nominale Situation zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern sie ist das Prinzip der Hervorbringung und Quelle der Existenz, die in einem Ergebnis wirksam ist.<sup>611</sup> Das erste lässt die Dinge ihre Hervorbringungsmöglichkeit erwerben und das zweite bringt sie tatsächlich hervor. Die Beziehung der Allmächtigkeit ist kein Geschöpf, sondern eine Vorherbestimmung.

Ibn 'Arabī's Ansicht bezüglich dieses Themas kommt der karrāmītischen sehr nahe. Nach Ibn 'Arabī besitzt Gott die *qaul* genannte Eigenschaft, und diese Eigenschaft funktioniert analog zur *qudra*.<sup>612</sup> Dies wurde mit großer Wahrscheinlichkeit vom karrāmītischen Gedanken beeinflusst. Diese *qaul*-genannte Eigenschaft kann entweder als Erscheinungsform der *qudra*, oder māturīdische Erschaffungsdimension (*takwīn*) oder *qudra* angenommen werden.<sup>613</sup> Die Beziehung von *qaul* und *qudra* ist, wie bereits gezeigt, dass *qaul* die Erscheinung der *qudra* ist. Über die Beziehung des *qaul* zur Eigenschaft *kalām* sagt Ibn 'Arabī, dass *kalām* zwei Dimensionen hat: die eine bezieht sich auf Nichtseiendes, die andere auf Seiendes. Die *Qaul*-Dimension bezieht sich auf Nichtseiendes unter Bezugnahme auf den Verses: „Unser *qaul* zu einem Ding, wenn Wir es wollen, ist nur, dass Wir zu ihm sprechen: *Sei!*, und es ist.“ Die *Kalām*-Dimension hingegen bezieht sich auf Seiendes, wobei auf folgenden Vers verwiesen wird: „*sein Herr sprach zu ihm (kallamahū)*.“<sup>614</sup> Also ist das Ergebnis des *qaul* im Nichtsein, er bringt es mit dem Befehl, *sei* hervor, das Ergebnis des *kalām* ist das Sein als Wissen im Dasein.<sup>615</sup>

### 2.3.2.1. Das *kalima*-Verständnis der Karrāmīten

Die Karrāmīten fassen Sein Befehlswort *sei/kun* in Bezug auf irgendein Ding als dessen Schöpfung auf, in Bezug auf zum Geschehen Gebrachtes als dessen

<sup>611</sup> Aydın, ogW, S. 309,311.

<sup>612</sup> Karadaş, *İbn Arabī'nin İtikadî Görüşleri*, S. 113; Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkīya*, Dāru ş-Şadr, II. S. 406.

<sup>613</sup> Karadaş, ogW, S. 115.

<sup>614</sup> A'rāf, 143.

<sup>615</sup> Karadaş, ogW, S. 116.

Geschehen und als Vernichtung „*i'lām*“<sup>616</sup> für zu vernichtende Existierende auf. Aber sie lehnen ab, die in Seinem Wesen geschehenden Symptome (*a'rād ḥādīte*) als Geschöpfe, Gemachte und zum Geschehen Gebrachte (*muḥdaṭ*<sup>617</sup>) zu bezeichnen. Sie (die Anhänger Ibn Karrām's) behaupten, (Gott) sei eine Grundlage für die Geschehenden. Nichts geschehe in der Welt, ohne dass auch in seinem Wesen viele Symptome geschehen. Diese seien der Wille bezüglich auf das Geschehen der Geschehenden und das Wort *sei/kun* zu den Geschehenden. Ja, dieses Wort bestehe aus vielen Buchstaben, und jeder Buchstabe sei ein geschehendes Symptom im Wesen Gottes.<sup>618</sup> Ähnliche Aussagen gibt es bei Isfarāyīnī und Šahrastānī.<sup>619</sup>

Nach Nūraddīn aṣ-Šābūnī sagen die Karrāmiten, dass *takwīn* geschehend sei, jedoch mit dem Wesen Gottes bestehe. Gemäß ihnen sei Gott im Sinne des Schöpfungspotenzials von Ewigkeit her Schöpfer. Das bedeute die Schöpfungskraft.<sup>620</sup>

Nasafī berichtet von Aussagen der Karrāmiten, denengemäß *takwīn* und *mukawwan* unterschiedlich seien, aber dennoch *takwīn* im Wesen Gottes geschehe und mit ihm stehend sei. Die *Takwīn* genannte Schöpfung sei etwas anderes als die erschaffenen Dinge, weil die Schöpfung bei ihnen *ḥādīṭ* (geschehend) und nicht *muḥdaṭ* sei. Die Hervorbringung der *muḥdaṭāt* geschehe mit *ihdat* (*takwīn*), aber die der *hawādīṭ* erfolgte mit der *qudra*. Der schöpfende Gott sei ewig, aber die Geschöpfe seien *muḥdaṭ*. Damit wird das Problem der Vergänglichkeit des Weltalls gelöst. Denn Sein Schöpfersein ist seit Ewigkeit her in der Bedeutung der Schöpfungskraft, wie sein Versorgersein im Sinne der Versorgungskraft ist. Die anderen Eigenschaften werden auch gleich gedeutet,<sup>621</sup> woraus erkennbar wird, dass sie sich um Problemlösungen bemüht haben.

<sup>616</sup> Baḡdādī verwendet *i'lām*, aber bei Šahrastānī wird die Form *i'dām* verwendet. Siehe Šahrastānī, *al-Mīlāl*, S. 101.

<sup>617</sup> Von den Karrāmiten wurden diese *ḥādīṭ* und *muḥdaṭ* als zwei Termini-technici sorgfältig ausgewählt und mit verschiedenen Bedeutungen geladen. Van Ess hat für den ersten Terminus geschehend und für den Zweiten zum Geschehen gebracht gewählt. Siehe van Ess, *Ungenutzte Texte zur Karrāmiya*, S. 24.

<sup>618</sup> Siehe Baḡdādī, *ogW*, S. 217.

<sup>619</sup> Šahrastānī, *ogW*, S. 101,102; Isfarāyīnī, *at-Tabṣīr*, <http://www.shamela.ws>, 14 November 2010, S. 115/1

<sup>620</sup> Šābūnī, *al-Bidāya fī Uṣūli d-Dīn*, S. 36.

<sup>621</sup> Nasafī, *Tabṣīra*, I, S. 400-402.

Abū'l-Yusr Bazdawī berichtet von Muḥammad b. Haiṣam und den Karrāmiten, dass sich gemäß ihnen *takwīn* (Erschaffung) von *mukawwan* (Erschaffenen) sowie *ṭġād* (Hervorbringung) von *mauḡūd* (Hervorgebrachte) unterscheide. Das gleiche gilt auch für Sein Erbarmen. Alles sind Eigenschaften Gottes, aber sie seien gleichzeitig Geschehende und stünden in Seinem Wesen.<sup>622</sup>

Qāḍi Abū Ya'lā berichtet uns über die Karrāmiten, dass laut ihnen *kalām Allāh* aus nichts entstehe. Es sei eine Erschaffung, eine Tat und ein Symptom. Dieser *kalām* sei der Menschenrede ähnlich.<sup>623</sup> Gemäß ihnen würden die Geschöpfe mit der Erschaffung erschaffen, das Geschehende würde mit dem Geschehen (*ḥudūt*) zum Geschehen gebracht, das Gemachte sei mit der Tat getan. *Kalām Allāh* sei geschehend (*ḥādīt*) und eine Handlung, aber die anderen Geschöpfe seien *muḥḍaṭ*. Die Karrāmiten sagen, dass *kalām Allāh* ein ḥādīt, eine Aktivität sei, welche dem göttlichen Befehl sei/*kun* gleiche. Dann widerspricht Abū Ya'lā diesem. Damit es zu irgendeinem Geschehen oder zu einer Handlung kommen könne, brauche es unbedingt noch eine weitere Handlung. Da dieser Ansatz zu einer unendlichen Verkettung führen würde, könne dies nicht richtig sein.<sup>624</sup> Hier muss gesagt werden, dass hier eine Unachtsamkeit vorliegt. Denn die Karrāmiten sagen nicht, dass *kalām Allāh* eine Schöpfung, Tat oder ein Symptom sind; vielmehr gelte dies für *qaulallah*. Wenn ihre Differenzierung zwischen *kalām* und *qaul* nicht beachtet wird, kann es zu solchen Missverständnissen kommen. Ihre Differenzierung zwischen Schöpfung und Geschöpfen ist der Aufteilung *takwīn* und *mukawwan* bei den Māturīditen sehr ähnlich.

Die göttliche *mašā'a* (allgemeine Hervorbringungs-idee/-wunsch) sei ewig bestehend. Aus diesem Grund sagen sie, dass Er mit einer ewigen *mašā'a* will.<sup>625</sup> Aber der Wille, die Dinge hervorzubringen, sei ein Geschehnis. Dieser Wille entfaltet sich in Seinem Wesen. Aber diese Geschehnisse können Ihm nicht als Attribut zugeschrieben werden.<sup>626</sup> Der Hervorbringungswille Gottes (*irādat al-iḥḍāṭ*) ist sein Befehlswort *kun/sei*, und dieses Wort besteht aus *kāf* und *nūn*. Sie geschehen im Wesen Gottes. Die Geschöpfe werden nur mit dem Schöpfungsakt (*ḥalq*) geschaffen, aber der *ḥalq* an sich geschieht mit Seiner ewigen *qudra*. Dasselbe gelte für das

<sup>622</sup> Pezdevī, ogW, S. 100.

<sup>623</sup> Abū Ya'lā al-Ḥanbalī, *al-Mu'tamad fī Uṣūl d-Dīn*, S. 86.

<sup>624</sup> Abū Ya'lā al-Ḥanbalī, ogW, S. 86.

<sup>625</sup> Ġuwainī, *aš-Šāmil fī Uṣūl d-Dīn*, (gest. 478 h.) ed. 'Alī Sāmī Naššār, (Alexandra 1969), S. 530.

<sup>626</sup> Ġuwainī, ogW, S. 530.

Nichtsein. Alle Geschehenden in seinem Wesen geschehen durch seine Kraft, die widersprechenden Geschehnisse geschehen nur mit der Aktivität *ihdāt*. Sie meinen mit *ihdāt* die Hervorbringung (*iḡād*) und die Vernichtung (*i'dām*) von Wörtern und Willen und mit *muḥdaṭ* meinen sie die dem Wesen widersprechenden Dinge – z. B. hinsichtlich der Substanz und Symptom. Die Geschöpfe kommen nur durch Erschaffung zum Geschehen, aber das Erschaffen an sich geschieht mit seiner Kraft in seinem Wesen. Die Hervorbringung und die Vernichtung sind der Befehl und Wille Gottes<sup>627</sup> Für jedes *muḥdaṭ* gibt es in seinem Wesen ein Muster für das Geschehene und zusätzlich gibt es dafür eine ewige *mašṭa*.<sup>628</sup>

Die Karrāmiten unterscheiden, wie bereits oft erwähnt, sorgfältig zwischen *ḥādīṭ* und *muḥdaṭ*. Die Logik dieser Trennung beruht auf einer grammatikalischen Nuance. Weil *ḥādīṭ* intransitiv ist, gibt es hier eine Hervorbringung und ein Auftauchen ohne einen Akteur oder die Einwirkung eines Akteurs. Dagegen sind Wurzel und Stamm von *muḥdaṭ* transitiv. Dadurch wird ausgedrückt, dass eine Sache auf die andere einwirkt und sie prägt. Isfarāyīnī sagt, dass nach ihnen *ḥādīṭ* im göttlichen Wesen stattfindend ist, aber *muḥdaṭ* trete außerhalb des göttlichen Wesens auf und trete unidentisch mit Ihm hervor. Das Geschehene in seinem Wesen sei durch seine Macht, aber das andere sei durch göttliche Tat – *ihdāt*. Sein Wille, Seine Worte und Seine Wahrnehmungen der sehbaren und hörbaren Dinge seien Symptome in seinem Wesen. *Ḥawādīṭ* sei gleich Erschaffung, und sie bezögen ihre Erschaffung auf die *qudra*, aber die Geschöpfe (*muḥdaṭāt*) täten das nicht. Erschaffen sei Schöpfungskraft, und es sei gleich Seinem Befehlswort "sei!", das zu den gewollten Dingen ausgesprochen werde. Das heißt, dass in Seinem Wesen für jedes Geschöpf Dinge wie *kāf*, *nūn*, *ḡīm*, *wāw*, *hā*, *rā*, *alif*, Hören und Sehen geschehen. Wenn er etwas vernichten wolle, geschehe das Wort vernichte/*ifna*.<sup>629</sup>

Baḡdādī überliefert von den Karrāmiten, dass Gott „Ort“ der Geschehenden sei, aber nicht der *muḥdaṭāt*. Seine Mächtigkeit zu erschaffen, zu versorgen, seine Gunst zu geben, usw. seien ewig. Aber das Erschaffen an sich finde in Seinem Wesen statt. Gott sei Schöpfer von Ewigkeit her, aber man könne nicht mit Synthese (*tarkīb*)

<sup>627</sup> Šahrastānī, ogW, I, s, 101.

<sup>628</sup> Šahrastānī, ogW, I, S. 101; Nasafī, ogW, S. 249; Šābūnī, ogW, 36; Baḡdādī, *al-Farq*, S. 220; Karadaş, ogW, S. 60.

<sup>629</sup> Isfarā'īnī, ogW, 115/1

sagen, dass er Schöpfer der Geschöpfe von Ewigkeit her sei. Er ist Allversorger, aber nicht Versorger der Versorgten von Ewigkeit her.<sup>630</sup>

Das Erschaffen ist die Erschaffungstat an sich. Denn es ist verschieden von den Geschöpfen. *Takwīn* geschieht in seinem Wesen mit Seiner Macht und nicht durch *iḥdāṭ* – Tat, dann erschafft Er das ganze Weltall mit diesem *takwīn*.<sup>631</sup>

Das ist die Erschaffungsformel der Karrāmiten nach Nasafī, aber er findet sie falsch. Weil wenn *takwīn* in seinem Wesen mit seiner *qudra* geschehen würde, würde *takwīn* gleich der *qudra* sein. Denn *takwīn* ist das, mit dem die Dinge geschaffen werden. Und *ṭġād* ist das, mit dem die Geschehenden hervorgebracht werden. Wenn die Hervorbringung der Tat nicht mit *ṭġād* und *takwīn*, sondern mit *qudra* identisch wäre, wäre dies für das ganze Weltall gültig. So wäre die ganze Welt *ḥādīṭ* und nicht *muḥdaṭ* und käme durch Seine Allmacht hervor. Somit wären sowohl *takwīn* als auch die Ansicht des „Geschehens durch *qudra*“ nichtig (*bāṭil*).<sup>632</sup> Vielleicht stand hier das Gleichnis eines Königs Pate: Ein mächtiger König mit ausgesprochenen Kapazitäten und Macht verlangt die Umsetzung eines Konzepts oder eines Projekts. Diese Forderung beruht auf seiner Macht und wird in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort gemäß seinem Willen, aber außerhalb seines Wesens umgesetzt. Der Grund für die Existenz von *kun*/sei basiert auf Seiner Macht und geschieht in seinem Wesen, aber die Angelegenheit an sich wird außerhalb Seines Wesens zum Geschehen gebracht. Das ist die Schöpfungstheorie der Karrāmiten, und sie ist an sich konsequent. Nasafī resümiert wie folgt: Das Geschehen der Tat, nämlich *takwīn*, basiere auf *qudra*, die Schöpfung des Weltalls geschehe mit diesem *takwīn*. *Muḥdaṭ* werde mit *iḥdāṭ* verwirklicht, aber *ḥādīṭ* geschehe nicht mit *iḥdāṭ*, sondern mit der ewigen *qudra*. Das heißt, dass *muḥdaṭ* und *ḥādīṭ* ganz unterschiedliche Sachen sind.<sup>633</sup> *Mukawwīn* (Hervorbringer) ist verschieden von *takwīn*, *takwīn* unterscheidet sich von *mukawwan*, und für *takwīn* können Zeit und Ort nicht bestimmt werden. *Mukawwīn* ist Derjenige, der mit Seiner Macht Seine Tat (*takwīn*) und seinen Willen hervorbringt. *Mukawwan* sind die nach diesem Befehl und Willen hervorgebrachten Dinge. *Mukawwīn* und seine Hervorbringungsmacht sind ewig, *takwīn*, sein Hervorbringungswille und sein Befehlswort sind *ḥādīṭ*, und das zum Geschehen

<sup>630</sup> Baḡdādī, ogW, S. 217-219.

<sup>631</sup> Nasafī, ogW, I, S. 455.

<sup>632</sup> Nasafī, ogW, I, S. 455.

<sup>633</sup> Nasafī, ogW, I, S. 455.

Gebrachte ist erschaffen. *Qudra* bezieht sich auf *takwīn*, *takwīn* bezieht sich auf das Weltall. Die Welt kommt mit Seinem *takwīn* zustande, und sie betrifft nicht die *qudra*<sup>634</sup>

Das muss nach Nasafī durch die vernünftigen Menschen als Unglaube angesehen werden. Denn im Koran heißt es: „*Er hat Macht über alle Dinge*“,<sup>635</sup> wohingegen für sie die Macht sich nur auf die Geschehenden in seinem Wesen erstreckt.<sup>636</sup>

Dann spricht Nasafī eine andere Seite des karrāmitischen Schöpfungs- und *takwīn*-Gedankens an: Wenn Gott in der Welt etwas erschaffen möchte, entstehe in seinem Wesen zuerst der Wille für dessen Hervorbringung und das buchstabenartige Wort wie *kun/kāf* und *nūn*.<sup>637</sup> Das heißt, in Seinem Wesen treten ein paar Mal mehr Geschehnisse auf als Substanz und Symptome in der Welt. Bei der Schöpfung der Dinge geschehen zunächst das Befehlswort und der Wille. Das heißt, dass für ein *muḥdaṭ* mindestens zwei *ḥādīṭ* geschehen. Das gleiche gilt für die Vernichtung einer Sache. Auch hier sind sowohl das Wort „sei nicht!“ als auch der Vernichtungswille notwendig. Also kommen in Seinem Wesen doppelt so viele *ḥawādīṭ* vor wie *muḥdaṭat* in der Welt.<sup>638</sup>

Nasafī führt auch eine Erklärung dieser Ansicht der Karrāmiten an. Er sagt, wenn sie die Tat Gottes, *takwīn*, als ewig ansehen würden, würde das die Ewigkeit der Welt (*mukawwanāt*) erfordern. Dabei braucht man seiner Meinung nach diese Begründung nicht. Die Karrāmiten wüssten auch, so Nasafī, dass Dinge, die auf irgendeine Weise andere Dinge zur Existenz benötigten, nicht ewig, sondern geschehend (*muḥdaṭ*) seien. Denn ewig sei, dessen Anwesenheit nie etwas anderes brauche. Was für seine Existenz Bedürfnis nach etwas anderem habe, könne gezwungenerweise nur Geschöpf (*muḥdaṭ*) sein. Solange das Sein der *mukawwanāt* von *takwīn* abhängt, wie es auch bei den Karrāmiten der Fall sei, könne nicht von ihrer Ewigkeit die Rede sein.<sup>639</sup> Also gebe es keinen Grund, den *takwīn* zu den Geschehenden zu zählen, um eine Ewigkeit der Geschehenden (*mukawwan*) zu vermeiden.

<sup>634</sup> Nasafī, *ogW*, I, S. 455,456.

<sup>635</sup> Hūd, 4. Siehe noch An'ām, 102; Āl-i 'Imrān, 29; Māida, 17; Naḥl, 77; Ḥaḡḡ, 6 usw.

<sup>636</sup> Nasafī, *ogW*, I, S. 456.

<sup>637</sup> Nasafī, *ogW*, I, S. 460.

<sup>638</sup> Nasafī, *ogW*, I, S. 461.

<sup>639</sup> Nasafī, *ogW*, I, S. 476.

Auch die Idee, dass sich *takwīn* und die göttliche Schöpfungstat in seinem Wesen befinden, wurde von Nasafī kritisiert.<sup>640</sup> Nasafī schreibt: Sie sagen, dass diejenigen Dinge, die in seinem Wesen geschehen und ihre Entstehung auf *qudra* begründen, *takwīn* seien. Man müsste sie fragen: Ist die *qudra* bei euch geschehend oder ewig? Wenn sie mit „geschehend“ antworteten, würden sie aus ihrer Konfession austreten und Gott in der Ewigkeit Ohnmacht und Geschehen zuschreiben. Die Annahme des Geschehens göttlicher Macht sei dem Geschehen Gottes an sich gleich, weil die Vorstellung des Geschehens in der Ewigkeit absurd sei. Wenn Gott trotz seiner geschehenden Phänomene ewig sei, müsste die Welt trotz ihrer geschehenden Phänomene auch ewig sein. Dies sei die Widerlegung ihrer Argumentation. Wenn sie die Ewigkeit der Macht voraussetzten, müssten sie Folgendes gefragt werden: „Erfordert die Ewigkeit der Macht auch die Ewigkeit der Dinge, deren Existenz sich auf die Macht gründet?“ Wenn sie dies bejahen würden, würden sie die Ewigkeit des *takwīn* akzeptieren und ihre Schule verlassen. Wenn sie es verneinten, machten sie ihr Wort nichtig. Denn die Ewigkeit der Dinge, worauf sich die Existenz der Welt gründete, erforderte die Ewigkeit der Welt selbst.<sup>641</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Karrāmiten über die Wahrheit mit einer anderen Sprache sprechen. Wenn sie sagen, dass die Geschehenden in Seinem göttlichen Wesen stehen, meinen sie damit Seine Taten, Seine Wahrnehmungen und Seinen Willen über die Geschöpfe (*muḥdaṭāt*). Sie meinen damit nicht die verfallenden, untergehenden und vergänglichen Existierenden. In diesem Sinne also dürfte man Gott *muḥdaṭāt* zuschreiben. Wenn sie mit *ḥawādiṭ* die *muḥdaṭāt* gemeint hätten, unterschieden sie nicht zwischen *ḥalq* und *maḥlūq*, *iḥdāt* und *muḥdaṭ*, *takwīn* und *mukawwan*. Sie sagen, dass der Gott ein einziger „Körper“ (*ḡism*) sei. Bei einigen von ihnen ist *ḡism* gleichbedeutend mit wahrer Existenz – Gott ist *ḡism* heißt, Gott existiert.<sup>642</sup> Gemäß einigen anderen unter ihnen ist mit „Körper“ wesentlich Existierendes (*al-qāim bi'n-nafs*) gemeint.<sup>643</sup> Denn sie sagen, dass das Sein sich in zwei Teile habe: Ein Teil sei aus-sich-selbst-existierend, der andere sei durch andere existierend.<sup>644</sup> Gott ist ein einzigartiger Spiegel, der alles in

---

<sup>640</sup> Nasafī, *ogW*, I, S. 476.

<sup>641</sup> Nasafī, *ogW*, I, S. 476,477. Siehe noch Şaban Ali Düzgün, S. 250.

<sup>642</sup> Ğuwainī, *aš-Šāmil*, S. 288, 401.

<sup>643</sup> Ğuwainī, *ogW*, S. 401.

<sup>644</sup> Ğuwainī, *ogW*, S. 422.

sich reflektiert.<sup>645</sup> Das Weltall tritt nicht auf, ohne dass der Wille und das Wort in seinem Wesen vorher geschehen. Die Welt beruht auf dem geschehenden Willen, Wort und Tat, aber all dies beruht auf der ewigen Allmacht. Die Quelle der göttlichen Taten sind die wesentlichen Eigenschaften, die Quelle der Welt und was darinnen ist, ist diese göttliche Tat. Also kann man in ihrer Anschauung den Hauptgedanken der Einheit des hierarchischen Seins sehen, auf welcher die Einheit des Seins aufbaut.<sup>646</sup>

---

<sup>645</sup> Ich möchte ausdrücken, dass ich, während ich die Meinungen der Karrāmīya in Bezug auf die Eigenschaften Gottes geschrieben habe, von 'Alī Sāmī Naššār und seiner Schülerin Sūhair Muḥammad Muḥtār viel profitiert habe.

<sup>646</sup> Naššār, ogW, I, S. 312.

### **III. DIE THEORIE von „AL-ĪMĀN“**

### 3.1. Die Theorie des Glaubens bei der Karrāmīten

#### Einführung

Wie die Karrāmīya der Werdung das göttliche Befehlswort „sei“ zugrundelegt, so nimmt sie beim Glauben das menschliche Ja-Wort „*balā*“ als Basis. So wie das Prinzip der Werdung, nämlich *sei/kun*, nicht zeit- und ortsgebunden ist, ist auch die Bestätigung- und Versicherungsaussage „*balā*/doch, wir bezeugen es“ auch nicht zeit- und ortsgebunden. Dies fand in der ewigen Welt der Seelen (*‘ālam al-arwāḥ*) statt und dies macht das Menschsein aus. Das Ziel aller islamischen Mystiker ist im Grunde dasselbe. Denn, wie auch Henry Corbin sagt, konzentriert sich das religiöse Bewusstsein des Islām auf die Tatsache der Meta-Historie, nämlich auf die jenseits aller zeitlichen Geschichte stehende Tatsache des vorzeitlichen Bundes, wie er aus dem Koran zu verstehen ist: Vor der Schöpfung rief Gott die zukünftige Menschheit aus den Lenden des noch nicht geschaffenen Ādam und redete sie an: „*alastu bi Rabbikum?*“ (Bin Ich nicht euer Herr?). Und sie antworteten: „*balā šahidnā*“ (jawohl, wir bezeugen es). Der Gedanke an diesen vorzeitlichen Bund zwischen Gott und Menschheit (*mīṭāq*) hat das religiöse Leben im Islām, vor allem aber das der Mystiker, tiefer beeinflusst als jede andere Idee. Hier liegt der Ausgangspunkt für ihr Verständnis von freiem Willen und Vorherbestimmung, von Erwählung und Angenommen-Werden, von Gottes ewiger Macht, von liebender Antwort und demutvollem Versprechen des Menschen. Das Ziel der Šūfīten ist es, zur Erfahrung des *rūz-i alast* zurückzukehren, als nur Gott bestand, bevor Er noch die künftigen Geschöpfe aus dem Abgrund des Nichts hervorrief und sie mit Geist, Liebe und Verstand begabte, damit sie ihm wiederum am Ende der Zeiten gegenübertreten und Ihn als den Herrn anerkennen könnten.<sup>647</sup> Nach Ğunaid und vielen anderen Mystikern wie Muḥāsibī bedeutet mystisches Leben das ständige Streben, zum Ursprung zurückzukehren, zu jenem Ursprung, der in Gott liegt und aus dem alles entsteht, sodass der Mystiker schließlich den Zustand erreichen soll, „da er ist wie Er war, bevor er war.“ Das ist der Zustand des Ur-Vertrags (Sūra 7/171), als Gott alleine war und das in der Zeit Geschaffene noch nicht bestand. Nur so kann der Mensch vollkommenen *tauḥīd* verwirklichen, nur dann kann er bezeugen, dass Gott Einer ist

<sup>647</sup> Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie Islamique, (Islām Felsefesi Tarihi)* Übersetzung Hüseyin Hatemi, İletişim, 5. Auflage, İstanbul 2004, I, S. 28; Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 46,47. Siehe noch Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*, S. 72; Aš‘arī, *al-‘Ibāna ‘an ‘Uṣūl ad-Diyāna*, Bašīr Muḥammad ‘Uyūn, Maktabat Dār al-Bayān wa al-Mu‘ayyad, Dimašq 1410, S. 159; Für die ausführliche Information siehe [www.yusufsevkiyavuz.com/?p=51](http://www.yusufsevkiyavuz.com/?p=51) Bezm-i Elest, 05 Juli 2011.

von Ewigkeit zu Ewigkeit.<sup>648</sup> Wie das Befehlswort *kun/sei*, den Daseienden und den Menschen ihre Existenz schenkt, schenkt das Jawort *balā/jawohl* den Menschen ihr Menschsein. Diese apriorische Bestätigung machte Ādam gläubig.

Die Karrāmiten behaupten, dass die Bestätigung (*iqrār*), die den Glauben begründet, am Anfang in der Lende Ādams (*ad-ḡarr al-awwal*) steht. Für die Bestätigung des Glaubens ist die Wiederholung der Bestätigung auch nicht notwendig, außer im Falle von Abtrünnigen (*murtadd*).<sup>649</sup> Wenn man die *šahādatain* ausdrückt, ist man echter Gläubiger. Die Heuchler, bezüglich derer viele Verse im Koran herabgesandt wurden, sind echte Gläubige. Ihr Glaube ist gleich dem Glauben der Propheten und der Engel.<sup>650</sup> Wie Īḡī zusammenfasst, ist der Glaube die Bestätigung in der Lende in der Ewigkeit, dieser *iqrār* gilt – ausgenommen für Abtrünnige – ständig. Die Aussage der *šahādatain* ist nur für diejenigen relevant, die vom islamischen Glauben abgefallen sind.<sup>651</sup>

In vielen anderen Versen im Koran gibt es bezüglich dieses Themas direkte oder indirekte Aussagen. Zum Beispiel bedeuten die Aussagen „*ad-dīn al-qaiyim*“, „*fiṭrat Allāh*“, „*ad-dīn al-ḡanīf*“<sup>652</sup> (die beständige Religion, die Religion, die im Kern des Menschen verwurzelt ist) usw., dass diese Religion (oder Glaube) bei der ursprünglichen Erschaffung in das Wesen des Menschen eingesetzt wurde. Soweit er diese Schöpfung nicht ändert, bleibt sie beständig. Im Zusammenhang mit Abraham wird dieses Thema im Koran behandelt.<sup>653</sup> Gott bereitet innere und äußerliche Zeichen vor und er erschafft die Begabung (oder Natur-*fiṭra*), damit die Menschen seine Herrschaft begreifen können, das ist die Bedeutung des „zum-Zeugen-Nehmens/*išhād*“ im Koran.<sup>654</sup> Viele Philosophen, wie Ġazālī und Descartes, sagen, dass der Glaube natürlicherweise von Geburt an vorhanden ist und dass

<sup>648</sup> Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 93,94.

<sup>649</sup> *Mubṭil* bedeutet in dem Vers Ur-Vertrag, das Nichtige, das ihre Taten storniert oder ihren Ur-Vertrag abbricht.

<sup>650</sup> Baḡdādī, ogW, S. 223.

<sup>651</sup> Īḡī, Qādī Aḡduddīn ‘Abdurrahmān b. Aḡmad, *al-Mawāqif fi ‘Ilm al-Kalām*, ‘Ālam al-Kutub, Beirut, S. 429.

<sup>652</sup> Rūm, 30. „So richte dein Antlitz auf den Glauben wie ein Aufrechter (und folge) der Natur, die Allah geschaffen - worin Er die Menschheit erschaffen hat. Es gibt kein Ändern an Allahs Schöpfung. Das ist der beständige Glaube.“ Noch siehe An‘ām, 161; Yūsuf, 40.

<sup>653</sup> Siehe An‘ām, 161; Yūsuf, 40.

<sup>654</sup> Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan*, Erkam, İstanbul 2006, B. 6, S. 414.

diese menschliche *fiṭra* dazu neigt, zu glauben.<sup>655</sup> Zu diesem Thema gibt es auch viele Überlieferungen des Propheten.<sup>656</sup>

Dass Gott den Urvertrag mit den Menschen abschließt, wird von manchen auf folgende Weise verstanden: Dies bedeute, dass Er sie mit Neigung und Begabung ausgestattet habe, damit sie Seine Einheit wahrnehmen und finden können. Nach Ibn Taimīya bestätigt dies der *ḥadīṭ* des Propheten: „Jeder (Mensch) wird im Zustand der Natur-Veranlagung (*fiṭra*) geboren“<sup>657</sup> Wie auch Ġazālī sagt, beginne der Glaube mit einer auf Tradition und Autorität beruhenden Nachahmung (*taqlīdī*), und dies wird in der *šarīʿa* angenommen.<sup>658</sup> Das zeigt wohl, dass die einfache Bestätigung als Glaube gilt. Der Glaubensprozess beginnt mit einfacher Bestätigung, dann folgen die Wissens- und Genussetappen. Wenn diese Natur und dieser Prozess nicht vorhanden wären, könnte diese traditionelle Bestätigung nicht als Glaube angenommen werden. Diese Natur ermöglicht den Glauben.<sup>659</sup>

### 3.1.1. Īmān als meta-historische Tatsache in der mystischen Tradition

Als Einleitung in die karrāmitische Glaubenstheorie werden zunächst einige Beispiele von Šūfiten aufgeführt, die *iman* als die Tatsache der Meta-Historie auffassen. Mit Ġunaid al-Baġdādī und Ibn al-ʿArabī usw. und insbesondere ihrer Ansichten über *fanā*, *tawakkul*, *īmān*, *tauḥīd*, *huḍūr* und *ġaiba* werden zunächst klassische Mystiker zum besseren Verständnis der karrāmitischen Glaubensansicht willen behandelt.

**Ġunaid al-Baġdādī:** Nach Ġunaid al-Baġdādī ist Tauḥīd die vollkommene Unterwerfung unter Gottes Befehl und die „Entwerdung“ (*fanā*) von jeglicher menschlicher Existenz, was die Wiederherstellung des Urzustands in der Seelenwelt ist. Er baute uns auf (*inšā*), als wir nicht waren (*fanā*), und durch unseren Aufbau machte Er uns vergänglich.<sup>660</sup> Er sagt: „Gott sei Dank, Der alle irdischen Beziehungen derjenigen, die sich ihm ergeben haben, abbricht, und Der denjenigen, die Ihm vertrauen, die Wahrheit schenkt. Als Er ihnen ihre Existenz gab und ihnen

<sup>655</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, S. 17.

<sup>656</sup> *al-Muwattaʿa*, „Qadar“, 2; *Musnad*, I, 272; V, 135.

<sup>657</sup> Sezgin, Fuad, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I. S. 86.

<sup>658</sup> Aydın, *ogW*, S. 19.

<sup>659</sup> Aydın, *ogW*, S. 19.

<sup>660</sup> Die Aussage ist so: *afnānī bi inšā kamā anšaʿanī badiyan fi ḥāli fanā*. Weil dieser Ausdruck schwer zu verstehen war, wurde er damals gefragt, worauf er mit der *āyat al-mīṭaq* antwortete.

seine Liebe schenkte, hob Er ihre bösen Gedanken (*ḥaṭarāt*) auf, und die Unvollkommenheit berührt sie auch nicht mehr. Wie Er mir in meiner Abwesenheit meine Existenz gab, so nahm Er mir in gleicher Weise mein Selbst und ließ mich entwerden. Ich konnte Ihn nicht beeinflussen, weil nichts sich auf Ihn auswirkt.“<sup>661</sup>

Dann sagt er, um dieses Wort zu verstehen, müsse man über die *āyat al-miṭāq* nachdenken. Gott der Erhabene verkünde den Menschen, dass Er die Menschen angesprochen habe, als sie noch nicht vorhanden waren außer Seine Existenz für sie.<sup>662</sup> Denn sie seien ohne eigene Existenz in der Wahrheit zum Vorhandensein gekommen. Also gab es nur die Wahrheit durch die Wahrheit, weder ihre Existenz noch ihr Bewusstsein waren vorhanden.<sup>663</sup> Gott schuf die Vorhandenen, aber das hieße nicht, dass sie ihre eigene Existenz hätten.<sup>664</sup> Wenn man also zur ersten Entwerdungsposition zurückgekehrt sei, so sei die Wahrheit des *tauḥīd* und die Sicherheit des *īmān* erreicht. Diese Ideen sind, wie unten ausgeführt wird, vor Ğunaid al-Baġdādī auch bei den Karrāmiten vorhanden.

Auch die Aussagen von Abū n-Naṣr Sarrāġ at-Tūsī, dem Autor von *al-Luma' fi't-Taṣawwuf*, sind dem Verständnis des *tauḥīd* und *īmān* von Ğunaid in seinen Werken *Kitāb at-Tauḥīd* und *Kitāb al-Miṭāq* ähnlich. Abū n-Naṣr Sarrāġ berichtet, dass Ğunaid nach dem *tauḥīd* der „höheren Klassen“ (*ḥawāṣṣ*) gefragt wurde und Folgendes antwortete: „*tauḥīd* ist die Rückkehr des Dieners von seinem letzten Zustand in den Anfangszustand und das Eintauchen in das Meer der Einheit“, wobei der letzte Zustand oder das Ende des Vorhandensein in dieser Welt ist, der erste Zustand oder Anfang die erste Konstruktion in der *'ālam al-arwāḥ* (Welt der Seelen) ist. Weiter sagte er: „Wenn man fragen würde, was das Wort bedeutet, dass ‚das Ende des Menschen zu seinem Anfang zurückkehrt, so dass er ist, wie er war, bevor er war‘, würden wir an folgenden Vers erinnern: *'Und als dein Herr aus den Kindern Ādams – aus ihren Lenden – ihre Nachkommenschaft hervorbrachte und sie zu Zeugen wider sich selbst machte (indem Er sprach): Bin Ich nicht euer Herr?, sagten sie: Doch, wir bezeugen es. (Dies,) damit ihr nicht am Tage der Auferstehung sprecht: Siehe, wir waren dessen unkundig.*<sup>665</sup> Die Erklärung dafür liegt in diesem Wort Gottes. Wo

<sup>661</sup> Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Baġdādī Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar, İstanbul, S. 230.

<sup>662</sup> Abu'l-Qâsim Ğunaid, *Kitāb al-Fanā*, (*The Life, Personality and Writings of al- Junaid, - Resâil-i Cüneyd*), ed. Dr. Ali Hassan Abdel-Kader, S. 31-33.

<sup>663</sup> Abu'l-Qâsim Ğunaid, *Kitāb al-Miṭāq*, S. 41.

<sup>664</sup> Abu'l-Qâsim Ğunaid, *Kitāb al-Fanā*, S. 33.

<sup>665</sup> A'rāf, 172.

kann dieses Gespräch stattgefunden haben? Das hat eindeutig in der geistlichen Welt (*al-arwāḥ az-ẓāhira*) stattgefunden. Also ist der jetztige Zustand diesem gleich, und es gibt keinen Unterschied. Er ist jetzt auch allwillend und allmächtig. Heute wie am ersten Tag ist Gott der ewig Stehende.“<sup>666</sup> Gemäß Sarrāḡ war Yūsuf b. Ḥusain auch gleich gesinnt.<sup>667</sup>

Ḥuḡwirī gibt in seinem Werk *Kašf al-Maḡḡūb* die Ansicht von Ḡunaid auf folgende Weise wieder: „Die Bestimmungen der Wahrheit gelten für den Diener, was *Ḥaqq* sagt. Denn die freie Verfügung des Dieners darüber war vergänglich, und zwar so, wie der Samen in der Lende beim Einheits-Pakt in der Ewigkeit. Denn sowohl der Sprecher ist *Ḥaqq* und als auch der Antworter ist *Ḥaqq*.“<sup>668</sup>

Auch Qušairī behandelt dies in seiner *Risāla* ähnlich. Ḡunaid's Meinung nach ist *tauḥīd* der Sinn, welcher alle Spuren und Formen vernichtet, und alles Wissen geht in dieser Bedeutung verloren. Schließlich ist Gott so, wie Er in der Ewigkeit Gott ist.<sup>669</sup>

Nach Aussage von Massignon wird die *baqā* bei Ḡunaid mit der *āyat al-mīṭāq* erklärt. Gott der Erhabene bestimmte uns zu dem, was wir sind, am ewigen Vertragstag; wir müssten in diesem Bewusstsein zum ersten Anfangsmoment zurückkehren.<sup>670</sup> An anderer Stelle erklärt er auch *tawakkul* auf ähnliche Weise: *Tawakkul* ist für ihn, die Beziehung zu Gott so fortzusetzen, wie dies bei der *alastu*-Sitzung der Fall war, und das Herz mit Seinem Willen in Harmonie zu bringen.<sup>671</sup> Gemäß Šiblī sagte Ḡunaid bezüglich der in *tawakkul* herausragenden Persönlichkeiten (*ḥawāṣṣ al-ḥawāṣṣ*), dass die Anwesenheit des Dieners Gott gehöre, wie damals im Zustand, als er noch nicht erschaffen war.<sup>672</sup> Das Einheitsbekenntnis ist die Trennung des Anfanglosen vom Zeitlichen.<sup>673</sup>

**Ibn al-'Arabī:** Ibn al-'Arabī macht auf das feste Verhältnis zwischen dem ewigen Pakt und der menschlichen Natur aufmerksam. Er sagt, meine Abwesenheit

<sup>666</sup> Ṭūsī, Abū Naṣr Sarrāḡ, *al-Lūma' Islām Tasavvufu*, Übersetzung H. K. Yılmaz, S. 28,29; Ṭūsī, Abū Naṣr Sarrāḡ, *Schlaglichter über das Sufitum*, Übersetzung Richert Gramlich, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990, S. 15.4.

<sup>667</sup> Sarrāḡ, ogW. S. 30; Gramlich, ogW. S. 15.4.

<sup>668</sup> Hucwirī, ogW. S. 417.

<sup>669</sup> Kuṣeyrī, *Risāle*, S. 387.

<sup>670</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, S. 168.

<sup>671</sup> Dar, B. A., „Hallaç'tan Önceki İlk Süffiler,“ (*İslam Düşüncesi Tarihi*), Übersetzung Mustafa Armağan, I, S. 383.

<sup>672</sup> Sarrāḡ, ogW., S. 51.

<sup>673</sup> Gramlich, ogW. S. 16.5.

ist in meiner Anwesenheit, und meine Anwesenheit ist in meiner Abwesenheit und Entwerdung. Dann setzt er fort: „wenn du über die Abnahme des Versprechens (*'ahd al-mī'āq*) informiert bist, kannst du die wahrhafte Existenz erkennen“ und verweist auf die gleichen Verse.<sup>674</sup>

Ibn 'Arabī sagt in seinem Werk *Futūḥāt al-Makkīya*, dass sich die Menschen in der Welt der Seelen wie die übrigen Tiere und Geschöpfe unter der völligen Unterwerfung, Gewalt und Pracht des erhabenen Gottes befanden. Aus diesem Grund bestätigten sie all Seine Herrlichkeit. Wenn sie auch heute wissen und sehen würden, dass ihre Stirnlocke in der Hand Seiner Herrlichkeit ist, würden sie sich wieder völlig ergeben.

Nach Ibn 'Arabī zeigt Gott der Erhabene den Kindern Adams (*banū ādam*), dass sie in Seinem Griff und unter Seinem Zwang stehen. Sie entdeckten, dass die Stirnlocke der Menschen und Tiere unter seiner Mächtigkeit ist. Im Koran wird gesagt: „*kein Geschöpf bewegt sich (auf Erden), das Er nicht an der Stirnlocke hielt.*“<sup>675</sup>

„Die Aussage *aḥd nāṣiya* bedeutet in der arabischen Sprache Erniedrigung und Demütigung (*idlāl*). Wenn man Seinen Herrn beobachten könnte, sähe man, dass seine Stirnlocke und alle Stirnlocken in Seinem Griff sind. Wie kann man schließlich nach dieser Entdeckung Stolz und Hochmut gegen seinen Herrn haben? Gott offenbart, wenn die Menschen in diese Welt kommen, seinen Stolz, seine Gewalt und Majestät nicht, und beschäftigt die Menschen mit ihren Angelegenheiten. Siehst du nicht, als sie aus den Lenden hervorgebracht worden waren, fragte Er sie: 'Bin ich nicht euer Herr?', worauf niemand antwortete: 'nein.' oder 'ich schwöre bei Gott, nein.' Im Gegenteil sagten alle gemeinsam 'jawohl.' Sie waren damals durch Sein '*qabḍat al-aḥd*' umgeben. Wenn sie heute auch so wären, würden sie ständig beten und die Wahrheit des *tauḥīd* erreichen.“<sup>676</sup>

Die *Aulawiya* (*Priorität*) sei vor unserem Dasein in dieser Welt. Nach Ibn al-'Arabī nehmen die Freunde Gottes den Moment des Urvertrags, die Frage Gottes „bin ich nicht euer Herr“ sowie die Antwort „jawohl“ und all dies wahr, als ob dies jetzt

<sup>674</sup> Kılıç Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, sūfî, İstanbul 2009, S. 250.

<sup>675</sup> Hūd, 56.

<sup>676</sup> Ibn 'Arabī, Muḥyiddīn, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, (25. Teil) ed. 'Uṭmān Yaḥyā, Kontrolle Ibrāhīm Madkūr, al-Hai'at al-Maṣrīyat al-'Āmma li'l-Kitāb, 1972, II, S. 204,205.

stattfindet.<sup>677</sup> Die Anrede an diesem Ort finde in der Einheitssprache zwischen dem Herrn und Seinen Dienern statt.<sup>678</sup> Es werde ausgesagt, dass Sahl b. 'Abdallāh et-Tuštārī einer von denjenigen sei, der dieses Niveau erreicht hätte. Die Wahrnehmung (*šuhūd*) und Anhörung (*simā'*) dieser Erfahrung sei nur nach vollkommener Reife möglich und bedeute die Rückkehr des Dieners vom Ende (heutiges Dasein) zum Anfang (*balā*-Tag).<sup>679</sup> Der Anfang des Dieners sei ein Zustand vollkommener Abwesenheit (*ġaibah*). Wenn er wieder seinen normalen Zustand verlieren und auf sein Ego verzichten könne, erreiche er wieder diese erhabene Abwesenheit. Die Abwesenheit oder die Entwertung ist bei Ğunaid, Sahl und vielen ähnlichen Šūfiten ein zur echten Anwesenheit führendes Mittel, wie dies im ersten Zustand (*qālu balā*-Tag) gewesen ist.<sup>680</sup>

Sahl Tuštārī sagt bezüglich des Verses A'rāf 172 „*Und als dein Herr aus den Kindern Ādams - aus ihren Lenden - ihre Nachkommenschaft hervorbrachte und sie zu Zeugen wider sich selbst machte (indem Er sprach): 'Bin Ich nicht euer Herr?', sagten sie: 'Doch, wir bezeugen es'*“, dass Gott die Propheten aus der Lende Ādams hervorbrachte und eine jede Gemeinde (*umma*) aus der Lende ihres Propheten hervorbrachte, wobei sie nichts (*darra*) waren, aber **Vernunft** hatten. „*Und (gedenke der Zeit) da Wir mit den Propheten den Bund eingingen, und mit dir, und mit Noah und Abraham und Moses und mit Jesus, dem Sohn der Maria. Wir gingen mit ihnen einen feierlichen Bund ein*“<sup>681</sup> In diesem Vers bedeuten der Bund und Pakt hier die Übermittlung seiner Gebote und Verbote. Dann lud er alle zur Bestätigung Seiner Gottheit ein und fragte „*Bin Ich nicht euer Herr?*“, wobei er sogleich Seine Herrlichkeit manifestierte. Sie sagten: „Doch wir bezeugen es.“ So fasste Er seinen Willen im *balā*-Wort zusammen. *Balā* bedeute hier Prüfung (*ibtīlā*). Denn Er sagte: „*Und Er ist es, Der die Himmel und die Erde erschuf in sechs Tagen - und Sein Thron ruht auf dem Wasser -, damit Er euch prüfe, wer von euch der Beste im Wirken sei.*“<sup>682</sup> Danach gab Er sie in die Lende Ādams zurück, dann sandte Er ihnen die Propheten,

<sup>677</sup> Ibn 'Arabī, *Šarh al-Mašāhid al-Qudsīya li Takmilī Dāirat al-Ḥatm al-Maušūfi bi'l-Walāyat al-Muḥammadiya*, li Sitti Aġam binti'n-Nafīs Abi'l-Qāsim Turazi'l-Baġdādīya, ed. Bakri 'Alāuddīn und Su'ād al-Ḥakīm, Ma'hadī'l-Fransī li'š-Šarqi'l-Ausad, Dimašq 2004, S. 112.

<sup>678</sup> Ibn 'Arabī, *Šarh al-Mašāhid al-Qudsīya*, S. 291.

<sup>679</sup> Ibn 'Arabī, *Šarh al-Mašāhid al-Qudsīya*, S. 314.

<sup>680</sup> Hucvirī, *Kašfu'l-Mahcūb*, S. 375,376.

<sup>681</sup> Aḥzab Sūresi,7.

<sup>682</sup> Hūd, 7.

damit sie sich daran erinnerten.<sup>683</sup> Abū Ya'qūb Ishāq b. Muḥammad an-Nahrġūrī (gest. 330) sagt auch Ähnliches.<sup>684</sup>

Nach Sarrāġ beruht dieses *tauḥīd*-Verständnis auf dem folgenden Vers: „*Allāh bezeugt, in Wahrung der Gerechtigkeit, dass es keinen Gott gibt außer Ihm - ebenso die Engel und jene, die Wissen besitzen; es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Allmächtigen, dem Allweisen.*“<sup>685</sup> In diesem Vers wird der *tauḥīd* Gottes betont. Dann sagt Sarrāġ, dass die Ahl al-Qibla, also alle, die sich beim Gebet nach Mekka wenden, sich hinsichtlich ihres *tauḥīds* aufgrund des *iqrār* gleicheten. Das aber, worauf es ankommt, sei das, was in den Herzen sei, und nicht das, was auf der Zunge sei.<sup>686</sup>

All dies sind Beispiele für den metahistorischen *īmān* „*balā* in *aḍ-ḍurr al-auwal*“ in der mystischen Tradition. Wie gezeigt werden wird, ist Ausgangspunkt dieser Deutung das Glaubensverständnis von Muḥammad b. Karrām und den Karrāmiten, die die Ḥorasān-Askese prägte. Er wiederum übernahm diese Deutung von Abū Ḥanīfa und entwickelte sie fort, wie später auch ausgeführt wird.

Die erste Person und die erste Schule, die den *īmān* mit dieser meta-historischen Bestätigung deuten, sind Muḥammad b. Karrām und die Karrāmiten. Die Gegner der Karrāmiten konnten dies jedoch nicht objektiv betrachten, dabei wäre es ein Leichtes gewesen, einen Richtigkeitsanspruch aus folgenden drei Versen abzulesen, wo viele Begriffe mit perfekter Konsequenz vorkommen, um den *īmān* auf diese Weise verstehen zu lassen: „*Und als dein Herr aus den Kindern Ādams - aus ihren Lenden - ihre Nachkommenschaft hervorbrachte und sie zu **Zeugen** wider sich selbst machte (indem Er sprach): 'Bin Ich nicht euer Herr?', sagten sie: 'Doch, wir **bezeugen** es.'* (Dies,) damit ihr nicht am Tage der Auferstehung sprächet: 'Siehe, wir waren dessen unkundig.' Oder sprächet: 'Es waren bloß unsere Väter, die vordem Götzendiener waren, wir aber waren ein Geschlecht nach ihnen. Willst Du uns denn vernichten um dessentwillen, was die **Verlogenen** (*mubṭilūn*) taten?' Also machen Wir die Zeichen klar, auf dass sie sich **bekehren** möchten.“<sup>687</sup>

<sup>683</sup> Tustarī, Abū Muḥammad Sahl b. 'Abdallah, *Tafsīr-i Tustarī*, notiert und interpretiert von Muḥammad Bāsil 'Uyūnu's-Sūd, Dār al-Kūtūb al-Ilmīya, Beirut 2002/1423, S. 68.

<sup>684</sup> Ša'rānī, 'Abdulwahrāb, *at-Ṭabakāt al-Kubrā*, I, S. 201.

<sup>685</sup> Āl-i 'Imrān, 18.

<sup>686</sup> Sarrāġ, *ogW*, S. 31; Gramlich, *ogW*, S. 15.9.

<sup>687</sup> Ā'rāf, 172, 173, 174.

Die Bestätigung mit *balā* zeigt die Natur des Menschen und sein erstes „Design“. *išhād* (jemanden als Zeugen für etwas in Anspruch nehmen) bedeutet hier: Gott zeigte dem Menschen seine Herrlichkeit oder festigte ihre Natur und ihren ersten Entwurf. Hauptsache gemäß den Karrāmiten ist es, dass diese Bestätigung erhalten bleibt und fortbesteht. Aber diese Bestätigung kann in dieser Welt absichtlich widerrufen werden. Damit die Widerrufler wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren können, werden sie immer ermahnt. Dieses erste Bestätigungswort „*balā*“ enthält sowohl die mündliche als auch eine innere Bestätigung. Wie Bayāḏī sagt, gibt es in diesem *iqrār* die *šahāda* und den *taṣḏīq*; und in dieser *šahāda* gebe es den *iqrār* und den *taṣḏīq*.<sup>688</sup> Das heißt, der *iqrār* ist das wichtigste Reagenz zwischen dem Glauben und dem Unglauben. Aus diesem Gesichtspunkt ist die Annahme des *iqrār* als Hauptelement des Glaubens auch ziemlich sinnvoll.

### 3.1.2. Abū Ḥanīfa und der meta-historische Glaube

Bisher wurde gezeigt, welche Personen und Schulen diese karrāmitische Ansicht beeinflussten. Im Folgenden geht es nun um die Quellen dieser Ansicht, diese herauszuarbeiten und genauer zu studieren. Der Ausgangspunkt der Ansicht von Muḥammad b. Karrām basiert – nach Meinung des Autors und nach Meinung vieler anderer – auf dem *al-Fiqh al-Akbar*. Abū Ḥanīfa sagt in seinem berühmten Werk *al-Fiqh al-Akbar* Folgendes: „Allāh hat die Schöpfung frei von Unglauben und Glauben erschaffen, dann hat Er sie angesprochen und ihnen den Glauben und die Gehorsamkeit befohlen und den Unglauben und die Ungehorsamkeit verboten. Dann haben manche den Unglauben selbst gewählt, indem sie die Wahrheit leugneten und negierten, während Allāh sie verließ. Andere haben durch ihr eigenes Tun und ihren Glauben an die Wahrheit und ihre Akzeptanz der Wahrheit mit der Unterstützung vonseiten Gottes den *īmān* verinnerlicht. Er brachte die Nachkommen Ādams aus seiner Lende hervor. Sie waren als die Form von Partikeln. Er machte sie **vernünftig**, dann sprach Er sie an und befahl ihnen den *īmān* und verbot den Unglauben. Dann stimmten sie Seiner göttlichen Herrschaft zu. Diese Zustimmung (*iqrār*) war ein Glaube von ihnen, und sie kommen auf diese Welt mit dieser Natur. Wer trotzdem *kufr* begeht, der hat diese Natur gewechselt und geändert. Wer den Glauben verinnerlicht hat, der hat sich an dieser Natur festgehalten und verharrete darin. Er hat keinem seiner Geschöpfe den Unglauben oder den Glauben

<sup>688</sup> Bayāḏī, *Išarat al-Marām min 'Ibārāt al Imām*, S. 58.

aufgezwungen. Er hat sie weder als Gläubiger noch als Ungläubiger erschaffen, sondern er hat sie als Individuen erschaffen.“<sup>689</sup>

Wenn die Aussagen „vernünftig machen“ und „mit dieser Natur zur Welt kommen“ betrachtet werden,<sup>690</sup> kann gesagt werden, dass die *āyat al-mītaq* die Natur des Menschen und ihre Einprägungen, die in den Menschen eingeboren sind, erklären.<sup>691</sup> Diese Prägung ist nicht der eigentliche Glaube oder Unglaube, aber ohne sie könnte *īmān* nie zustande kommen. Abū Ḥanīfa fügt unmittelbar nach diesen Worten an, dass der Glaube oder Unglaube ohne Zwang zustande kommt. Allāh schafft den Gehorsam oder Ungehorsam im Herzen des Dieners abhängig vom Willen und der Entscheidung seines Dieners. Der Ungläubige ist nicht entschuldigt in seinem Unglauben, der Gläubige ist nicht gezwungen in seinem *īmān*.<sup>692</sup> Diese Prägung ist umfangreiche Gnade und Güte von Allah. Wenn der Diener sich um *īmān* bemüht, verschönert Gott den Glauben in seinem Herzen und schafft ihn in ihm. Das ist *taufīq* Gottes. *Taufīq* bedeutet die Erfolg-verleihende göttliche Führung. Gemäß dieser Idee hat Allah allen Menschen die gleiche Güte zuteilwerden lassen, als Er sie aus der Lende Ādams schuf. Der Ungläubige vergeudet diese ehrenvolle Gelegenheit und ist erfolglos (*hidlān*) geworden, wohingegen der Gläubige diese Gelegenheit ausnutzt, und der Glaube wird in seinem Herzen verschönert.<sup>693</sup>

Gott macht die Menschen in diesem Sinne fähig, zu glauben und zu leugnen. Da die Menschen selbst zwischen *īmān* und Unglaube wählen, sind *īmān* und Unglaube Taten der Menschen.<sup>694</sup>

Der berühmte Kommentator des *al-Fiqh al-Akbar* Aliyyu'l-Kāri erwähnt in diesem Kontext viele Verse und *aḥadīṭ*. Ein berühmtes *ḥadīṭ* wird hier erwähnt, aber mit einigen Zusätzen: „Jeder wird im Zustand der *fiṭra* geboren. Als dann machen

<sup>689</sup> Abū Ḥanīfa, *Fiqh al-Akbar*, (*Īmam-ı Azamın Beş Eseri*) IFAV, II, Aufl., İstanbul 1992, S. 72; *al-Fiqh al-Akbar die Fundamente des Glaubens* von İmām Abū Ḥanīfa, Übersetzung und Kommentierung Ali Ghandour, S. 42-44.

<sup>690</sup> Ğilī stellt auch diese Verse eine Verbindung auf die Erschaffung des Menschen her. Siehe Ğilī, Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, Übersetzung Abdulaziz Mecdi Tolun, İz, İstanbul 2002, S. 194.

<sup>691</sup> Den gleichen Zusammenhang gibt es bei Ḥasan Sohn des Muḥammad b. al-Ḥanafīya in seiner Widerlegung der Qadariten. Siehe *Bidāyat-u 'Ilm al-Kalām fi'l-Islām*, ed. van Ess, S. 11-14.

<sup>692</sup> Aliyyu'l-Kāri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, S. 135.

<sup>693</sup> Aliyyu'l-Kāri, *ogW*, S. 135.

<sup>694</sup> Aliyyu'l-Kāri, *ogW*, S.136.

seine Eltern aus ihm einen Juden, Christen oder Zoroastrier. Schließlich erklärt und bestätigt er dies. So wird er entweder dankbar oder undankbar.<sup>695</sup>

Nach 'Alī al-Qārī's Aussage sagen die Ğabriten: „Allah (erhaben ist Er) schuf die Gläubigen als Gläubige, die Ungläubigen als Ungläubige. Iblīs bleibt immer im Unglauben, und Abū Bakr und 'Umar waren schon vor dem Islam Gläubige. Die Brüder von Yūsuf waren Propheten, auch als sie große Sünden begingen.“<sup>696</sup>

Die Mu'tazila kommentierte die *balā*-Verse als symbolisches Ausdrucksmittel der wesentlichen Erschaffung des Menschen.<sup>697</sup>

Die Ahl as-Sunna denkt wie folgt: Die Propheten waren vor der Offenbarung normale Menschen, und die Ungläubigkeit Satans erschien im Nachhinein. Wenn es hier vollen Zwang gegeben hätte, könnte Satan zuvor nicht gehorsam und Abū Bakr sowie 'Umar zuvor nicht ungehorsam gewesen sein. Die Diener sind frei, sie können gehorsam oder ungehorsam werden. Es gibt keinen Zwang, aber die göttliche Führung von Allah. Wenn es nicht so wäre, würde Gott nicht so befehlen: „O ihr Gläubigen, glaubet an Allah und Seinen Gesandten.“<sup>698</sup> Wenn die Diener von Ewigkeit her gläubig gewesen wären, wäre der *īmān* nicht befohlen worden, und als Gott fragte: „Bin Ich nicht euer Herr?“, hätten sie nicht mit „jawohl“ geantwortet. Nach Saī'd b. Ğubair sagte Ibn-i 'Abbās in seiner Auslegung dieser āya folgendes: „Allah (erhaben ist Er) nahm die Nachkommenschaft Ādams aus seinem Rücken, gab ihnen Form, Vernunft, damit sie verstehen, sprechen und reden. Dann liest Ibn-i 'Abbās diesen Vers bis '**mubṭilūn**'“.<sup>699</sup>

Māturīdī gibt viele Informationen bezüglich dieser Verse und dieses Themas in seiner Auslegung "*Tawilāt*", aber er bringt alle *aḥādīṭ*, welche das ğabriitische Verständnis unterstützen.<sup>700</sup> Nach Meinung des Autors sollte Abū Ḥanīfa vielmehr als der karrāmitischen Schule zugehörig behandelt werden, anstatt als im māturīdīschen Denken verhaftet betrachtet zu werden.

<sup>695</sup> Aliyyu'l-Kāri, *ogW*, S. 129-136.

<sup>696</sup> Aliyyu'l-Kāri, *ogW*, S. 132.

<sup>697</sup> Aliyyu'l-Kāri, *ogW*, S. 135.

<sup>698</sup> Nisā, 136. Noch siehe, Nisā, 59; Māida, 1; Ḥadīd, 28; usw.

<sup>699</sup> Aliyyu'l-Kāri, *ogW*, S. 132, 133.

<sup>700</sup> Māturīdī, *Ta'wilāt al-Kur'ān*, 6, S. 104-107.

### 3.1.3. Īmān als iqrār

Gemäß den Karrāmiten ist *īmān* eine verbale Bestätigung, nämlich die Aussage der Zunge, es gibt jedoch keinen Bezug zum Herzen,<sup>701</sup> die Taten zählen als nicht zum *īmān* gehörig,<sup>702</sup> der Heuchler ist vorgeblich Gläubiger im Diesseits, aber Ungläubiger im Jenseits.<sup>703</sup> Denn *īmān* ist die Bezeugung, dass es keinen Gott außer Allah gibt. Das ist keine Handlung, sondern nur Wort. Im Koran heißt es: „*Er ließ sie an dem Wort der Gottesfurcht festhalten.*“<sup>704</sup> und „*O Volk der Schrift (Bibel), kommt herbei zu einem zwischen uns und euch gleichen Wort.*“<sup>705</sup> In diesen und ähnlichen Versen wird der *īmān* als Wort verwendet. Das heißt, dass der, der dieses Wort ausspricht, als Gläubiger angesehen werden muss.<sup>706</sup> Eine Bestätigung kann verbal oder nonverbal sein, aber insbesondere die verbale Bestätigung ist dem Menschen äußerlich zugänglich. Denn man könne – nach den Karrāmiten – nicht die innerliche Bestätigung erkennen, und es gibt keine Verpflichtung (*taklīf*) in den inneren Taten (*i'tiqādāt*).<sup>707</sup>

Es gibt bei Baḡdādī weitere Informationen darüber. In seinem *al-Farq* steht, dass die Karrāmiten behaupten, dass der *īmān* als bestätigende Aussage (*iqrār*) am Anfang in der Lende (*aḡ-darr al-auwal*) bestehe. Die Wiederholung der Aussage zähle nicht *īmān*, außer im Falle von Abtrünnigen (*murtadd*). Wenn man die *šahādātāin* aussprache, sei man ein echter Gläubiger, auch wenn man sogar am *kufr* in Bezug auf das Prophetentum festhalte. Die Heuchler, bezüglich derer viele Verse im Koran herabgesandt wurden, sind echte Gläubige. Ihr Glaube ist gleich dem Glauben der Propheten und der Engel.<sup>708</sup>

Wenn bedacht wird, dass die Karrāmiten den *īmān* nicht mit der Zunge in der körperlichen Welt, sondern im Zustand und der Sprache der Vereinigung als einen *balā*-Pakt in der ersten wesentlichen Schöpfung ansahen, ist einzusehen, dass in

<sup>701</sup> Māturīdī, *Kitāb at-Tauḥīd*, Übersetzung Bekir Topaloğlu, İSAM, Ankara 2003, S. 487.

<sup>702</sup> Šahrastānī, *al-Milal wa n-Nihal*, S. 104.

<sup>703</sup> Tahānawī, *Kaššāf*, I, S. 127.

<sup>704</sup> Fath, 26.

<sup>705</sup> Āl-i 'Imrān, 64.

<sup>706</sup> Kutlu, Art. „*Kerrāmiye*“, *DĪA*, B. 25, S. 295.

<sup>707</sup> Der Ausgangspunkt der Karrāmiten ist Nisa, 129: *Und ihr könnt kein Gleichgewicht zwischen (euren) Frauen halten, so sehr ihr es auch wünschen möget. Aber neigt euch nicht gänzlich (einer) zu, also daß ihr die andere gleichsam in der Schwebe lasset. Und wenn ihr es wiedergutmacht und recht handelt, dann ist Allah allverzeihend, barmherzig.* Siehe Pezdevī, *ogW*, S. 213.

<sup>708</sup> Baḡdādī, *ogW*, S. 223.

ihrer Anschauung das erhabene Wesen des Menschen an Gott glaubt und sich Seiner Herrlichkeit unterwirft. Also muss seine erhabene Substanz so bewertet und respektiert werden. Diese *īmān*-Definition gegen die damalige *mawālī*-Politik war essentiell. Wer nicht expressis verbis verleugnet, wird nicht Ungläubiger. Dieses Verständnis kommt von Abū Ḥanīfa.

Ġailān ad-Dimašqī besitzt eine ähnliche Vorstellung. Aber er setzt das Zustandekommen der zweiten Erkenntnis voraus, damit der *iqrār* ein Glaube sein kann.<sup>709</sup> Seiner Meinung nach ist die primäre Erkenntnis gleich der karrāmitischen wesentlichen Bestätigung. Das sei die menschliche Natur, aber Ġailān befürwortet nicht, dies als *īmān* anzuerkennen; hingegen bewerten die Karrāmiten bereits dies als Glauben. Die sekundäre Erkenntnis nach Ġailān beruht auf der persönlichen Leistung und das muss als *īmān* angenommen werden.<sup>710</sup> Die erste hingegen ist Begabung und Talent (*wahbī*), aber die zweite ist Verdienst (*kasbī*). Nach Muḥammad b. Karrām befindet sich diese sekundäre Erkenntnis in den Herzen der Menschen und unterliegt nicht dem Zugriff der Menschen, und aus diesem Grund sind die Menschen nicht dazu verpflichtet, ihre Herzen offenzulegen.

Das heißt, dass der *iqrār* bei den Karrāmiten der wichtigste Begriff ist. Was bedeutet dieses Wort aus etymologischer Perspektive? *Al-qurru*, Wurzel des *iqrār* in der arabischen Sprache, bedeutet festbleiben, feststehen usw.<sup>711</sup> *Al-qarru* bedeutet, *tardīd al-kalām fī uzun al-muḥāṭabi ḥattā yafhamahu*, das Sprechen des Wortes ins Ohr des Angesprochenen, damit er versteht. *Garartu al-kalāma fī uzunih*, heißt, Legen des Mundes zum Ohr des Angesprochenen, wie bei Taubstummen oder laut sprechen. Die Aussage *aqrartu l-kalāma li fulānin*, heißt, *yubaiyinuhū ḥattā 'arifahū*, Erklären, bis jemand versteht oder damit er weiß.<sup>712</sup> Dies bedeutet, dass das Verhältnis des *iqrār* zu *kalām*, das Wort, so ist, dieses Wort den anderen bekanntzugeben und hören zu lassen. Das heißt, dass *iqrār* das im inneren Vorhandene den anderen und nach außen wiedergibt. Faḥr ad-Dīn Rāzī sagt, wir müssten sicher wissen, dass sich diese zwei Dinge sich in *īmān* befinden: das erstere sei festbleibendes Element im Wesen einer Person, innerliche Bestätigung

<sup>709</sup> Tahānawī, *ogW*, I, S. 127.

<sup>710</sup> Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Übersetzung Selahattin Ayaz, Pınar, II. Aufl., İstanbul 2000, S. 116.

<sup>711</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut, B. 11, S. 99.

<sup>712</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, B. 11, S. 98,99.

und Stabilität, das andere sei die mündliche Bekanntgabe an andere Personen.<sup>713</sup> Wer sagt, dass es keinen Gott außer Allah gibt und Er einzig ist, und er dies von seinem Herzen sagt, ist beiderseits gläubig. Wenn er dies nur mündlich und vorgeblich bestätigt, ist nur im Diesseits vom gesellschaftlichen Standpunkt her gläubig, aber im Jenseits vom theologischen Gesichtspunkt ungläubig.

Dieser Standpunkt ist nicht so falsch wie er hingelegt wird. Und besonders die Aš'ariten taten sich in ihrer unobjektiven Kritik hervor. Die Aussage „der Glaube des Heuchlers ist wie der Glaube der Propheten“ beispielsweise wurde ihnen von Baġdādī und Isfarāyīnī zugeschrieben, und falsche Schlussfolgen wurden daraus gezogen.<sup>714</sup>

***Iqrār-Gedanke in den Werken von Abū Ḥanīfa:*** Dabei gehören diese Gedanken –wie vorher erwähnt – zu Abū Ḥanīfa. Das Verständnis des *īmān* von Abū Ḥanīfa gemäß Aš'arī fasst Montgomery Watt folgendermaßen zusammen: „*Īmān* ist die Kenntnis (*ma'rifa*) Gottes und Bekenntnis (*iqrār*) zu Gott und zu Seinem Gesandten. Dies sollte nach Abū Ḥanīfa allgemeingültig und ohne Auslegungsbedarf sein. Er dachte auch, dass der Glaube unteilbar ist und keine Zu- oder Abnahme kennt.“<sup>715</sup> Es ist möglich, diesen Gedanken bei Muḥammad b. Karrām zu finden. Weil der innerliche Zustand des Heuchlers nicht erkannt werden kann, ob er nämlich gläubig oder ungläubig ist, - und hier wird das Beispiel Ḥuzāifas angeführt,-<sup>716</sup> muss er als gläubig angenommen werden, und der Glaube des Gläubigen ist kategorisch gleich. *īmān* ist nicht gleich den Taten.

Imām Abū Ḥanīfa sagt in seinem *al-'Ālim wa'l-Muta'allim* Folgendes: „Wegen der Differenzierung des Glaubens von den Taten gibt es keine Zu- und Abnahme. Aus diesem Blickwinkel betrachtet ist unser Glaube wie der Glaube der Propheten und Engel. Denn wir – wie auch die Propheten und Engel – bestätigen Seine Einheit, Seine Göttlichkeit, Seine Allmacht und alles von Ihm Kommende innerlich auf die gleiche Weise.“ Weiters sagt er: „Hierin liegt die Gleichheit unseres Glaubens mit dem Glauben der Propheten. Natürlich haben sie sonst mehr Gottesfurcht und mehr

<sup>713</sup> Rāzī, Faḥruddīn, *Asrār at-Tanzīl wa Anwār at-Ta'wīl*, ed. Aḥmad Hiġāzī as-Sakā, Dār al-Ġīl Beirut, Maktabat Kulliyāt al-Azharīya, Kairo 1992, S. 119.

<sup>714</sup> Naššār, *Naš'at al-Fikr*, S. 308.

<sup>715</sup> Watt, W.M., *Islam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, S. 163.

<sup>716</sup> Abū Muṭṭī', ogW., S. 70.

inneren Gehorsam.“<sup>717</sup> Er zählt drei unterschiedliche Eigenschaften zwischen dem Glauben der einfachen Menschen und dem Glauben der Propheten auf. Mit großer Wahrscheinlichkeit zählten auch die Karrāmiten diese Unterschiede auf, aber dies wird uns entweder nicht zur Gänze überliefert oder sie haben es nicht beabsichtigt.

**Die Meinung von Usmandī:** Die Karrāmīya unterschied sorgfältig zwischen dem Diener aus der Perspektive anderer Diener und dem Diener aus der Perspektive Gottes. Wenn dem nicht so wäre, hätten sie nicht gesagt, dass die Heuchler unendlich in der Hölle blieben. *īmān* ist bei ihnen vom sozialen Gesichtspunkt betrachtet juristische, ethische und politische Tatsache, aber vom psychologischen Gesichtspunkt wird er als ontologisch-theologisches Phänomen bewertet. Ein sehr deutlicher Text mit Bezug zu diesem Thema ist im *Lubāb al-Kalām* von 'Alāaddīn Usmandī zu finden, einem Gelehrten des zwölften Jahrhunderts.

Es folgt eine Auseinandersetzung und Kritik mit diesem kurzen Text:

„Die Karrāmiten sagten, dass der Glaube ein reiner absoluter *iqrār* ist. Sie glaubten, dass der, der Gott kennt (*al-'ārifu billāh*) nicht gläubig ist, und falls er stirbt, ohne *iqrār* auszusprechen, dennoch zu den Leuten des Paradieses gehört. Hingegen sind die Heuchler gläubig, bleiben aber ewig in der Hölle.“

Usmandī kommentiert schließlich das Thema auf folgende Weise: „Sie (die Karrāmiten) denken, dass die Ausführung der Glaubensbestimmungen nur für diejenigen, die (das Glaubensbekenntnis) mündlich ausdrücken, nicht die Ausführung für diejenigen, die es nicht mündlich aussagen, verpflichtend sei. Der Grund dafür ist, dass die mündliche Aussage, wie ich vorher gesagt habe, der Beweis des *īmān* (und innerlichen Bestätigung) sei. Die Bestimmungen werden auf den Beweisen aufgebaut, wie Allah sagte, '(O die ihr glaubt, wenn gläubige Frauen als Flüchtlinge zu euch kommen,) „prüft sie. Allāh weiß am besten über ihren Glauben Bescheid.“ ' Das beweist mit Sicherheit, dass der *īmān* tatsächlich innere Bestätigung ist.“<sup>718</sup>

Aussagen wie „*der Kenner Gottes ist kein Gläubiger, aber er kommt ins Paradies; der Heuchler ist gläubig, aber er kommt ewig in die Hölle*“, erscheinen auf

<sup>717</sup> Bayāḏizāda, *el-Usūl al-Munifa li'l-Imām Abī Ḥanifa*, ed. İlyas Çelebî, MÜİFV. II. Aufl., İstanbul 1420-2000, S. 101,102.

<sup>718</sup> al-Usmandī, 'Alāaddīn Muḥammad b. 'Abdulhamīd as-Samarqandī, *Lübāb al-Kalām*, ed. Muḥammad Sait Özervarlı, İSAM, İstanbul 2005, S. 156,157.

den ersten Blick, ohne sich um ein aufrichtiges Verständnis bemüht zu haben, als verrückte Phantasien. Wenn man aber um ein richtiges Verständnis bemüht ist und untersuchen möchte, was sie sagen wollten, erschließt sich einem die Realität ihrer Aussage. Denn ein Mensch, wenn er auf scheinheilige Art und Weise heuchelt und gleichzeitig das Glaubensbekenntnis ausspricht, wird im Diesseits de jure in Bezug auf Frieden und Sicherheit in der Gesellschaft gleichgestellt sein. Trotz dieses innerlichen Problems ist er ein Gläubiger in den Augen der Menschen, aber er wird endlos in der Hölle sein. Ein Mensch, der Gott erkannt hat, selbst wenn er seinen Glauben nicht bekannt macht, ist im Diesseits vom sozialen Standpunkt her ungläubig, aber in Wahrheit ist er gläubig und kommt ewig ins Paradies. Baǧdādī sagt, dass die Karrāmiten es für möglich erachteten, dass Heuchler wahre Gläubige sind, wie z.B. 'Abdullah b. Ubayy, der aber ewig in der Hölle bleiben werde. Andererseits hielten sie es auch für möglich, dass ein wahrhaft Ungläubiger ewig im Paradies bleiben könne, wie z.B. 'Ammār b. Yāsir.<sup>719</sup> Diese Vorstellung hat tatsächlich einen Richtigkeitsanteil, aber die *umma* ist theologische Definitionen gewohnt. Wenn ein Gelehrter ein Thema vom sozialen Gesichtspunkt her betrachtet, aber einen Begriff von einem anderen Gesichtspunkt behandelt, wird es als befremdlich empfunden und insbesondere von der herrschenden gemeinsamen Anschauung getadelt. Das ist sehr natürlich und normal. Wie gezeigt wurde, hat Muḥammad b. Karrām aus sozialem Gesichtspunkt argumentiert und auf sehr hohe Toleranz abgezielt: Wer den Glauben mündlich bestätigt, hat die Gleichberechtigung. Es gab damals viele Gruppen, die das aus der momentanen Situation heraus kommentierten und diese hohe Duldsamkeit nicht verdauen konnten.

#### 3.1.4. Iqrār bei den Karrāmiten

Unter diesem Titel wird *īmān* nicht als innerliche oder wesentliche, sondern äußerliche Tatsache bei den Karrāmiten behandelt. Beim Stichwort Karrāmiten wird sofort an diejenigen gedacht, die den Glauben auf die mündliche Bestätigung reduzieren. Das ist aus gesellschaftlicher Perspektive ihrer Meinung nach tatsächlich richtig. Die Māturīditen usw. widersprachen dieser Definition aufgrund ihrer mutmaßlichen Folgen. Denn wenn die mündliche Bestätigung des *īmān* extrem in den Vordergrund gestellt werden würde, würde das Glaubensfaktum entleert und der

---

<sup>719</sup> Baǧdādī, Abdulkāhir, (gest. 429 h.) *Uṣūl ad-Dīn*, Hg. Dār al-Fünūn Ilāhīyāt, İstanbul 1346/1928, I. Aufl., S. 250.

Gläubige dem Heuchler gleichgestellt werden. Und dies würde weder aus gesellschaftlicher noch aus religiöser Sicht gute Folgen haben. Außerdem argumentierten die Māturīditen, dass mit dieser Überbetonung die Definition des *īmān* von Abū Ḥanīfa Schaden nehmen könnte.

Bei den Murğiiten und Karrāmiten fand folgende Variante der bekannten Überlieferung Anerkennung und Verbreitung: „70 Gruppen aus 71 werden im Paradies sein und nur eine in der Hölle“,<sup>720</sup> welche in der Form, dass „**72 Nationen gleich anzusehen**“ sind, bei den Volks-Mystikern bis zum heutigen Tag tradiert wird. Nach Maqdīsī ist die Überlieferung, dass die gerettete Gruppe (*nāğiya*) nur eine von 73 Sekten ist, sekundär, obwohl sie berühmt ist. Im Gegensatz dazu sei die andere Variante der Überlieferung, dass nämlich nur eine Gruppe von 73 Sekten untergehe (*hālik*), aber die anderen 72 Gruppen gerettet würden, primär und authentischer. Demgemäß wäre, wenn die erste Variante richtig wäre, die verdammte Gruppe die „Bāṭinīya“ (also die geheimen *zindīq* oder Apostaten); wenn die zweite richtig wäre, wäre die gerettete Gruppe die große Mehrheit (*as-sawād al-a'zam*) der Muslime. Weiters sagt Maqdīsī, dass eine Gruppe der Karrāmiten die Version „72 Gruppen kommen ins Paradies“ dieses *ḥadīṭ* über die Gruppen als Beweis dafür anführt, dass jeder selbstständig entscheidende Rechtsgelehrte (*muğtahid*) mit Ausnahme der *zanādiqa* sowohl in den *uṣūl* (d.h. in der Theologie) als auch in den *furū'* (also juristische Einzelfrage im Recht) unbedingt richtig liege.<sup>721</sup> Zusammengefasst heißt das, dass diese Variante des *ḥadīṭ* bei den Karrāmiten populär war und sie sie auch verbreiteten, woraus das Verständnis, dass sie „die 72 Nationen gleich“ sieht, abgeleitet ist. Das bezieht sich wohl auf den ḥanafitischen Hintergrund der Karrāmīya.<sup>722</sup>

Aus *aḥadīṭ* wie „*mir wurde von Allah befohlen, gegen die Menschen zu kämpfen, bis sie das Bekenntniswort lā ilāha illallāh sagen,*“ leiteten die Karrāmiten ab, dass die Aussprache mit der Zunge anstelle des *īmān* tritt und eine Verknüpfung

<sup>720</sup> Zum Vollertext der Überlieferung siehe al-Maqdīsī, *Aḥsan at-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm*, S. 39. Dieses Thema gibt es noch in *Faiṣal at-Tafrīqa* von al-Gazālī und van Ess behandelt es in seinem Buch *Der Eine und das Andere*. Diese Variation ist folgende: „Meine Gemeinde wird sich in 70 oder 71 Sekten Spalten, von denen alle mit Ausnahme einer ins Paradies eingehen. Da sagt man: O Gesandte Gottes, von wem sprichst du denn? Er Antwortete von den Ketzern (*zanādiqa*) d.h. den Qadariten.“ Für die ausführliche Information siehe van Ess, *ogW*, I, S. 53-57.

<sup>721</sup> Maqdīsī, *ogW*, S. 39; Van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 56; Šahrastānī, *al-Milal*, S. 188,189.

<sup>722</sup> Van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 57.

an die Überzeugung im Herzen nicht richtig ist.<sup>723</sup> Weiters wurde bei ihnen für die Ausführung der äußerlichen Bestimmungen des Islām von Heuchlern bereits das *īmān*-Bekenntnis als ausreichend erachtet. Das zeigt, dass bei den Karrāmiten *īmān* nur *iqrār* ist.<sup>724</sup> Die Ungläubigen, gegen die der Kampf befohlen wurde, werden wegen ihres Unglaubens und ihrer Götzendienerei, die sie geäußert haben, und nicht aufgrund dessen, was in ihren Herzen vorhanden ist, bekämpft.<sup>725</sup>

Warum betrachteten die Karrāmiten nicht den *i'tiqād*, welche innere Tat ist, sondern den *iqrār*, welche mündliche Tat ist, als *īmān*? Die Karrāmiten sagten nach Aussage von Abū'l-Yusr Bazdawī, dass die Zugrundelegung der inneren Tat *i'tiqād* für den *īmān* in religiösen Texten nicht belegbar sei, und dies zudem eine Forderung über dem menschlichen Vermögen wäre. Denn das Herz unterliege nicht menschlicher Macht und menschlichem Zugang. Daher wurde es für polygame Menschen nicht als möglich angesehen, zwischen seinen Frauen mit voller Gerechtigkeit und Gleichheit zu handeln, was ja auch nicht anbefohlen wurde. Das, was in dieser Lage gewünscht und verlangt ist, ist nur das mündliche Wort und die körperliche Tat, welche der menschlichen Vermögungskraft unterliegt. Liebe aber ist innere Handlung. Und daher wandte der Prophet Muḥammad bei den Heuchlern auch die islamischen Bestimmungen an, obwohl sie ungläubig waren. Mit Worten ausgesprochener *īmān*, solange man ihn nicht verleugnet und für unbedeutend hält, ist *īmān*. Der Heuchler verleugnet mit dem Herzen und verachtet sein Wort.<sup>726</sup> Zusammenfassend dachten die Karrāmiten, dass die Verpflichtung im *i'tiqād* (und anderer innerer Taten) nicht gilt, und sie betrachteten dies als etwas über die Macht der Menschen Hinausgehendes.<sup>727</sup>

Wenn man annimmt, dass sich die Menschen mit der mündlichen Bestätigung von der Verpflichtung, zu glauben, entledigten, ist zu erkennen, dass dies eine sehr große Erleichterung ist. Genau dies wird von den Karrāmiten gewünscht. Denn viele Neueinsteiger zum Islām können durchaus Zweifel haben. Von 'Abdallah b. Mas'ūd und 'Abdallah b. 'Abbās wird überliefert, dass der Prophet über die Einflüsterung (*waswasa*) und Zweifel einiger Gefährten sagte: „*Das ist genau der reine Glaube (wa*

<sup>723</sup> Māturīdī, *ogW.* S.490 und 492.

<sup>724</sup> Māturīdī, *ogW.* S. 491.

<sup>725</sup> Māturīdī, *ogW.* S. 492.

<sup>726</sup> Pezdevī, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, S. 212,213.

<sup>727</sup> Pezdevī, *ogW.*, S. 215. Für Bazdawī beruht der Gegenbeweis auf der Absicht, welche im Herzen liegt. Siehe am gleichen Ort.

*dālika maḥḍ al-īmān*).<sup>728</sup> Laut diesem *ḥadīṭ* zweifelten die Gefährten des Propheten, und er antwortete ihnen mit dieser Antwort voll Toleranz und nahm die Zweifel als normale menschliche Situation an. Denn sie hatten keine Probleme bei ihrer Entscheidung und ihrem Entschluss. Viele Menschen können trotz ihrer Entscheidung an ihrer Entscheidung zweifeln und können dabei womöglich nicht hundertprozentige Gewissheit (*i'tiqād*) erreichen.

Die Karrāmiten wollten also dieser Realität zum Ausdruck verhelfen. Die Gleichstellung all seiner Frauen in emotionaler Hinsicht ist für Polygame jenseits menschlich Leistbarem. Aus diesem Grund sind sie nicht zur emotionalen Gleichstellung verpflichtet, was eine Handlung des Herzens ist. Sie verpflichten sich aber, in Wort und Verhalten allen Frauen gegenüber gleichbehandelnd zu sein, weil dies für Menschen leistbar ist. Dass sie sich dabei auf den 129. Vers in der Sure Nisā' beziehen, zeigt dies auch.<sup>729</sup> Ein Vater kann auch nicht zur emotionalen Gleichbehandlung seiner Kinder verpflichtet werden, wie dies eindrucksvoll im Fall Ya'qūbs, obwohl er Prophet war, und seinen Söhnen zu sehen ist.<sup>730</sup> Jemand kann beschließen, zum Islam überzutreten, kann aber danach noch lange Zeit zweifeln. Dementsprechend bedingt es, wenn als Maßstab für den Glauben der *i'tiqād* genommen wird, dass Menschen, die beschlossen haben, zum Islām überzutreten, außerhalb des islamischen Kreises gehalten werden.

Bazdawī bringt hier die Verse, die sich auf den zum Islām übergetretenen Stamm der Banū Asad b. Ḥuzaima beziehen, als Gegenbeweis vor.<sup>731</sup> Dabei ist dieses Beispiel gegen die Karrāmīya als Beweis nicht anführbar, weil es hier keinen positiven Beschluss, der der Macht des Menschen unterliegt, gibt, was aber zumindest problematisch angesehen wird. Denn sie haben laut Aussagen der Mufassirūn keinen Beschluss (*iqrār*) abgegeben, ganz zu Schweigen von *i'tiqād*. Sie

<sup>728</sup> Müslim, *es-Sahih*, al-īmān, S. 60; Aḥmad b. Ḥanbel, *al-Musnad*, II, S. 456; VI, S. 166; Bekir Topaloğlu, *Kelām İlmi Giriş*, Damla, İstanbul 1981, S. 20.

<sup>729</sup> Nisā, 129. *Und ihr könnt kein Gleichgewicht zwischen (euren) Frauen halten, so sehr ihr es auch wünschen möget. Aber neigt euch nicht gänzlich (einer) zu, also daß ihr die andere gleichsam in der Schwebe lasset. Und wenn ihr es wiedergutmacht und recht handelt, dann ist Allah allverzeihend, barmherzig.*

<sup>730</sup> Yūsuf, 5. Ya'qūb (as.) und seine Kinder sind auch gute Beispiele für dieses Thema.

<sup>731</sup> Huğurāt, 14. *„Die Wüstenaraber sprechen: Wir glauben. Sprich: Ihr glaubet nicht; saget vielmehr: „Wir haben den Islam angenommen.“ denn der Glaube ist noch nicht eingezogen in eure Herzen.“* Siehe Pezdevī, ogW. S. 214,215.

waren in der Hoffnung auf Beute und auf Hilfe im Jahre der Hungersnot zu Muḥammad (as.) gekommen.<sup>732</sup> Dies kann man hier also nicht als Beweis anführen.

Damit *īmān* entsteht, muss vorher ein innerlicher Beschluss entstehen. Nach den Karrāmiten ist dieser Beschluss (*qarār*) wichtig, weshalb dieser als Glaube angesehen werden sollte. Die Aussage anderen gegenüber (*iqrār*) soll nur im Recht als erforderlich angesehen werden. Jeder Mensch kann dies beschließen, aber die Entstehung des Glaubens, obwohl die Natur des Menschen mit dieser Begabung (die Forderungen der Religion zu erfüllen) geschaffen ist, ist schwer und kann Zeit in Anspruch nehmen. Nach den Karrāmiten bringt diese Natur (*fiṭra*), welche mit dem ewigen Pakt in *al-ḡurr al-auwal* festgelegt und bestimmt worden ist, den Glauben (*i'tiqād*) in den Bereich des Möglichen, was aber viel Zeit einnehmen kann. Dass der Glaube damit definiert wird, kann trotz des positiven Beschlusses bedeuten, dass der Glaube vertagt wird. Das widerspricht der Praxis des Propheten. Der Beginn des Glaubens ist gesetzlich mit diesem Beschluss und seinem Bekenntnis. Die Praxis zu Zeiten des Propheten und seiner Gefährten war so, und die Kraft des Menschen reicht dafür aus. Dieser Beschluss wurde tatsächlich schon in der Präexistenz verwirklicht.

Die Karrāmiten sahen den *iqrār* nur als für die weltlichen Bestimmungen erforderlich an und behandelten dementsprechend die Absichten für das Gebet mit Toleranz und Elastizität. Daher wurden sie kritisiert, dass diese ihre Ansicht dem Verständnis von Abū Ḥanīfa widerspreche.<sup>733</sup> Isfarā'īnī geht weiter ausführlich darauf ein.<sup>734</sup>

*īmān* entsteht tatsächlich im Herzen. Das ist naheliegend, und viele Verse und *aḥādīṭ* zeigen dies: „Die Wüstenaraber sprechen: 'Wir glauben'. Sprich: 'Ihr glaubet nicht; saget vielmehr: Wir haben den Islām angenommen, denn der Glaube ist noch nicht eingezogen in eure Herzen.'“<sup>735</sup> „(die Heuchler und Juden), die mit dem Munde sprechen: Wir glauben, jedoch ihre Herzen glauben nicht.“<sup>736</sup> Wenn der Glaube nur durch mündliches Bekenntnis entstehen würde, wären sie aufrichtige Gläubige. „O die ihr glaubt, wenn gläubige Frauen als Flüchtlinge zu euch kommen, so prüfet sie.“

<sup>732</sup> Yazır, Elmalılı *Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili*, B. 7, S. 214.

<sup>733</sup> Maqdisī, *ogW*, S. 40.

<sup>734</sup> Isfarāyīnī, *at-Tabṣīr fi'd-Dīn*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, 'Ālam al-Kutub, Beirut 1983, <http://www.shamela.ws>, (14 November 2010,) 115/1,116/1.

<sup>735</sup> Huḡurāt, 14.

<sup>736</sup> Māida, 41.

*Allah weiß am besten, wie es um ihren Glauben bestellt ist.*<sup>737</sup> Ihre Prüfung war nach der Aussage von Ibn Kaṭīr die Aussprache des Glaubensbekenntnisses. Der Ausdruck „Allah weiß am besten, wie es um ihren Glauben bestellt ist“ bedeutet, dass die Menschen nur die Aussprache der anderen kennen können und der bei Allah ohne innerlichen Beschluss und Bestätigung nicht als Glaube gilt. „Aber nein, bei deinem Herrn, sie sind nicht eher Gläubige, als bis sie dich zum Richter über alles machen, was zwischen ihnen strittig ist, und dann in ihren Herzen kein Bedenken finden gegen deinen Entscheid, und sich in Ergebung fügen.“<sup>738</sup> „Unter den Leuten sind solche, die sagen: Wir glauben an Allah und an den Jüngsten Tag, und sind gar nicht Gläubige.“<sup>739</sup>

Viele Verse im Koran, wie diese und andere, zeigen, dass *īmān* mit mündlicher Aussprache nicht definiert werden kann. *Iqrār* deckt nur den herzlichen Beschluss und Bestätigung auf. Er ist wichtige Pflicht und juristische Voraussetzung, aber nicht *īmān* selbst. Die Grundlage des *īmān* ist die innere Bestätigung, *Iqrār* ist in der ersten Phase *'amal* (Tat), in der zweiten Etappe der Weg für den Glauben, um ihn öffentlich zu machen. Die Karrāmiten, Muḥammad b. Karrām und Muḥammad b. Ḥaiṣam usw. widersprechen all dem nicht, und die seelisch-metaphysische Wahrheit annulliert nicht die soziale Realität.

**Der Karrāmitische *iqrār* Gedanke im Buch *ar-Radd 'ala l-Bida'*:** Abū Muṭṭī Makḥūl an-Nasafī, der von Gelehrten, die zur Murğia gerechnet werden, unterrichtet wurde, und manche Ideen von Muḥammad b. Karrām verinnerlichte und in seinen Büchern erwähnte und durch denselben Kreis der Gelehrten zum *Ṣūfismus* tendierte, erklärt die karrāmitische Glaubensansicht. Sie rechnen sich selbst zu al-Ġamā'a, wurden aber der *irğa* verdächtigt. Wenn sie diese Ideen als *irğa* bewerteten, sollten sie es tun, wie Abū Ḥanīfa sagt, sie selbst seien dafür aber nicht verantwortlich.<sup>740</sup>

Auch Abū Muṭṭī bringt verschiedene Definitionen für *īmān*, wie dies schon Abū Ḥanīfa tut, aber er definiert *īmān* nie durch Taten (*'amal*):

Er definiert *īmān* als Wort. *Īmān* ist das Glaubensbekenntnis, d.h. zu sagen, es gibt keinen Gott außer Allah und Muḥammad ist sein Gesandter und Diener. Er

<sup>737</sup> Mumtaḥina, 10.

<sup>738</sup> Nisā 4/65.

<sup>739</sup> Baqara, 2/8.

<sup>740</sup> Abū Ḥanīfa, *Risālat-u Abī Ḥanīfa ilā 'Uṭmān al-Battī*, (in *Imamī Azam'ın Beş Eseri*) S. 84.

bringt als Beweis folgende Verse: „...kommt herbei zu einem Wort, das zwischen uns und euch gleich ist,“ „sagt zu keinem, der euch den Friedensgruß bietet: Du bist kein Gläubiger.“ Denn durch das Aussprechen des Friedensgrußes bekenne man sich zum *īmān*.<sup>741</sup>

Er definiert den Glauben als innerliche Bestätigung (*taṣdīq*) und beweist dies mit folgenden *aḥadīṭ*: „*īmān* ist Wort und seine Bestätigung ist das Erkennen mit dem Herzen (*maʿrifatun biʾl-qalb*).“ „*īmān* ist eine Bestätigung, und die Taten sind seine Regeln, (*ṣarāʾi*).“ „An anderer Stelle erwähnt er den *ḥadīṭ* „*īmān* ist Bestätigung und die Bestätigung umfasst den ganzen Glauben.“<sup>742</sup>

Abū Muṭīʿ sagt über die Ansicht der Ḥarūrīya, dass sie sagten, dass der Glaube Wort und Tat sei, 'Alī in der Tat Fehler gemacht habe, und der Glaube diese Fehler nicht tolerieren könne, weshalb er ungläubig wäre.<sup>743</sup> Interessanterweise sagt Abū Muṭīʿ, dass die Mu'tazila über die Ḥarūrīya sagte, dass der Glaube Wort und Tat sei, es in den Taten vieler Gefährten und von 'Alī viel Zweifelhafte gebe. Daher müsse man sich von ihnen fernhalten und solle sich nicht mit ihnen befreunden.<sup>744</sup>

Dann legt er die Ansicht der al-Ġamā'a dar, zu denen die Ḥanafiten und Karrāmiten auch gezählt werden: Der Glaube ist Wort, die Taten sind seine Regeln (*ṣarāʾi*).<sup>745</sup> Denn der Prophet habe dies so benannt. In einem anderen *ḥadīṭ* sagt er, dass der Glaube Wort sei, die Menschen im Jenseits auf ihre Taten stolz werden würden. Nach der Überlieferung von Harmala b. Yazīd al-Anṣārī sagte der Prophet, während er auf seine Zunge zeigte, dass der Glaube da ist, und auf seine Brust zeigend, dass die Gottesfurcht (*tuqā* und *taqwā*) da ist.<sup>746</sup> Abū Muṭīʿ sagt, ähnlich wie Abū Ḥanīfa und Muḥammad b. Karrām, Folgendes: „Die Ṣaḥāba (die Gefährten des Propheten) sind die Anführer der göttlichen Führung, und Gott selbst erwählte sie zu Freunden Seines Propheten. Allah ist zufrieden mit den Gläubigen, Muhājir und Anṣār gewesen. Das heißt, dass man Leute beider Seiten als Freunde gewinnen

<sup>741</sup> Acar, Hasan, *Ebu Muti' Mekhul en-Nesefi'nin "Kitabu'r-red ale'l-Ehva' ve'l-bida" isimli eserinde mezhepler tasnifi ve mürcii makalât geleneği içindeki yeri*, (Unveröffentlichte Magisterarbeit bei Sönmez Kutlu in AÜIF.), S. 46.

<sup>742</sup> Acar, *Ebu Muti' Mekhul en-Nesefi'nin "Kitabu'r-red ale'l-Ehva' ve'l-bida" isimli eserinde mezhepler tasnifi ve mürcii makalât geleneği içindeki yeri*, , S. 46.

<sup>743</sup> Abū Muṭīʿ, *ar-Radd*, S. 62.

<sup>744</sup> Abū Muṭīʿ, *ogW*, S. 77.

<sup>745</sup> Abū Muṭīʿ, *ar-Radd 'ala l-Bida'*, S. 62. Dieser Ausdruck geht in 62 und 69 vorbei und in der Seite 62 fällt das Wort „*qaul*“. M. Bernand drückt diese in 3. Fußnote aus, weil es diese Ausdruck in der Seite 69 sehr deutlich ist.

<sup>746</sup> Abū Muṭīʿ, *ogW*, S. 117.

kann und nicht von ihnen fernzubleiben braucht.“<sup>747</sup> *Der Glaube ist Wort und seine Bestätigung ist innere Erkenntnis.*<sup>748</sup> Denn die Gefährten begingen keine Fehler im *iqrār* gemäß des *ḥadīṭ* des Propheten, *der Glaube in seiner Gesamtheit ist iqrār.*<sup>749</sup> Die Umma sei Zeuge, dass 'Alī bezüglich des *iqrār*s Gottes (*qaul*-Wort) keinen Fehler gemacht habe, sie zweifelten nur, ob er im Handeln Fehler gemacht habe. Das heißt, dass es hier nur Mängel und Fehler in den Handlungen gibt, nicht jedoch in Wort, Bestätigung und innerem Bekenntnis. Die Taten sind nicht *īmān*, sondern seine Regeln.<sup>750</sup> Unsere Pflicht sei es, ihre Angelegenheit – wegen ihrer Freundschaft zum Propheten – Gott anheimzustellen.<sup>751</sup> Denn Gott sagt in der Sūre Ḥaṣr Folgendes: „*Und die nach ihnen kamen, sprechen: Unser Herr, vergib uns und unseren Brüdern, die uns im Glauben vorangingen, und lasse in unseren Herzen keinen Groll gegen die Gläubigen. Unser Herr! Du bist fürwahr gütig, barmherzig.*“<sup>752</sup> Abū Muṭīr erwähnt hier vielfach diese Überlieferung: „Haltet euren Mund, wenn meine Gefährten erwähnt werden, denn wer meine Freunde beschimpft, über den sei Gottes Fluch und all Seiner Engel.“<sup>753</sup> In der Tat gleicht diese Ansicht dem karrāmītischen Standpunkt sehr.

Abū Muṭīr sagt in Bezug auf die Anschauung der Ḥāzimīya,<sup>754</sup> die eine Untergruppe der Ḥarūrīya ist, dass *īmān* solange unbekannt sei, bis die vollkommene Botschaft des göttlichen *tauḥīd* nicht offenbart worden sei. In diesem Zusammenhang erwähnt er die diesbezügliche Ansicht der al-Ġamā'a, wo der *īmān* Wort und das Bekenntnis *lā ilāha illallāh sei*. Denn der Prophet sagte, dass der *īmān* Wort ist und seine Bestätigung innere Erkenntnis ist.<sup>755</sup>

Abū Muṭīr sagt bezüglich des *īmān* -Verständnisses der 'Ibādīya<sup>756</sup>, eine weitere Untergruppe der Ḥarūrīya, dass der Mangel an Handlungen nicht als Heuchelei interpretiert werden könne. Denn niemand außer dem Propheten wisse, wer die

<sup>747</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 77.

<sup>748</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 77.

<sup>749</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 77.

<sup>750</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 62.

<sup>751</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 77.

<sup>752</sup> Ḥaṣr, 10.

<sup>753</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 77. Dieser *ḥadīṭ* wurde in 63. Seite überliefert.

<sup>754</sup> Ḥāzimīya ist eine Untergruppe der ḥorasānischen Aġārīda, und diese Sekte wurde von Ḥizām b. 'Alī gegründet. Siehe Baġdādī, *al-Farq*, S. 94; Šahrastānī, *al-Milal wa n-Niḥal*, S. 127.

<sup>755</sup> Abū Muṭīr, *ar-Radd 'ala l-Bida'*, S. 71.

<sup>756</sup> 'Ibādīya ist eine der Hauptzweige der Ḥārīġiten, und der Name stammt von einem ihrer angeblichen Gründer 'Abdallāh b. 'Ibād al-Murrī al-Tamīmī. Von anderen Bezeichnungen der Sekte ist insbesondere „Šurāt“ bekannt. Siehe T. Lewicki, „'Ibādīya“, HWI, S. 179. Noch siehe Abū Muṭīr, *ar-Radd*, S. 69.

Heuchler seien, mit Ausnahme derjenigen, die dies vom Propheten gelernt hätten, wie dies bei Ḥuzaifa der Fall ist.<sup>757</sup> Sie sagen, dass der Glaube Wort, Tat und Überlieferung sei. Denn diese Menschen würden ihrer Meinung nach einige Dinge bestätigen, andere verleugnen und seien „*hin und her schwankend zwischen (dem und) jenem, weder zu diesen noch zu jenen gehörend.*“<sup>758</sup> Abū Muṭṭī' sagt dagegen, dass der Glaube Wort und die Taten seine Regeln sind. Es kann deshalb gesagt werden, dass nach Abū Muṭṭī' die Leute der Qibla Gläubige sind, denn das Wort ist sichtbar (*zāhir*) und bekannt, und die Aufrichtigkeit und Heuchelei sind unsichtbar und verborgen. Niemand kann die Heuchelei jemandes bezeugen außer dem Gesandten Gottes und seinem vertrauten Freund Ḥuzaifa.<sup>759</sup> All diese Kommentare sind karrāmitische Versionen ḥanafitischer Gedanken und zeigen, dass dieser Kommentar den Glauben als ein weltlich-juristisches Phänomen unter dem Gesichtspunkt des irdischen Daseins behandelt.<sup>760</sup>

Die Ğahmīya/Wāridīya<sup>761</sup> betreffend sagt Abū Muṭṭī', dass sie folgendes aussagten: Wer seinen Herrn im Herzen kenne, gehe nicht in die Hölle, denn sein *īmān* sei vollkommen, und er gehöre zu den Leuten des Paradieses.<sup>762</sup> Diese Idee sei laut Meinung von Abū Muṭṭī' falsch. Dennoch ist es sehr interessant, dass die hier reihenweise aufgestellten Gedanken den karrāmitischen Ideen gleichen. Die Behauptung, wer seinen Herrn innerlich kenne, dessen *īmān* sei vollkommen, ist nicht wahr. Schließlich riefen Gott und seine Gesandten die Menschen nicht von der Unbekanntheit (*nakira*) zu Erkenntnis (*'arafa*). All dies ist zwar Sinn und Zweck, aber niemand kann die verborgene innere Erkenntnis des anderen wissen. Im Gegenteil, der Gesandte Gottes lud die Menschen zu *šahāda*, *iqrār* und einem Wort ein.<sup>763</sup>

Diesen Ansatz gibt es neben Abū Ḥanīfa auch unter den Gelehrten seiner Schule, wie z. B. beim großen Rechtsgelehrten Muḥammad aš-Šaibānī.<sup>764</sup> Er diskutiert den *īmān* in seinem Werk *Kitāb-u Siyar al-Kabīr* als *iqrār* bzw. auf der

<sup>757</sup> Abū Muṭṭī', *ogW*, S. 69.

<sup>758</sup> Nisā, 143. Abū Muṭṭī', *ogW*, S. 69.

<sup>759</sup> Abū Muṭṭī', *ogW*, S. 70.

<sup>760</sup> Karadaş, *Kerrâmiye ve İtikadı*, S. 51.

<sup>761</sup> Wāridīya wird von Abū Muṭṭī' als eine Sub-Gruppe der Ğahmīya gezählt. Siehe Abū Muṭṭī', *ogW*, S. 61.

<sup>762</sup> Abū Muṭṭī', *ogW*, S. 107.

<sup>763</sup> Āl-i 'Imrān, 64. Abū Muṭṭī', *ogW*, S. 108.

<sup>764</sup> Für Informationen bezüglich Muḥammad aš-Šaibānī siehe Muḥammad Ḥamīdullah, *Ölümünün 1200. Yıldönümünde Şarīman'ın Çağdaşı İmam Muḥammad eş-Şeybānī*, (in *İmamı Azam Ebû Hanife ve Eseri*.) S. 77-81.

Wortebene. Er drückt aus, dass für einen Zoroastrier, um in den Islām eintreten zu können, nur die Aussage „es gibt keinen Gott außer Allah“ ausreiche, aber für einen Juden und Christen zusätzlich der zweite Teil Bedingung „Muḥammad ist sein Gesandter und Diener“ ist.<sup>765</sup> Die Grundlage von Muḥammad b. Karrām, der den *īmān* auf Wortebene diskutiert, ist die Ḥanafīya, und Muḥammad aš-Šaibānī steht zeitlich und räumlich den Karrāmīten besonders nahe. Šahrastānī's Aussagen zeigen, dass die Karrāmīten den *īmān* zweiteilig behandeln. Der erste Gesichtspunkt betrifft die äußerlichen Bestimmungen und weltlichen Belastungen, zweiterer hingegen jenseitige Bestimmungen und jenseitige Belohnungen. Durch diesen Ansatz haben sie die Heuchler aus irdischer Sicht als gläubig, aber aus jenseitiger Sicht als ungläubig anerkannt.<sup>766</sup>

Wer Gott kennt und Ihn erkennt, aber trotz gegebener Möglichkeit dies mit der Zunge nicht bestätigt und in diesem Zustand stirbt, stirbt als Ungläubiger.<sup>767</sup> Denn hier handelt es sich um Unterschätzung und Erleichterung (*taḥfīf*). Wer aber unter Zwangsumständen den *iqrār* vermeidet, ist zwar bei den Menschen ungläubig, aber bei Allah gläubig.<sup>768</sup>

### 3.1.5. *īmān* als Wissen

Im Folgenden werden weitere Ansichten von Abū Ḥanīfa und den Karrāmīten angesprochen. Aber zunächst soll hier die Interpretationstheorie behandelt werden. Laut Abū Ḥanīfa muss jemand für gläubig gehalten werden, wenn dieser die herabgesandte Offenbarung bestätigt, obwohl derjenige dies durch unachtsame Kommentare äußerlich verleugnet. Eine solche Situation könne nicht als Unglaube angesehen werden.<sup>769</sup> Mit anderen Worten gesagt, wenn jemand den Koran und das Herabgesandte (*tanzīl*) allgemein bestätigt, jedoch viele falsche Interpretationen (*ta'wīl*) im Detail hat, so schadet dies seinem *īmān* nicht. Das heißt, Abū Ḥanīfa trennt zwischen Glauben an die Notwendigkeit der *ḥağğ al-Ka'ba* und dem Wissen

<sup>765</sup> Karadaş, *Kerrâmiye ve İtikadı*, S. 51,52; siehe noch Muḥammad aš-Šaibānī, *Kitāb-u Siyar al-Kabīr*, Beirut 1417/1997, I, S. 106-109.

<sup>766</sup> Šahrastānī, *al-Milal wa n-Niḥal*, S. 104. Noch siehe Abū Tammām, "Bāb aš-Šaitān," *Kitāb aš-Šağara*, Hg. W. Madelung-Paul E. Walker, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998, S.55; Karadaş, *Kerrâmiye ve İtikadı*, S. 52.

<sup>767</sup> Bayazizāde, *İmam-ı A'zam Abū Ḥanīfa'nin İtikadi Görüşleri*, S. 108.

<sup>768</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa 'l-Muta'allim*, S. 18.

<sup>769</sup> Izutsu ogW, S. 129-132. Siehe noch Aš'arī, *Maqālāt*, S. 138,139, Malaṭī, *at-Tanbīh*, S. 151.

über den *ḥağğ* und die Ka'ba. Er trennt somit *īmān* und Wissen voneinander.<sup>770</sup> Das bedeutet, die oberflächliche Bestätigung der Grundsätze des Glaubens reicht aus, und die konkreten Informationen darüber braucht man nicht unbedingt, um zum Glauben zu gelangen. Der *īmān* beginnt mit dem Wort, dann wird dieser verinnerlicht. Dieser Ansatz ist der karrāmischen *īmān*-Definition sehr ähnlich. Genauer ausgedrückt kann gesagt werden, dass die Karrāmiten diese Idee von Abū Ḥanīfa übernommen und weiter entwickelt haben. Abū Ḥanīfa wird hier zweifellos von Malaṭī kritisiert, aber nicht nur er, sondern auch die Karrāmiten. Hintergrund dieser Kritik ist es, dass er hier zwei Beispiele gegeben und dabei zweimal den Ḥorasān als Referenz erwähnt hatte.<sup>771</sup> Ḥorasān ist die Heimat der Karrāmiten, die dieses Verständnis hat.

Abū Muṭṭī berichtet über die Murğī'a/Baihasīya,<sup>772</sup> dass sie sagten, dass der *īmān* ein Wissen ist, der keine Möglichkeit des Unwissens zulässt, das heißt, wer die Wahrheit und den Aberglauben, das Gebotene und Verbotene nicht kenne, sei ungläubig. Nach Abū Muṭṭī gibt es einen großen Unterschied zwischen *īmān* und Wissen. Denn das Wissen sei eine Pflicht für die Gläubigen, genauso wie der *īmān* eine Pflicht für die Ungläubigen sei. Der Prophet sagte, dass der Glaube kein Wissen, sondern die Regeln des Glaubens seien. Als die Engel und Propheten im Koran sagten, „wir haben kein Wissen,“<sup>773</sup> müssten sie ungläubig gewesen sein. Und als Gott über den Prophet Muḥammad sagte, „Du wußtest nicht, was das Buch war noch was der Glaube,“<sup>774</sup> müsste er folgerichtig auch ungläubig gewesen sein. Dabei sagte aber der Prophet, dass ihm anbefohlen wurde, mit den Menschen zu kämpfen, bis sie das Wort, „es gibt keinen Gott außer Allah,“ aussprächen, nicht bis sie dies erkannten oder lernten.<sup>775</sup> Das ist ein typisch karrāmritisches Argument, das sich auch in Abū Ḥanīfas *Iqrār*-Theorie wiederfindet. Abū Muṭṭī überliefert schließlich von Ḥasan (ra.) folgenden *Ḥadīṭ*: „Ich habe 300 Gefährten des Propheten getroffen, 70 davon waren Badrī; alle überlieferten mir vom Gesandten Gottes, dass der *īmān* Wort ist,

<sup>770</sup> Malaṭī, ogW, S. 151. „*lā būdda mina l iqrāri bi't-tanzīli wa in ḡaḥadū min at-ta'wīl-i mā šāū.*“

<sup>771</sup> Siehe Malaṭī, ogW, S. 151.

<sup>772</sup> Baihasīya eine Gruppe von Ḥawāriğ und Anhänger von Abū Baihas Haiṣam b. Ğābir. Siehe Bağdādī, *al-Farq*, S. 108; Aš'arī, *Maqālāt*, S. 177; Šahrastānī, *al-Milal wa n-Niḥal*, S. 125. Interessant ist, dass Abū Muṭṭī in seinem Buch *ar-Radd 'ala l-Bida'* diese Gruppe als eine Sub-Gruppe der Murğī'a bezeichnete. Siehe Abū Muṭṭī, *ar-Radd 'ala l-Bida'*, S. 62.

<sup>773</sup> Baqara, 31; Māida, 109.

<sup>774</sup> Šūrā, 52.

<sup>775</sup> Abū Muṭṭī, ogW, S. 117,118.

und die Tat (und in diesem Sinne Wissen) seine Regeln sind.“<sup>776</sup> Diese Argumentation gehört auch zweifellos zu den Karrāmiten, die den *īmān* als Wort definieren, was mittels mehrfach erwähnter Überlieferungen bewiesen wurde.<sup>777</sup> Nach Meinung des Autors gibt es hier eine Feinheit zu beachten: Der *īmān* ist dieser Meinung zufolge Wort, aber dessen Erkenntnis und Erlernen sind Handlungen, und sie gelten als Regeln des *īmān*.

### 3.1.6. Die Bedeutung der 'amal im Glauben

Die Meinungen, die Abū Muṭīr bezüglich der Taten im Glauben ausgeführt hat, zeigen, dass sich al-Ġamā'a nicht im Bereich der klassischen Murğī'a befindet. Abū Muṭīr sagt über die Murğī'a, welche für ihn zur Ahl al-Ahwā gehört, dass sie nur auf dem Glauben ohne Taten basiert, und er kritisiert dies heftig.<sup>778</sup> Das heißt, dass dieses Verständnis nicht in der klassischen Murğī'a war, wie man meistens glaubt. Denn wenn man mit der Murğī'a, die auf Taten keinen Wert legen, einverstanden ist, so ist dies normalerweise der Fall, jedoch kann man nicht behaupten, dass al-Ġamā'a dieses Verständnis hat.

Abū Muṭīr sagt über die Murğī'a Folgendes: „Sie basiert nur auf dem *īmān*, und es gibt keinen Sinn der guten Taten bei Ungläubigkeit und keinen Schaden der Sünden mit Glauben.“<sup>779</sup> Die Murğī'a/Ṭārikīya<sup>780</sup> äußert auch, dass es außer dem *īmān* keine Verpflichtung der Menschen Gott dem Erhabenen gegenüber gibt. Wenn man an Allah glaube und ihn innerlich erkenne, könne man machen, was man wolle. Wenn jemand gute Taten begehe, werden demjenigen entsprechend höhere Grade im Paradies gegeben. Ganz im Gegenteil dazu, wenn man schlechte Taten begehe, werde einem der Platz im Paradies nicht erhöht. Außer den Ungläubigen gehe niemand ins Feuer hinein.<sup>781</sup> Abū Muṭīr sagt, als er von der Murğī'a/Sāyibīya<sup>782</sup> spricht, dass sie sagten, dass den Dienern Gottes freie Hand gelassen wurde,

<sup>776</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 117, 118.

<sup>777</sup> Nach Imām Māturīdī ist der *īmān* nicht gleich dem *iqrār*, weshalb diese Behauptung den Karrāmiten zuzuschreiben ist. Er sagt, dass es die Karrāmiten mit diesem *ḥadīth*, wie bereits erwähnt, beweisen. Siehe Māturīdī, *Kitāb at-Tauḥīd*, S. 490.

<sup>778</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 67.

<sup>779</sup> Abū Muṭīr, *ar-Radd*, S. 67.

<sup>780</sup> Ṭārikīya wird von Abū Muṭīr zu einer Sub-Gruppe der Murğī'a gezählt. Siehe Abū Muṭīr, *ar-Radd 'ala l-Bida'*, S. 62.

<sup>781</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 114.

<sup>782</sup> Sāyibīya oder Sāibīya wird von Abū Muṭīr zu einer Sub-Gruppe der Murğī'a gezählt. Siehe Abū Muṭīr, *ogW*, S. 62 und 115.

beliebige Taten zu begehen, und dass sie außer dem *īmān* zu nichts verpflichtet wurden.<sup>783</sup> Eine ähnliche Ansicht wird der Ġabrīya/Sābikīya zugeschrieben: Die Menschen seien entweder glücklich (*saīd*) oder unglücklich elend (*šaqī*). Die Sünde schade nicht dem *saīd*, die gute Tat gereiche dem *šaqī* nicht zum Nutzen.<sup>784</sup>

Dann führt Abū Muṭīr allerhand Beweise gegen all diese Ansichten an und argumentiert, dass die Taten sehr wohl positive und negative Wirkungen auf den *īmān* haben.<sup>785</sup> Denn dieses Verständnis sei gegen al-Ġamā'a, da sowohl Abū Ḥanīfa als auch Muḥammad b. Karrām die Bedeutung der Taten nicht entwerteten.

Muḥammad Abū Zahrā sieht den Ursprung der Behauptung, dass die Schule Abū Ḥanīfas die Taten entwerten würde, als Beschuldigung und Verleumdung der Mu'tazila und Ḥawāriġ.<sup>786</sup> Denn sie nannten all diejenigen Murġi', die der Ansicht waren, dass diejenigen, die große Sünden begingen, nicht ewig in der Hölle blieben, sondern entsprechend ihrer Sünde bestraft oder vielleicht von Gott Vergebung erfahren würden, um danach ins Paradies aufzusteigen. Daher war es naheliegend für sie, Abū Ḥanīfa und seine Schüler Abū Yūsuf und Muḥammad aš-Šaibānī usw. als Murġi' anzusehen. Šahrastānī sagt bezüglich dieses Themas, dass Abū Ḥanīfa und seine Gefährten aus diesem Grund *murġi'at as-sunna (wa l-ġamāat)* genannt wurden, wohingegen Abū Ḥanīfa (und auch Muḥammad b. Karrām) als legendäre Persönlichkeit angenommen wurde. Die Mu'tazila hielten diejenigen, die ihre Meinung über die Vorbestimmung mit ihnen nicht teilten, für Murġi'a. Die Ḥāriġiten taten dies ebenso. Diese Zuordnung sei mit hoher Wahrscheinlichkeit von der Mu'tazila und der Ḥāriġīya/Wa'īdiya gemacht worden.<sup>787</sup> Viele Gelehrte unter ihnen hielten jene, die das Begehen von großen Sünden nicht als Unglaube betrachteten, für Murġi'a. Dazu gehören Gelehrte wie Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya, Sa'īd b. Ġubair, Ṭalq b. Ḥubaib, 'Amr b. Murra, Muḥārib b. Dīsār, Muqātil b. Sulaimān, Ḥammād b. Abī Sulaimān, Qudaid b. Ġa'far usw.<sup>788</sup>

Abū Muṭīr sagt, dass die Murġi'a, um ihre Ansichten über Handlungen zu untermauern und zu verteidigen, viele Verse und aḥadīṭ erwähnen, z.B.: „Und um

<sup>783</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 115.

<sup>784</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 101.

<sup>785</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 101.

<sup>786</sup> Abū Zahrā, *Abū Ḥanīfa*, S. 164.

<sup>787</sup> Šahrastānī, *al-Milal*, S. 139; Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, (Ich habe die türkische Übersetzung von Osman Keskioğlu verwendet.) S. 164.

<sup>788</sup> Abū Zahrā, *Abū Ḥanīfa*, S. 164.

dessentwillen, was sie da gesagt haben, wird Allah sie mit Gärten belohnen, durch die Ströme fließen. Darin sollen sie ewig weilen; und das ist der Lohn derer, die Gutes tun.“<sup>789</sup> Dann erwähnt er folgende aḥadīṭ des Propheten: „Wer *lā ilāha illallāh* sagt, geht ins Paradies ein“ und „der Schlüssel des Paradieses ist *lā ilāha illallāh*.“

Daraufhin bemüht sich Abū Muṭṭī, den Irrtum dieses Verständnisses darzustellen, was sehr wichtig ist, denn die šāfiʿitisch-ašʿarische Autoren hielten die Ḥanafiten und die Karrāmiten für Murǧīʿa, obwohl diese sich aber von diesem Verständnis distanzieren. Denn die Ašʿariten sahen deren *īmān*-Definition als Entwertung und für-Erlaubt-Halten der Taten an, und Aussagen wie „die Taten sind die Regeln des Glaubens“ oder „das Für-Erlaubt-Halten und die Geringschätzung der Taten ist Unglaube“ wurden von ihnen ignoriert.<sup>790</sup>

Laut al-Ġamāʿat's Standpunkt befahl Allah im Koran: „Gewiss, das Gebet ist zu bestimmten Zeiten den Gläubigen vorgeschrieben.“<sup>791</sup> Ibn ʿAbbās erklärt diesen Ausdruck „*kitāban mauqūtan*“ als „*mafrūdan maʿlūman*“, also „als bekannt verpflichtet.“ Es gibt weitere interessante Gesichtspunkte in diesem Vers, denn „das Gebet ist den Gläubigen vorgeschrieben“, und nicht den Ungläubigen. Denn das Gebet, die Taten usw. sind die Regeln (*šarāʿī*) des Glaubens, nicht des Unglaubens. Im Koran gibt es noch viele ähnliche Verse, die beweisen, dass es außer dem *īmān* noch viele zusätzliche Pflichten gibt: „Sprich zu Meinen Dienern, die gläubig sind, dass sie das Gebet verrichten“,<sup>792</sup> „O die ihr glaubt, beugtet euch und fallt nieder und verehret euren Herrn, und tut das Gute, auf dass ihr Erfolg habt.“<sup>793</sup> Abū Muṭṭī überliefert darüber ein Ḥadīṭ von Ibn ʿAbbās, welcher so beginnt: „Der Gesandte Gottes wurde über die Murǧīʿa gefragt, wer sie seien. Der Prophet sagte, 'Murǧīʿa sind diejenigen, die nur auf Glauben ohne Taten basieren, und sagen, dass das Gebet, Almosensteuer, Pilgerfahrt usw. keine Pflichten sind. Wenn man diese verrichtet, sei gut, wenn nicht, mache es nichts aus. Allah verflucht die Murǧiiten.“ Abū Muṭṭī bemüht sich sehr und bringt dazu noch viele weitere Beweise, um zu beweisen, dass sich die Murǧīʿa außerhalb der al-Ġamāʿa befinden.<sup>794</sup>

<sup>789</sup> Māida, 85. Hier erwähnt er 72. āya von Tauba.

<sup>790</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*, S. 73; Abū Muṭṭī, *ar-Radd*, S. 68.

<sup>791</sup> Nisa, 103.

<sup>792</sup> Ibrāhīm, 31.

<sup>793</sup> Ḥaǧǧ, 22.

<sup>794</sup> Abū Muṭṭī, *ogW*, S. 68.

Zum Abschluss besteht der Glaube laut Ḥarūrīya<sup>795</sup> aus Wort und Tat, laut Murǧī'a aus Wort ohne Tat, jedoch nach al-Ġamā'a besteht der Glaube aus Wort, und die Taten sind seine Regeln. Gemäß al-Ġamā'a wurde der Glaube von Leuten der Qibla deshalb bestätigt, weil sie Sünder nicht für Ungläubige hielten und das „Innenleben“ (*damāir*) der Diener Allah überlassen.<sup>796</sup>

Abū Muṭīr verwendet an der Textstelle, wo er die Überlieferung über die 73. Gruppe, die gerettet wird, erwähnt, den Ausdruck „*Ahl al-ġamā'a al-murǧiūn*“ (die Leute der Gemeinschaft und des Gott-Anheimstellens), und definiert diese Gruppe wie folgt: „Sie halten fest am Seil der Ġamā'at, fern von Sektiererei und Erneuerung, ihre Anführer (*muqtadā*) sind der Prophet und seine Gefährten, ihre Lieder sind das Buch Gottes.“ Er erwähnt weder Abū Ḥanīfa noch Muḥammad b. Karrām, anders ausgedrückt weder Ḥanafīya noch Karrāmīya gehören zu den anderen 72 Gruppen.<sup>797</sup> Das zeigt uns, dass er die beiden Gruppen als zu al-Ġamā'a angehörig ansieht.

Nach einer Information Maqdisīs definiert *Ahl al-Ḥadīṭ al-Murǧi'a* als diejenigen, die die Handlungen als dem Glauben nachrangig betrachten. Laut Karrāmīten sind *al-Murǧi'a* diejenigen, die die göttlichen Vorschriften für Handlungen nicht annehmen.<sup>798</sup> Niemand kann behaupten, dass Abū Ḥanīfa von der Verpflichtung zu Handlungen freispricht oder diese herabwürdigt.<sup>799</sup> Interessanterweise kritisierte die Karrāmīya die *Murǧi'a* heftig, wobei sie sagten, dass sie die Verpflichtung zu Handlungen herabwürdigten. Denn laut Karrāmīya sind die Taten die Regeln des Glaubens.<sup>800</sup>

Eine andere wichtige Information bei Maqdisī ist Folgendes: *aš-Šukkāk* (die Skeptiker) sind nach den *Ahl al-Kalām* die „Stillstehenden“ bezüglich des Korans, aber nach *al-Karrāmīya* sind das diejenigen, die die Ausnahme im Glauben annahmen.<sup>801</sup> Das zeigt, dass ihre Theologie gleich der Theologie von Abū Ḥanīfa ist. Ähnliche Informationen gibt es bei Abū Muṭīr. Nachdem er den *Ḥadīṭ*: „die *Murǧi'a*

<sup>795</sup> Das ist ein Name von Ḥawāriǧ, weil sie sich nach dem Šiffīn-Krieg an diesem Ort Ḥarūrā versammelten. Sie waren damals zwölftausend und ihr Anführer war 'Abdallāh b. al-Kawwā' al-Yaškarī und Šabaṭ b. Rib'ī. Siehe Baǧdādī, *al-Farq*, s. 75.

<sup>796</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 69.

<sup>797</sup> Abū Muṭīr, *ogW*, S. 62.

<sup>798</sup> Maqdisī, *Aḥsan*, S. 38.

<sup>799</sup> Bayāḍī, *Uṣūl al-Munīfa li Imām Abī Ḥanīfa*, S. 126 und 127.

<sup>800</sup> Maqdisī, *ogW*, S. 38.

<sup>801</sup> Maqdisī, *ogW*, S. 38.

und die Qadarīya wurden mit den Zungen der 72 Propheten verflucht“ überliefert, berichtet er, dass Uṭmān b. ‘Affān as-Siġzī diese Gruppe als *Murġi’at aš-šākka* bezeichnet hat.<sup>802</sup> Denn Abū Ḥanīfa macht dieselbe Definition für die Murġi’a. Er sagt in seinem Werk *Waṣīya*, dass ein Gläubiger ein wahrer Gläubiger, ein Ungläubiger ein wahrer Ungläubiger ist. Sowohl Glaube als auch Unglaube seien zweifelsfreie Zustände, es gebe keinen Zweifel (*aš-šakk*) in ihnen.<sup>803</sup> In *Fiqh al-Absat* sagt er, dass Antworten wie „wenn Gott so will/*inšā’allah*“ oder „Gott weiß es besser/*Allāh a’lam*“ auf die Frage, „bist du gläubig?“ Skepsis im Glauben bedeuten.<sup>804</sup>

Abū Muṭīr sagt, dass die Murġi’a/‘Amalīya<sup>805</sup> den Glauben auf Taten reduziere. Er widerspricht diesem und findet es nicht richtig, dass sie sagen, dass die Erkenntnis (*ma’rifa*) auch eine Tat des Herzens ist. Das hieße, dass jeder Glaube Tat wäre.<sup>806</sup> Zum Schluss sagt er: „Al-Ġamā’a definiert den Glauben als Wort, wie es Gott und sein Gesandter getan haben: Der Glaube ist Wort, und seine Bestätigung ist innere Erkenntnis.“<sup>807</sup>

### 3.1.7. Die Bestätigung “balā” und der Glaube der Kinder

Die Karrāmiten folgen Abū Ḥanīfa und behaupten wie er, dass alle Menschen in „*ad-durr al-auwal*“ glaubten.<sup>808</sup> Nach einer Aussage von al-Asram, einem Bekannten unter den Karrāmiten, kam es jedoch zwischen ihnen in diesem Punkt zu einer Meinungsverschiedenheit. Al-Asram behauptet, dass den *durrīyāt* (Nachkommen Ādams) der Glaube nicht befohlen worden sind. Sie wurden nur nach der Einheit Gottes gefragt und haben geantwortet. Diese Antwort bedeute Glaube, nicht Gehorsamkeit. Aber die Mehrheit unter ihnen sagt, dass die Kinder Adams mit dem Glauben beauftragt waren und ihre Antwort als Gehorsamkeit der Diener gelte.

Genauso bauen sie den Glauben der Kinder auf dieses Thema auf. Für die Karrāmīya sind alle Kinder gleich und von Geburt an gläubig, egal ob sie in eine gläubige oder ungläubige Familie geboren werden, alle kommen mit ihrer

<sup>802</sup> Abū Muṭīr, *ar-Radd*, S. 124.

<sup>803</sup> Bayāḍī, *Uṣūl al-Munīfa li Imām Abī Ḥanīfa*, S. 93, 95.

<sup>804</sup> Bayāḍī, *ogW*, S. 93, 95.

<sup>805</sup> ‘Amalīya wird von Abū Muṭīr zu einer Untergruppe der Murġi’a gezählt. Siehe Abū Muṭīr, *ar-Radd*, S. 62.

<sup>806</sup> Abū Muṭīr, *ar-Radd*, S. 118. die Verse, in welchen der Glaube als *kalima* und *qaul* nicht als ‘amal erwähnt werden: Fath, 26; Āl-i ‘Imrān, 64; Ibrāhīm, 27; An‘ām, 115; Fāṭir, 10; Zuḥruf, 28.

<sup>807</sup> Abū Muṭīr, *ar-Radd*, S. 119.

<sup>808</sup> Baġdādī, *Uṣūl ad-Dīn*, S. 257.

präexistierenden Bestätigung (*balā-iqrār*) gläubig zur Welt. Wenn ein Kind die Pubertät erreiche und ungläubig werde, werde geprüft, ob dessen Vater und Mutter ungläubig sind. Wenn Ungläubigkeit beider Eltern vorliege, so bestätige man die Ungläubigkeit des Kindes. Falls einer der Eltern ungläubig sei, so sei das Kind ebenfalls vom Islam abgefallen.<sup>809</sup>

Bağdādī hält nur an der praktischen Durchführung (Tradition) fest, um dem Irrtum dieser Ansicht zu widersprechen, darüberhinaus konnte er nichts machen. Dann stellt er die Frage: Wenn die Kinder der Polytheisten gläubig seien, warum würden sie dann versklavt? Ein anderes seiner Argumente ist wie folgt: Warum werde bei Kindern der Polytheisten keine Todeswaschung ausgeübt, kein Totengebet verrichtet und warum würden sie nicht im muslimischen Friedhof begraben?<sup>810</sup> Eigentlich sind diese Fragen keine Beweise, sondern Dinge, die kritisiert und vernommen werden sollten.

Ein Beweis, der die in diesem Werk aufgestellte Behauptung verstärkt, dass Abū Muṭṭī' ein Karrāmit ist oder mit der Karrāmīya sympathisiert, ist das Thema, bei dem er die Meinungen der Ḥarūrīya/Taglībīya<sup>811</sup> hinsichtlich des Glaubens der Kinder kritisiert. Er überliefert über sie Folgendes: „Allah wünscht die Taten der Diener, aber erschafft, bestimmt oder verringert diese nicht. Wir bezeugen weder den Glauben der Kinder noch deren Schicksal. Dies ist nur nach der Reife der Kinder möglich.“ Als er anschließend die Ansicht der al-Ġamā'a überliefert, argumentiert er, als wäre er ein Karrāmit. „Wir bezeugen den Glauben der Kinder, denn sie alle machten den *iqrār* am Urpakttag. Das ist ihr Glaube, und gemäß der Aussage des Propheten sind sie gemäß dieser Natur geboren. *„Jeder wird von Natur aus mit der Fitra geboren. Dann machen seine Eltern aus ihm einen Juden, Christen oder einen Zoroastrier.“* Ibn 'Abbās sagt bei der Erläuterung des Verses *„die Natur Allahs, mit der Er die Menschen erschaffen hat,“*<sup>812</sup> das Wort *fiṭrat Allāh/Schöpfung Allahs* bedeutet die Religion Gottes, das Verb *fa-ta-ra* erklärt er als deren Erschaffung. Die Aussage: *'Es gibt keine Änderung in der Schöpfung Allahs'*<sup>813</sup> übersetzt er zu *'es gibt keine Änderung in Allahs Religion.'* Eines Tages sagte der Prophet, nachdem er

<sup>809</sup> Bağdādī, *ogW*, S. 257.

<sup>810</sup> Bağdādī, *ogW*, S. 257.

<sup>811</sup> Taglībīya wird von Abū Muṭṭī' zu einer Untergruppe der Murǧī'a gezählt. Siehe Abū Muṭṭī', *ar-Radd*, S. 62.

<sup>812</sup> Rūm, 30.

<sup>813</sup> Rūm 30.

gefragt hatte, *'Wisst ihr, wer von den Kindern der Menschen die einfachste Arbeit (Pflicht) hat?'* Daraufhin antworteten die Gefährten: *'Allah und sein Prophet wissen es am besten'*, woraufhin er erwiderte: *'Die einfachste Sache haben die Kinder der Polytheisten. Sie wurden zu Dienern der Leute des Paradieses gemacht. Denn sie machten nichts Gutes, um dadurch belohnt zu werden, sie machten nichts Böses, um dafür gequält zu werden. Sie sind im Zustand des **ahd** (Urvertrag und Versprechen) gestorben.'*<sup>814</sup> Im Zustand des *'ahd* zu sterben bedeutet nach 'Alī al-Qārī, „mit natürlichem und angeborenem Glauben zu sterben.“<sup>815</sup>

Gemäß diesem Verständnis schließen sich die Kinder der Polytheisten nicht ihren Vätern an. Denn sie wurden zu Dienern des Paradieses auserwählt. Denn in diesem Vers wird Folgendes erzählt: *„Darum warne Ich euch vor einem flammenden Feuer, dem nur der Bösewicht ausgesetzt sein wird, der (die Botschaft) für die Lüge erklärt und den Rücken kehrt.“*<sup>816</sup> Kein Kind erklärt die Botschaft für Lüge und kehrt sich ab, obwohl dieses ein Kind der Vielgötterei ist. Außerdem zählen sie zu den Menschen, bei denen die Verantwortung (*qalam*) aufgehoben ist. Gemäß der Aussage dieses Verses schließen sich die Kinder der Gläubigen ihren Väter an: *„Und diejenigen, die glauben und deren Nachkommen ihnen im Glauben folgen, deren Nachkommenschaft lassen wir ihnen anschließen, und wir werden ihnen von ihren Taten überhaupt nichts verringern. Jedermann ist eine Geisel dessen, was er getan hat.“*<sup>817</sup> Wenn ihnen befohlen wird: *„geh ein ins Paradies“*, obwohl ihre Eltern diesen Zustand nicht erreicht haben, sagen sie, *„ohne Vater und Mutter geh' ich nicht hinein.“* Und augenblicklich werden ihre Grade erhöht.<sup>818</sup>

Wie zuvor erwähnt, befindet sich diese Ansicht in *al-Fiqh al-Akbar*, die in der Tat dem großen Anführer Abū Ḥanīfa gehört.<sup>819</sup> *„Er ließ Nachkommen Adams aus seiner Lende hervorgehen. Sie waren in Form von Partikeln, die Allah vernünftig machte, dann sprach Er sie an und befahl ihnen den Īmān an und verbot ihnen den Kufr, dann stimmten sie seiner göttlichen Herrschaft zu. Diese Zustimmung war ihr Īmān, und sie kommen mit dieser Fiṭra zur Welt.“*<sup>820</sup> Dies deutet auf eine feste

<sup>814</sup> Abū Muṭīʿ, *ar-Radd*, S. 70,71.

<sup>815</sup> Aliyyu'l-Kāri, *Fikh-ı Ekber Şerhi*, S. 131.

<sup>816</sup> Lail, 14.

<sup>817</sup> Tūr, 21.

<sup>818</sup> Abū Muṭīʿ, *ar-Radd*, S. 99.

<sup>819</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*, (*İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*) S. 72.

<sup>820</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*, S. 72; *al-Fiqh al-Akbar, Die Fundamente des Glaubens von Imam Abū Ḥanīfa*, deutsche Übersetzung Ali Ghandour, S. 42-44.

Verbindung zwischen Abū Muṭīʿ, Ḥanafīya und Karrāmīya. Die Zuschreibung des Urvertrags (*mīlāq*) zum selben Thema, seine Auffassung als naturgegebenen Glauben, seine Verbindung zum Glauben der Kinder der Polytheisten und die Idee, dass von diesem Punkt ausgegangen werden muss usw., - all diese Betrachtungen gibt es bei allen drei Gelehrten, nämlich bei Abū Ḥanīfa, Muḥammad b. Karrām und bei Abū Muṭīʿ.

Wichtig und interessant ist, dass dieselbe Ansicht Baḡdādī in seinem Werk *Uṣūl ad-Dīn* als karrāmitische Ansicht überliefert, welche von Abū Muṭīʿ als Ansicht der Ḡamāʿat wiedergegeben wird.<sup>821</sup> Das zeigt uns, dass Abū Muṭīʿ mit dem Begriff al-Ḡamāʿat immer das karrāmitische Hanafitentum meinte und Muḥammad b. Karrām ein großer Kommentator von Abū Ḥanīfa war. In seinem Werk berichtet Baḡdādī auch, dass die Karrāmiten alle Kinder anlässlich ihrer Bestimmung der „*balā*“ in der Präexistenz für gläubig hielten. Demzufolge kommt, wer vor der Pubertät stirbt, wegen des Urglaubens ins Paradies.<sup>822</sup>

An einer anderen Stelle widerspricht Abū Muṭīʿ den Ansichten der Azraqīya/Ḥāzimīya,<sup>823</sup> die sagen, dass der Glaube aus einigen Eigenschaften bestehe und eine Summe an Regeln (*waṣāif* und *ṣarāiʿ*) sei und aus diesem Grund unbekannt (*maḡhūl*) sei. Laut Azraqīya/Ḥāzimīya sind alle Menschen, bevor zu ihnen eine eindeutige und umfangreiche göttliche Mitteilung kommt, vom Glauben entschuldigt (*maʿdūr*). Bei der Kritik dieser Ansicht erklärt Abū Muṭīʿ, dass der Glaube natürlich ist. Deshalb könnten die Kinder Ādams nicht entschuldigt sein. Aus der Lende Adams zu sein heiße, dass die natürliche Einladung, also die Offenbarung, Ādams Kinder erreicht habe, und diejenigen, die die muḥammadische Einladung nicht erreicht habe, habe die Mitteilung von ʿīsā erreicht, und Menschen, zu denen die Einladung Isas nicht gelangt sei, sei die Offenbarung an Mūsā, Ibrāhīm... usw. gelangt. Da jeder Mensch durch eine prophetische Übermittlung erreicht wurde, betrachtete Abū Muṭīʿ die Kinder Ādams nicht als entschuldigt. „*Und Wir schickten keinen Gesandten vor dir, dem Wir nicht offenbaren: 'Es gibt keinen Gott außer Mir;*

<sup>821</sup> Baḡdādī, *Uṣūl ad-Dīn*, S. 257-259.

<sup>822</sup> Baḡdādī, *ogW*, S. 259.

<sup>823</sup> Die Azraqīya (Pl. Azāriqa) sind die Anhänger von Nāfiʿ b. al-Azraq al-Ḥanafī, der Abū Rāšid genannt wurde. Sie waren die größte Gruppe von Ḥawāriḡ. Siehe Baḡdādī, *al-Farq*, S. 82,83. Ḥāzimīya ist eine Sub-Gruppe der Aḡārīda, welche eine Sub-Gruppe der Ḥawāriḡ ist. Siehe Baḡdādī, *al-Farq*, S. 24.

darum dienet nur Mir“<sup>824</sup> und „es gibt kein Volk, bei dem nicht früher schon ein Warner erschienen wäre.“<sup>825</sup> Dazu erwähnt er noch viele andere Verse.<sup>826</sup> Gemäß diesem Verständnis kann niemand sagen, dass er die Muḥammadische Botschaft nicht gehört habe. Denn alle prophetischen Mitteilungen sind gleich, und ihre einheitliche Mitteilung wurde sowohl bei der Schöpfung innerlich als auch äußerlich und laut zu jeder Zeit und an jedem Ort, wo sich Menschen befinden, mit derselben warnenden Stimme ausgerufen.

Der Meinung des Autors nach sehen die Karrāmiten die muḥammadanische *umma*, die ibrāhīmitische *milla* und die ādamische *ḡurrīya* als dieselbe Sache an. Mit anderen Worten gibt es die *šarī'a*, die der muḥammadanische *umma* gebracht wurde, die Religion, die durch die ibrāhīmitische *milla* gegründet wurde und die *fiṭra*, die die adamische *ḡurrīya* gründete. All diese drei haben nach den Karrāmiten dieselbe Bedeutung, und es reicht für eine Mitgliedschaft im islāmischen Staat.<sup>827</sup>

### 3.1.8. Zu- und Abnahme des īmān

Die Murḡī'a/Manqūšīya<sup>828</sup> sagen, dass der Glaube zu- und abnimmt, einige unter ihnen waren der Meinung, dass *īmān* zwar zunimmt, sich aber nicht verringert. Aber diese Ansicht ist irrig, und ihre Argumentation mit dem Vers „damit sie in ihrem Glauben noch an Glauben zunehmen“<sup>829</sup> ist auch falsch.<sup>830</sup> Als Abū Muṭī' im Namen der al-Ġamā'a argumentierte, sprach er wie ein Karrāmit und sagte, dass es im Glauben keine Ab- und Zunahme gibt, weil es die Bestimmung des Herrens ist, so wie es bei Gott keine Zu- und Abnahme und keine Änderung gibt. Der Prophet antwortete, als er gefragt wurde, ob der Glaube zu- und abnimmt: „Nein, die Zu- und Abnahme des Glaubens ist Unglaube.“<sup>831</sup> Dann bringt Abū Muṭī' als Beweis für seine Behauptung eine Aussage von Ḥafs b. 'Abdallāh, der von 'Umar b. 'Abdalazīz berichtet, der bei einer Predigt sagte: „wenn der Glaube mit der Sünde abnähme, wie

<sup>824</sup> Anbiyā, 25.

<sup>825</sup> Fāṭir, 24.

<sup>826</sup> Abū Muṭī', *ar-Radd*, S. 71.

<sup>827</sup> Die Lehre, die unsere klassisch-religiöse Erziehung bemüht ist zu geben, kann im Frage-Antwort-Spiel wiedergegeben werden: „wessen Kind bist du?“ – „Ādams“, „welche Religion hast du?“ – „Ibrahims“ und „wessen Gemeinschaft (*sunna-šarī'a*) gehörst du an?“ – „Muḥammads“. Diese Lehre kommt meiner Meinung nach von den Karrāmiten. Einer der Verbreitungsgründe dieser Lehre bei den Osmanen ist vielleicht *Mızraklı İlmihal*. Siehe. *Mızraklı İlmihal*, Yasin, İstanbul, S. 126.

<sup>828</sup> Manqūšīya ist eine Sub-Gruppe von Murḡī'a. Siehe Abū Muṭī', *ar-Radd*, S. 119.

<sup>829</sup> Faṭḥ, 4.

<sup>830</sup> Abū Muṭī', *ogW*, S. 119.

<sup>831</sup> Abū Muṭī', *ogW*, S. 119.

die *Šukkāk* und *Ḍāll* behaupten, wüssten wir nicht, was von unserem Glauben verlorengeht und was bleibt, wenn wir in der Nacht nach Hause gehen.“ Dann bringt er den Kommentar des gleichen Verses von al-Ġamā'a: „*damit sie in ihrem Glauben noch an Glauben zunehmen*“<sup>832</sup> Nach al-Ġamā'a bedeutet dieser Vers Folgendes: Entweder eine Wiederholung des Glaubens, wie Mūsā b. Kaṭīr gesagt hat, oder die Bestimmung der Pflichten zu ihrer Bestimmung Gottes hinzufügen, wie 'Awn b. 'Abdallāh und Ḥammād b. Sulaimān gesagt haben. Ibn Bakr Naḥṣalī sagt, dass sein Glaube wie Ġabrā'īls und Mīkā'īls Glaube ist. Am Ende erwähnt er einen *ḥadīṭ*, der dieses Verständnis diffamiert: In der Endzeit werde eine Gruppe auftauchen, die sich selbst *Manqūṣūn* nennen. Als der Prophet gefragt wurde, wer sie seien, antwortete er: „*Das sind diejenigen, die sagen, der Glaube nimmt zu und ab.*“<sup>833</sup>

---

<sup>832</sup> Fath, 4.

<sup>833</sup> Abū Muṭṭī', *ogW*, S. 119.

#### **IV. RELIGIONSPOLITIK DER KARRĀMITEN**

#### 4.1. Der Begriff Religionspolitik

Unter diesem Titel wird versucht die Religionspolitik der Karrāmīya darzulegen. Dasjenige, das hier im Allgemeinen mit Politik oder politischer Philosophie gemeint wird, sind nämlich die Prinzipien des Zusammenlebens von Menschen in der Gesellschaft oder im Staat als einer wohldefinierten politischen Ordnung.<sup>834</sup> Ich meine mit dem Begriff Religionspolitik die verwendete Methode und die umgesetzte Strategie, die sich an der Macht und Möglichkeit der Bevölkerung orientiert, um den Menschen ihr Verständnis, Verhalten und Dienen zu bestimmen. Es ist das Religionsverständnis der Karrāmiten, das mit dem Begriff Religionspolitik beabsichtigt wird. Von den obigen drei Hauptthemen ausgehend werden ihr Religionsverständnis, ihr Ansatz zur *Šarīa* und Methoden untersucht, die bei der Anwendung und im Leben der Religion praktiziert wurden. So ist z.B. eine hāriğitische Religionspolitik von der Religionspolitik und dem *Šarīa*-Verständnis der Šīa sehr verschieden. Unterdessen weisen die Art und Weise, mit der sie die Religion lebten und lebbar machten, eine komplett unterschiedliche Eigenschaft auf. Die Hāriğiten haben ein Religionsverständnis dargelegt, welches auf der Feindschaft gegen den „Anderen“ beruht und haben es auch acht- und furchtlos praktiziert. Die Schia hingegen hat ihr Verständnis auf der Grundlage der Freundschaft gegenüber der Prophetenfamilie und der Feindschaft gegen die anderen gestaltet. Dies ist sogar auch dann der Fall, wenn es sich um einen Genossen des Propheten handelt.

Was ist das Religionsverständnis der Karrāmiten? Im Zentrum ihres Religionsverständnisses steht nicht die Voranstellung bestimmter Gruppen und Angehöriger einer bestimmten Religion, sondern die Betrachtung aller Menschen als gleichberechtigt im wesentlichen Sinne und als Ansprechpartner göttlicher Offenbarung. Das heißt, dass alle Menschen echte und besondere Diener Gottes sind. Keine einzige Gruppe und Religionsangehöriger kann sich in einer besseren Position sehen. Diese Gleichheit liegt in seiner Natur. Aber der Mensch kann diese Gleichheit in seinem Leben mit seinem eigenen Willen zu seinen Ungunsten stören. Dies hängt gänzlich von seiner Wahl ab.

So hat dies ein sehr hohes Toleranz-Verständnis hervorgebracht, als ob in ihrem Verständnis Religion gleich Toleranz wäre. Sie haben ein Religionsverständnis

---

<sup>834</sup> Mittelstraß, „Politische Philosophie“, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, B 3, S. 211.

dargelegt, gemäß dem der Religion die Toleranz Gottes gegenüber seinen Dienern zugrunde gelegt wird, jegliche äußerliche bzw. nebensächliche Diskriminierung abgelehnt wird und es auf den Willen und daher auf die Aussprache gestützt wird. Aus diesem Grund haben sie auf die eigene Aussage und den Ausruf des Individuums bei der Definition des Glaubens Wert gelegt und das *mīṭāq*-Phänomen in den Vordergrund gestellt. Deswegen haben sie eine Gemeinschafts-Definition dargelegt, welche die sich zur Qibla wendenden Menschen umfasst. Wieder aus diesem Grund haben sie die gleichzeitige Existenz von zwei oder mehreren Herrschern als zulässig betrachtet und den Glauben der Polytheistenkinder auf den angeborenen Glauben gestützt. Letztlich haben sie die unbekannte Version des 72 Gruppen-Ḥadīṭ eben deshalb als Basis genommen. So wird unter diesem Titel versucht, ihr Religionsverständnis und ihre Methoden, die die Religion im praktischen Leben annehmbar und lebbar machen sollen, von obigen und ähnlichen Hauptargumenten ausgehend darzustellen. Dies macht es erforderlich, einen Blick auf den murğitischen Hintergrund und sogar auf das Leben und die Werke Abū Ḥanīfas zu werfen.

#### 4.2. Der Murğī'ī-Hintergrund und Abū Ḥanīfa

Um die Religionspolitik der Karrāmiya verstehen zu können, müssen die Quellen ihrer Ansichten und die Tradition, aus der sie abstammen, betrachtet werden. Indem Abū Ḥanīfa und das murğitische Verständnis vernachlässigt werden und ohne die Beziehung der Karrāmiten zu Abū Ḥanīfa zu analysieren, ist es unmöglich ihr Religionsverständnis darzulegen. Eine jede Schule in der islamischen Geschichte weist einige wichtige Eigenschaften auf, anhand derer sie sich definiert und von anderen Denkschulen abgrenzt. Wenn zum Beispiel die Rede von der Šī'a ist, denkt man an die Heiligkeit der Anführerschaft (*imāma*) und den Anspruch der Nachkommen des Propheten auf diese Führerschaft, die Mu'tazila wird mit Gerechtigkeit und dem In der Schwebe-Lassen derer, die im Diesseits große Sünden begangen haben, und dem Abhängig-Machen derer von der reumütigen Sinnesänderung (*tauba*) assoziiert, die Ḥāriğīya wird mit der Bezichtigung des großen Sünders (*fāsiq*) der Ketzerei und dem Aufstand gegen den tyrannischen *imām* in Verbindung gebracht, und die Murğī'a stellt den Kern des *īmāns*, die Gleichheit in der wesentlichen Schöpfung, die Trennung von *īmān* und Handlung, die Erleichterung der Konversion zum Islām, Toleranz, den Gegensatz zur Ḥāriğīya und

das Gott-Anheimstellen von Erzsündern in den Vordergrund.<sup>835</sup> Wenn die Rede von der Karrāmīya ist, denkt man an Anthropomorphismus und an die Reduzierung des *īmān*s auf das ausgesprochene Bekenntnis. Es war unvermeidbar, dass die von den Ḥawāriğ und der Šī'a vertretenen radikalen Meinungen, das Abhandenkommen des friedlichen und sicheren Miteinanders sowie das in der *umma* entstandene Unbehagen eine die Einheit der Gemeinschaft betonende und vermittelnde, mäßigende Idee hervorbringen musste. So wurde der Begriff Murğī'a zum Inbegriff für all diejenigen, die sich durch ihre Sorge um die *umma* hervortaten und sich dadurch für diese Vermittlerposition qualifizierten.<sup>836</sup> So wie die Mu'tazila als „Ahl al-Wa'īd“ bezeichnet wurde, so wurde auch die Murğī'a als „Ahl al-Wa'ad“ bezeichnet.<sup>837</sup>

Zu den Kerncharakteristika der Murğī'a gehört, wie bei den Karrāmiten gesehen werden kann, dass bei ihnen ein Verständnis von *īmān* besteht, welches nicht durch Taten annulliert werden kann, dass sie die Handlungen nicht als Angelegenheit des Bekenntnisses und der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, sondern als juristisches Problem betrachten und in diesem Zusammenhang diejenigen, *die sich gegen sich selbst vergangen haben*,<sup>838</sup> selbst wenn diese 'Alī, Mu'āwiya oder Ḥağğāğ heißen, hoffen lässt auf die Gnade Gottes, indem sie ihre Angelegenheit Gott überlässt, und das hinter ihnen verrichtete Gebet als gültig einstuft.<sup>839</sup> Im Gegensatz zur Ḥārīgī- und Šī'i-Meinung wird der ungerechte Herrscher als legitim angesehen und nicht gegen ihn rebelliert, solange dieser nicht *das große Unrecht, den großen širk, begangen hat*.<sup>840</sup> Es werden alle, die besonders bei der großen *fiṭna*, dem islāmischen Bürgerkrieg, vermieden haben, ein Urteil über eine der Seiten zu fällen und sich für keine der beiden Seiten eingesetzt haben, zur Murğī'a gezählt; Abū Ḥanīfa wird hauptsächlich aus diesem Grund zur Murğī'a gerechnet.<sup>841</sup> Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya war derjenige, der das erste *irğā'*-Buch geschrieben und die *irğā'*-Lehre gegründet hat.<sup>842</sup>

<sup>835</sup> Wensinck, A. J., Art. „al-Murdjī'a“, (HWI,) S. 543; *The Muslim Creed*, 38, 45; Watt, *Islam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, türkische Übersetzung Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, S. 147.

<sup>836</sup> Hatipoğlu, M. S., *Hilafetin Kureyşliliği İslam'da İlk siyasi Kavmiyetçilik*, Kitabiyât, S. 67.

<sup>837</sup> Wensinck, A. J. „al-Murdjī'a“, S. 544.

<sup>838</sup> Zümar, 53.

<sup>839</sup> Wensinck, A. J., „al-Murdjī'a“ S. 543.

<sup>840</sup> Lokman, 13. Siehe Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, S. 67.

<sup>841</sup> Hatipoğlu, *ogW*, S. 67.

<sup>842</sup> Kutlu, *Mürchie*, S. 3. Diese Abhandlung wurde uns als zwei Seiten von Ibn Abī 'Umar al-Adanī (243/857) überliefert. Siehe gleicher Ort.

Genauso wie die Murğī'a-Schule trennt auch Abū Ḥanīfa den *īmān* von der Tat. Allerdings unterscheidet er sich von der Murğī'a-Schule dadurch, dass er die Handlungen nicht bagatellisiert. Auch Zaid b. 'Alī b. Ḥusain, Lehrer und Freund von Abū Ḥanīfa, ist gleicher Meinung, der sagt: „*Ich bin fern von der Murğī'a, die die Großsünden-Begehenden (fāsiq) auf Gottes Verzeihung begierig macht.*“<sup>843</sup>

Die ursprüngliche Bedeutung von Murğī'a ist jene, welche den Fall von 'Alī und 'Uṭmān „in der Schwebe lassen“ (*irğā*) und aufschieben, weder ihre Apostasie noch ihre Zugehörigkeit zum Islām bezeugen und das endgültige Urteil Gott überlassen.<sup>844</sup> Die Bildung einer Schule begann mit der Ausweitung des Gedankens, der als Reaktion darauf entstanden ist, dass die Ḥārīgīten 'Alī und 'Uṭmān als Apostaten angesehen haben und der Fall dieser beiden Kalifen im Umaiāden-Hašimīden-Konflikt ausgenutzt wurde, dass nämlich nicht nur ihre Situation Gott überlassen werden soll, sondern dass dieser Ansatz auch auf alle Erzsünden-Begehenden ausgeweitet werden soll, also niemand von den Leuten der Qibla als Ungläubiger angesehen werden und über ihn kein Urteil bezüglich seiner Zugehörigkeit zu Paradies- oder zur Höllenbewohnern gefällt werden kann.<sup>845</sup> In dieser Hinsicht wurde die Murğī'a vielmehr als Gegenteil von Ḥārīgīya und Wa'dīya definiert. Gemäß einer anderen Definition wird sie als die Verschiebung der Reihe und des Legitimationsrangs von 'Alī an vierte Stelle aufgefasst, wodurch sie einen Gegenstandspunkt zur Šī'a einnimmt.<sup>846</sup>

**Abū Ḥanīfa's Bücher und der Hintergrund der Karrāmīya:** Um den Hintergrund der Karrāmīya aufzuzeigen, sollte ein Blick in den Inhalt der Werke von Abū Ḥanīfa und der ihm zugeschriebenen Werke geworfen werden. Obschon diese Werke nicht persönlich von Abū Ḥanīfa verfasst wurden und seine Anhänger einiges hinzugefügt haben, reflektieren sie dennoch das Verständnis und die Religionspolitik des Murğī'a-Kreises. Denn die in diesen Werken diskutierten Themen und vorgeschlagenen Lösungen betreffen im Allgemeinen das Glaubens-Problem und harmonieren mit den Gedanken, welche in den Quellen als zur Murğī'a gehörend aufgezeigt werden.<sup>847</sup>

<sup>843</sup> Ebū Zehrā, *Ebū Ḥanīfe*, S. 164.

<sup>844</sup> Ibn Sa'd, Muḥammad, *Ṭabakāt al-Kübrā*, VI, Beirut 1958, S. 307,308; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelāmçılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV. 4. Aufl., Ankara 1989, S. 57.

<sup>845</sup> Kutlu, *Mürce*, S. 61.

<sup>846</sup> Šahrastānī, *al-Milal*, S. 137.

<sup>847</sup> Kutlu, *Mürce*, S. 8.

Die wichtigste Abhandlung von Abū Ḥanīfa, in der er den *irğā*-Gedanken aufklärt, dessen er beschuldigt wird,<sup>848</sup> ist der Brief, den er an 'Uṭmān al-Battī (gest. 143/760), den Juristen (*faqīh*) und Richter von Basra verfasst hat. Sein *irğā*-Verständnis baut darauf auf, dass der *īmān* von Leuten der Qibla nicht verschwindet, wenn sie die Pflichten (*farḍ*) vernachlässigen. Wer die Pflichten im Zustand des *īmān* erfüllt, der geht ins Paradies. Wer den Glauben und die Tat aufgibt, der ist ungläubig und gehört somit in die Hölle. Wer gläubig ist, aber einige der Pflichten vernachlässigt, der ist ein sündiger Gläubiger, und dessen Bestrafung oder Begnadigung hängt vom Willen Gottes ab. Wenn Er will, vergibt Er. Falls Er jemanden bestraft, weil dieser eine Pflicht aufgegeben hat, bedeutet dies, dass Er ihn wegen seiner Sünde bestraft hat. Falls Er ihm verzeiht, bedeutet dies die Verzeihung seiner Sünde. In Bezug auf die Ereignisse, die unter den Freunden des Propheten geschehen sind, ist die Meinung des Autors: *Gott weiß ihren Zustand am besten.*<sup>849</sup>

Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist die *irğā*, dessen er bezichtigt wird, diejenige, die Handlungen zu bagatellisieren, was Abū Ḥanīfa nicht akzeptiert. Wie zuvor beschrieben, zählt Abū Muṭī' die Murğī'a zur ahl *al-ahwā wa d-dalālat* und definiert und diffamiert sie als jene, die außer dem *īmān* keine Pflichten akzeptieren und diesen auch nur auf das ausgesprochene Wort reduzieren.<sup>850</sup> Auf der anderen Seite haben die Ahl al-Ḥadīṭ- und die Ḥāriğī-Gruppen alle, die die Handlungen nicht zum *īmān* zählen, der Bagatellisierung der Handlungen bezichtigt und dies in die Definition des *irğā* aufgenommen. So fragt auch der Richter von Basra, 'Uṭmān al-Battī, Abū Ḥanīfa, ob er auch genauso darüber denkt.

Eine andere Quelle des *irğā*'-Verständnisses von Muḥammad b. Karrām findet man im *Kitāb al-Ālim wa'l-Muta'allim* genannten Werk. Dieses Werk wird von Joseph Schacht als das erste handgeschriebene Murğī'i-Werk angesehen.<sup>851</sup> Tatsächlich legt dieses Werk das *irğā*-Verständnis von Abū Ḥanīfa dar, welches die Tat nicht zum *īmān* zählt, aber die Handlungen auch nicht vernachlässigt. Er sagt, dass die Gläubigen auf Grund ihres Glaubens an Gott das Gebet verrichteten, die Almosensteuer zahlten, fasteten, pilgerten und den Namen Gottes aussprachen, und

<sup>848</sup> Abū Ḥanīfa, "Risāla ilā 'Uṭmān al-Battī," (in *Imamī Azam'ın Beş Eseri*), S. 80.

<sup>849</sup> Abū Ḥanīfa, ogW, S. 83.

<sup>850</sup> Abū Muṭī', ogW, S. 68.

<sup>851</sup> Kutlu, *Mürçie*, S. 10; Schacht, "An Early Mürçite Treatise: The Kitāb al-Ālim va'l-Mūta'allim," *Oriens*, XVII, (1964) S. 98.

nicht umgekehrt auf Grund dieser Gottesdienste an Gott glaubten. Der Glaube und die Aussprache (*iqrār*) kämen vorher, die Tat und die Erfüllung nachher.<sup>852</sup> Abū Ḥanīfa drückt aus, dass die Menschen in Bezug auf die Bestätigung in drei Gruppen aufgeteilt werden. Er sagt, dass diejenigen, die Gott und das von Ihm Gesandte sowohl mit dem Herzen als auch mit der Zunge bestätigen, sowohl bei Gott als auch aus der Perspektive der Menschen gläubig seien, aber diejenigen, die mit der Zunge bestätigen, aber mit dem Herzen leugnen (*takdīb*), bei Gott ungläubig seien, während sie aus Sicht der Menschen weiterhin gläubig seien. Denn, so Abū Ḥanīfa, die Menschen wüssten nicht, was in den Herzen vorgeht. Ihre Aufgabe sei es, die Leute entsprechend ihrer offenen Aussprache des Glaubensbekenntnisses Gläubige zu nennen. Sie hätten weder die Last noch die Verpflichtung zu wissen, was in den Herzen der Menschen vorgeht. Dies entspricht der *taqīya*, wo man bei Gott gläubig ist, während man von den Menschen als ungläubig eingestuft wird.<sup>853</sup>

Gleichgültig, wie man dieses Verständnis auch nennen mag, gewiss ist, dass es Muḥammad b. Karrām und die Karrāmiten beeinflusst hat. Denn nur Gott weiß, was in den Herzen der Menschen vorgeht, und klammern wir dies aus, so bleibt demgemäß im Sinne der Islām-Zugehörigkeit nichts anderes übrig als das Ausdrückliche. In diesem Verständnis wurde es als Aufgabe der Menschen erachtet, die Leute gemäß ihrem ausdrücklichen Bekenntnis als Gläubige zu betrachten. Muḥammad b. Karrām entwickelte dieses Verständnis fort. Sowohl Abū Ḥanīfa als auch Muḥammad b. Karrām haben sich nicht zur Murǧī'a gezählt. Ganz im Gegenteil, ihre Gegner (*haṣm*) haben sie gemäß ihrer eigenen Definition und ihrem Verständnis zur Murǧī'a gerechnet, aber weder Abū Ḥanīfa noch Muḥammad b. Karrām haben solch einen *irǧa*-Gedanken akzeptiert.

Betrachtet man das *al-Fiqh al-Akbar*, sieht man wohl, dass Abū Ḥanīfa das Thema des *īmāns*, das die Religionspolitik der Menschen und ihre Weltanschauung bestimmt, hervorgehoben hat. Abū Ḥanīfa sagt hier Folgendes: „Wir erklären keinen Muslim zum Ungläubigen wegen einer Sünde, auch wenn es eine große Sünde wäre, solange er diese Sünde nicht bagatellisiert und sie als erlaubt sieht, trotzdem nennen wir ihn *mu'min*. Es kann sein, dass der Gläubige sündig wird, ohne Apostat zu werden. Wir sagen nicht, dass die Sünden dem Gläubigen nicht schaden, und wir

<sup>852</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Ālim wa'l-Muta'allim*, (in *Imamī Azam'in Beṣ Eserī*), S. 17-18.

<sup>853</sup> Abū Ḥanīfa, *ogW*, S. 18.

sagen auch nicht, dass er nicht in die Hölle geht. Aber wir sagen auch nicht, dass er ewig in der Hölle bleibt, auch wenn er ein Sündiger ist, solange er das Diesseits als *mu'min* verlässt. Und wir sagen nicht, dass unsere guten Taten angenommen und unsere Sünden verziehen sind, wie die Murğī'a es behauptet. Wir sagen vielmehr, dass, wenn jemand eine gute Tat begeht, die all ihre Bedingungen erfüllt, die frei von annullierenden Handlungen bleibt, bis er das Diesseits verlässt, dann lehnt Gott seine Taten nicht ab. Er nimmt sie von ihm an und er belohnt ihn dafür. Derjenige, der Sünden begangen hat, außer *širk* und Unglaube, aber diese nicht bereut hat und dann das Diesseits als Gläubiger verlassen hat, untersteht der Entscheidung Gottes. Wenn er will, verzeiht er ihm, und bestraft ihn nicht mit dem Feuer.<sup>854</sup>

Auch hier fühlt sich Abū Ḥanīfa von der Kategorisierung betroffen, mit der er in eine Schublade gesteckt wird, und versucht seine Ideen, welche diese seine Bezichtigung verursacht haben, aufzuklären. Es scheint, als ob er einen Spalt zu einem anderen Murğī'a-Verständnis öffnen würde, indem er sagt, dass er zwar nicht Murğī'ī sei, aber wenn er dennoch unbedingt zur Murğī'a gerechnet werden sollte, sich seine Meinung von der Murğī'a-Meinung unterscheide.

Es ist möglich, einen ähnlichen Aspekt auch im *al-Waṣīya* von Abū Ḥanīfa zu sehen. Hier drückt er vom Vers „O ihr Menschen; fürchtet euren Herrn“<sup>855</sup> ausgehend aus, dass ein Mensch zur **Tat** verpflichtet ist, falls er gläubig ist, dass er zum **Glauben** verpflichtet ist, falls er ungläubig ist, dass er zur **Aufrichtigkeit** (*ihlās*) verpflichtet ist, falls er Heuchler ist.<sup>856</sup> Somit hebt er hervor, dass der *īmān* die einzige Verpflichtung für den Ungläubigen, aber für einen Gläubigen die Handlung die einzige Verpflichtung ist.

### 4.3. Die Religionspolitik der Karrāmiten und die Legalität der zwei Kalifen

Der Grund, dass die Karrāmiten zwei gleichzeitig erwählte Kalifen als legitim ansahen, muss sowohl auf die sozio-politischen Tatsachen als auch auf die Notwendigkeit, die Wahl und den Willen der Menschen zu respektieren, gestützt werden. Dies zeigt ihr Religions- und Menschenverständnis. Es ist notwendig, die Religionspolitik der Murğī'a-Schule und den Einfluss des Status quo auf die

<sup>854</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*, S. 73,74. Siehe *al-Fiqh al-Akbar*, Die Fundamente des Glaubens von Abū Ḥanīfa, Übersetzung Ali Gandour, S. 49-50.

<sup>855</sup> Ḥağğ, 1.

<sup>856</sup> Abū Ḥanīfa, *Waṣīya*, S. 89.

Geltendmachung ihrer Politik zu diskutieren. Was ist der Grundgedanke vor dem Hintergrund, dass die innerhalb des Murġi'a-Kreises betrachteten Karrāmiten die gleichzeitige Existenz von zwei Herrschern (*imāmān*) als erlaubt ansehen, obwohl sie gegeneinander streiten und sich durch die *fiqh*-Urteile unterscheiden? <sup>857</sup>

Wie Baġdādī sagt, haben sie in ihren Büchern darauf hingewiesen, dass sowohl 'Alī als auch Mu'āwiya gleichzeitig legitime Herrscher seien, und vorgeschlagen, dass Menschen, wenn sie sich nach einem der beiden richteten, weiterhin demjenigen gehorchen sollten, auch wenn der eine gerecht und der andere im Aufruhr (gegen Gott) wäre. Tatsächlich ist 'Alī der sich an der *sunna* orientierende Herrscher und Mu'āwiya der davon abweichende Herrscher; aber es sei kein Argument für Menschen, die sich nach einem der beiden richteten, dass die Gehorsamkeit Pflicht (*waġib*) sei.<sup>858</sup> Šahrastānī hingegen versucht diesen Gedanken der Karrāmiten objektiver darzustellen. Er sagt, dass die Herrschaft (*imāma*) nach den Karrāmiten nicht durch unzweideutige Textstellen in den Quellen (*naṣṣ*) und durch Festsetzung, sondern durch den Konsensus der Gemeinschaft (*umma*) feststehe, und dass auch die Ahl as-Sunna der gleichen Meinung sei. Aber sie hätten als erlaubt betrachtet, zwei verschiedenen Herrschern in zwei verschiedenen Gebieten gehorsam (*bai'a*) zu sein, wie er hinzufügt.<sup>859</sup>

Der Grund einer solchen Haltung ist eigentlich die Idee, derzufolge man die Erzsünder nicht der Apostasie bezichtigen, sondern Gott überlassen soll.<sup>860</sup> Der Zweck hingegen entsteht aus dem Wunsch, das soziale Chaos zu verhindern, das Gesetz und die Ordnung und die Einheit der *umma* zu schützen.<sup>861</sup> Wie auch Macdonald sagt, haben im Allgemeinen die Murġi'a und im Besonderen die Karrāmiten die Umayyādenherrscher als legitime Kalifen akzeptiert, obwohl sie als Verüber von Erzsünden angesehen wurden. Die Huldigung (*bai'a*) sei vollzogen, die Herrscher, obwohl sie schlimme Sünden begangen haben mögen, könnten nicht der Apostasie bezichtigt werden, und das hinter ihnen verrichtete Gebet sei zulässig. Denn auch sie hätten die Einheit Gottes (*tauḥīd*) bestätigt und glaubten an das

<sup>857</sup> Baġdādī, *al-Farq*, S. 223; Isfarā'īnī, *ogW*, S. 116/2. Die Karrāmiten sind nicht allein ihrer Meinung dass in zwei verschiedenen Gebiete zwei verschiedenen Herrscher sein können. Ġāhiz und Abū Šālīḥ as-Samarqandī von der Mu'tazila waren gleicher Meinung. Siehe ad-Damīġī, *al-Imamat al-Uẓmā, Islam'da Devlet Başkanlığı*, türkische Übersetzung İbrahim Cücük, Ravza, S. 483.

<sup>858</sup> Baġdādī, *ogW*, S. 223. Dieser Ausdruck ist gleich bei Isfarā'īnī und Abu'l-Mu'in Nasafī. Siehe Nasafī, *ogW*, II, S. 435; Isfarā'īnī, *ogW*, S. 117/2.

<sup>859</sup> Šahrastānī, *al-Milal*, S. 104.

<sup>860</sup> Naġāh Muḥsin, *al-Fikr as-Siyāsī 'inda'l-Mu'tazila*, S. 36.

<sup>861</sup> Fazlurrahman, *Islam*, S. 331.

Prophetentum Muhammads. Es könne nicht behauptet werden, dass sie Polytheisten (*mušrik*) seien. Daher sollten ihre anderen Sünden Gott anheimgestellt werden, und es solle nicht versucht werden, die Huldigung zu unterlassen und sich gegen sie aufzulehnen.<sup>862</sup> Es wird überliefert, dass die Karrāmiten gesagt hätten, dass ein bestimmter Erzsünder verflucht werden könne, dieser aber nicht ewig in der Hölle bleiben werde; vielmehr handle es sich dabei darum, dass sie bestraft werden würden, ihr Totengebet aber dennoch verrichtet werden solle, weil sie aufgrund ihres Glaubens belohnt werden könnten, und die Verrichtung des Totengebets für solche Leute, wie für alle Muslime, für die Allgemeinheit verpflichtend sei (*al-farḍ al-kifāya*). Denn der Prophet habe befohlen, man solle das Totengebet für den der *lā ilāha illallāh* gesagt habe, verrichten.<sup>863</sup> Damit entspricht das Gebet dem Verdienen der Belohnung und die Verfluchung dem Verdienen der Strafe. Fluch bedeutet das Fernbleiben von der Gnade, das Gebet (*ṣalāh*) aber ist der Grund der Gnade. Einerseits werden sie in die Gnade Gottes aufgenommen, andererseits bleiben sie außerhalb dieser. Das ist die Schule der Ṣaḥāba, Tābi‘ī und Ahl as-Sunna, und die Karrāmiten befinden sich auch innerhalb dieses Kreises.<sup>864</sup>

Die Akzeptanz der Herrschaft von Mu‘āwīya ist ein Erfordernis dieses Verständnisses. Denn gemäß diesem Verständnis geschieht die wirkliche Spaltung nicht durch die Existenz von zwei muslimischen Herrschern, sondern durch den Aufstand und durch die Anstiftung eines Bürgerkriegs innerhalb der Gemeinschaft, um den Ideal-Herrscher zu finden. Die Idee, dass, *obwohl es im Falle des Aufruhrs gegen die Befehle Gottes keine Gehorsamkeitsbedingung gibt, es sogar erforderlich ist, sich einem tyrannischen Herrscher zu unterwerfen*, kann im Ḥadīṡ „*ihr solltet sogar hinter einem sündigen Angreifer (mutaḡāwiz) das Gebet verrichten*“ wiedergefunden werden.<sup>865</sup> Abū Ḥanīfa drückt dies in seinem Werk *Fiqh al-Akbar* folgendermaßen aus: „*Unter der Bedingung, dass sie Gläubige sind, ist die Verrichtung des Gebets hinter guten und hinter sündigen Leuten erlaubt.*“<sup>866</sup> ‘Alīy al-Qārī hebt die juristische Kompetenz von Abū Ḥanīfa hervor, als er diese Aussage kommentiert. Dann drückt er aus, dass nach Abū Ḥanīfa *Erzsünder und Unterdrücker die Legitimation hätten, Herrscher und Richter sein zu können, solange sie gläubig*

<sup>862</sup> Fazlurrahman, *ogW*, S. 331.

<sup>863</sup> Muḥtār, *ogW*, S. 364.

<sup>864</sup> Muḥtār, *ogW*, S. 366; Ibn Taimīya, *Minḥāḡ as-Sunnat an-Nabawīya*, II, S. 251,252.

<sup>865</sup> Fazlurrahman, *ogW*, S. 331.

<sup>866</sup> Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-Akbar*, S. 73.

sein. Dann erwähnt er diejenigen Überlieferungen, die sich auf diese Angelegenheit beziehen. Er führt folgendes Ḥadīṭ, das ihm gemäß bei Buḥārī und Sunan-i Arba'a erwähnt wird, als Beweis an: „Solange jemand nicht befiehlt, Sünde zu begehen, sollte man ihm bei Themen – egal ob sie jemandem gefallen oder nicht – zuhören und gehorsam sein. Falls dieser aber eine Sünde befiehlt, gibt es keine Gehorsamkeit.“<sup>867</sup>

Obschon das Richtige zu befehlen und die Gerechtigkeit herzustellen obligatorisch (*wāğib*) sind, kann dies negative Auswirkungen haben, wie Blutvergießen, Verbotenes für erlaubt zu erklären und die Waren zu plündern, falls dies in Form eines Aufstandes geschieht. Abū Ḥanīfa dachte, dass man davon fern bleiben solle, da diese Methode mehr zerstöre als verbessere.<sup>868</sup>

All dies bedeutet, dass man gegen die Herrschaft des Sündigen nicht mit einem Aufstand angehen solle. Ohnehin wurde das Sich-Richten nach dem Vorbeter beim Gebet als ein Ausdruck der Akzeptanz für dessen Führungsanspruch angesehen. Beim Gebet und insbesondere beim Freitagsgebet Vorbeter zu sein, gehört zu den Aufgaben des Kalifen. Es ist auch wieder der Kalif, der den Gouverneuren in anderen Städten und Verwaltern in unteren Positionen die Vorbeter-Ermächtigung erteilt. Das Gebet hinter einem zu verrichten heißt demzufolge das Akzeptieren seiner politischen Autorität. Ein anderer Ausdruck dessen ist, dass die politische Autorität des Unterdrückers unfreiwillig akzeptiert werden soll. Es wird auch behauptet, dass es solche Ḥadīṭe in den ersten Ḥadīṭ-Sammlungen nicht gegeben habe und sie vielmehr aus Opposition gegen das Ḥārīğitentum in späteren Perioden vorgebracht wurden.<sup>869</sup>

Ibn al-Muqaffā, der etwa um 140 nach der Ḥiğra gestorben ist, beklagt sich über zwei Extrempositionen: die eine ist, dass die politische Macht nicht kritikfähig ist, und die andere ist die Philosophie, derzufolge der Aufstand gegen die Fehler dieser Herrschaft gefördert wird und die den Gehorsam als verboten (*ḥarām*) annimmt.<sup>870</sup> Dem sollte das Extrem, wonach 'Alī als makellos und Mu'āwiya als dessen Gegenteil angesehen wird, hinzugefügt werden. Dies wollten die Karrāmiten zur Sprache

<sup>867</sup> Aliyyu'l-Kārī, ogW, S. 396.

<sup>868</sup> Bayāzizāde, *Uşūl al-Munīfa li İmām Abī Ḥanīfa*, S. 148-150. Siehe noch İlyas Çelebi, *İmam-ı Azam Ebû Hanīfe'nin İtikadî Görüşleri*, (Einführungsteil), S. 67.

<sup>869</sup> Fazlurrahman, ogW, S. 332.

<sup>870</sup> Fazlurrahman, ogW, S. 332.

bringen. Denn wir wissen, das Mu'āwiya 'Alī und seine Anhänger der Unterdrückung bezichtigt hat. Mu'āwiya sagte während seines Kūfa-Besuches, „*Die Quraiš sollen entweder dieser Unterdrückung ein Ende setzen, oder Gott wird das Kalifat von ihnen nehmen und es einer anderen arabischen Gemeinschaft geben*“.<sup>871</sup> Es handelt sich um zwei politische Ansichten, die einander der Unterdrückung beschuldigen und dies, wenn notwendig, so weit fortführen, dass sie sich den Propheten als Anwalt nehmen.<sup>872</sup> Wir können sagen, dass sowohl Abū Ḥanīfa als auch die Karrāmiten an keiner dieser beiden extremen Positionen stehen. Laut Šahrastānī haben die Karrāmiten auch 'Alī in mancher Hinsicht kritisiert. Sie haben ihn des Stillhaltens in Bezug auf die Ereignisse um 'Uṭmāns Belagerung beschuldigt. Auch im Hinblick auf die Kamelschlacht denken sie Ähnliches. Die Mehrheit unter ihnen vertritt die Meinung, dass beide kämpfenden Seiten berechnete Gründe hatten. Ein Teil sieht 'Alī in seinem Kampf zwar berechnete Gründe, findet es aber falsch, dass der Weg des Krieges gewählt wurde, anstatt den Konflikt durch Dialog zu lösen.<sup>873</sup>

Abū Ḥanīfa berücksichtigt in der Tat nicht nur die existierenden Fakten, sondern schließt in seine Überlegungen auch eine Lösung ein, die den Individuen und der Einheit der Gemeinschaft den wenigsten Schaden bereiten würde. Wie er es nicht sinnvoll findet, 'Alī gegen 'Uṭmān zu unterstützen, so findet er es nicht richtig, ein 'Abbāsiden-Aktivist gegen die Umayyaden zu sein. Nachdem die 'Abbāsiden aber tatsächlich die Macht erlangt haben, gibt es keinen Grund für ihn, weiter den Aufstand zu proben. Allgemein ist die Hauptsorge dieser Anschauung, die Einheit der islamischen Gemeinschaft zu schützen.<sup>874</sup> Denn die Grundquelle dieser Anschauung ist der Gegensatz zur subversiven Neigung der Ḥārīğiten. Deshalb haben die Ḥārīğiten alle Interpretationen, welche die Handlungen nicht in den *īmān* einschließen, auf die „unmoralische“ Art und Weise kritisiert.<sup>875</sup>

Was Muḥammad b. Karrām im Besonderen und Abū Ḥanīfa im Allgemeinen gemacht haben, besteht darin, dieses Verständnis der Murğī'a zu seinem logischen Schluss zu führen. Das Erlaubt-Sein gleichzeitiger Herrschaft von zwei Herrschern ist das natürliche Ergebnis eines Denkens, wie „die Herrschaft des Guten (im Vergleich zum Besseren) ist legitim,“ „das Beten hinter einem verdorbenen und sündigen

<sup>871</sup> Hatipoğlu, ogW, S. 65.

<sup>872</sup> Hatipoğlu, ogW, S. 65.

<sup>873</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, Art. "Cemel Vak'ası," *DİA*, 7, S. 322.

<sup>874</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, S. 154.

<sup>875</sup> Watt, ogW, S. 156.

Herrscher ist erlaubt“. Es handelte sich dabei um zwei Herrscher innerhalb der Gemeinschaft, und manche fanden den einen korrekt und den anderen fehlerhaft, während andere den anderen korrekt oder fehlerhaft hielten. Dies geschah und wird immer geschehen. Dass im damaligen Kontext die Herrschaft von Mu'āwiya von der großen Mehrheit der Gemeinschaft als der *sunna* widersprechend angesehen wurde, hebt das Faktum der Existenz von Bündnissen und Schulen, welche die Herrschaft von 'Alī oder die gleichzeitige Herrschaft der beiden illegal und der *sunna* widersprechend finden, nicht auf.<sup>876</sup>

Hātib al-Bağdādī sagt Folgendes: „Dass Aḥmad b. Ḥarb fromm (*zāhid*) und Murǧi'ī ist, hat uns 'Alī b. Abī 'Alī mitgeteilt. Denn im Loben 'Alīs und in der Diffamierung Mu'āwiyas nicht zu übertreiben, ist das Grundcharakteristikum der von Abū Ḥanīfa ausgehenden ḥorasānischen Murǧi'a,<sup>877</sup> d.h. der Karrāmiten.“ Dieser Ansatz war sowohl gegen diejenigen gerichtet, die es übertrieben, 'Alī zu loben, als auch gegen diejenigen, die es übertrieben, Mu'āwiya zu diffamieren. Und Maqdisī sagt: „Die Karrāmiten sind Leute von *zuhd* und *ta'abbud*, und ihre Referenzperson ist Abū Ḥanīfa. Denn wer sich an Abū Ḥanīfa, Mālik, Šāfi'ī oder die Ahl as-Sunna wendet, dabei nicht zu weit geht, das Lob Mu'āwiyas nicht übertreibt, Gott nicht mit den Eigenschaften der Erschaffenen kennzeichnet und Ihn nicht seinen Knechten ähnlich macht, der gilt nicht als Häretiker.“<sup>878</sup> Die Karrāmiten haben – genauso wie Abū Ḥanīfa – versucht, einen Mittelweg zwischen dem einen Pol, die Gemeinschaft in einen Bürgerkrieg zu ziehen um des Ideal-Herrschers willen und dem anderen Pol, den Herrscher – auch wenn er ein Unterdrücker ist – stillschweigend zu ertragen, zu entwickeln. Sie haben vorgebracht, dass eine Gemeinschaft gleichzeitig zwei Herrscher haben kann und haben auch die Legitimität des Kalifentums sowohl von 'Alī als auch von Mu'āwiya akzeptiert, indem sie in einer Hinsicht weder das Sunnitentum noch das Ši'itentum als alleinig berechtigt, sondern beide im gleichen Grad als berechtigt ansahen.<sup>879</sup> Genauo wie bei der überspitzten Diffamierung von Mu'āwiya hat auch die Übertreibung der Liebe zu 'Alī keinen Nutzen, außer der Gemeinschaft zu spalten und zu schwächen.

<sup>876</sup>Karrāmiten dachten, dass die Herrschaft beider Führer mit dem Konsensus der Gefährten stattgefunden hat. Siehe Šahrastānī, *al-Milal*, S. 105.

<sup>877</sup>Hātib al-Bağdādī, *Tāriḥ-u Bağdād*, S. 118.

<sup>878</sup>Maqdisī, *ogW*, S. 365. Das heißt, dass es Maqdisī falsch findet, dass die Karrāmiten des Anthropomorphismus verdächtigt werden.

<sup>879</sup>Laoust, *ogW*, S. 135.

Außerdem existierte, wie Suhair Muḥtār sagt, die Gegnerschaft zwischen den Karrāmiten und der Šī'a, als die Šī'a noch eine eifernde politische Partei war, bevor sie zur reinen Kalām-Schule wurde. Das bedeutet, dieser Streit ist mehr ein politischer als ein religiöser. Wir wissen, dass damals auch die Šī'a in Ḥorasān aktiv war, wo auch die Karrāmiten aktiv waren. Deswegen sollte es als normal angesehen werden, dass sie eine solche Auffassung haben.<sup>880</sup> Bei dieser politischen Haltung der Karrāmiten sollte man auch an den Einfluss von Abū Ḥanīfa denken. Denn auch er war gegen ihre Aufstands-Politik und wurde nie Unterstützer eines solchen Ansatzes, weil er diesen nicht als „am meisten berechtigt“, obgleich als „berechtigt“ ansah.<sup>881</sup> Außerdem sah Abū Ḥanīfa keinen Nutzen in aufständischen Bewegungen, außer dass sie zur Schwächung der Gemeinschaft beitrugen. Wird berücksichtigt, dass sich Abū Ḥanīfa dem Aufstand von Imām Zaid gegen Hišām b. 'Abdalmalīk 121 n.d. Hiğra nicht aktiv angeschlossen hat, so können wir seine Politik besser verstehen. Denn er unterstützte Imām Zaid nur materiell, weil er einerseits um das ihm anvertraute Gut besorgt war, andererseits aber dennoch um Zaid ob der Wankelmütigkeit des Volkes, mit dessen persönlichen Unterstützung dieser rechnete, fürchtete. Abū Ḥanīfa kann also gewissermaßen als an der Revolution unbeteiligt angesehen werden.<sup>882</sup> Von diesem Aufstand versuchten ihn auch seine Verwandten in Kūfa, zu denen Abū Ğā'far b. Ḥussain b. 'Alī gehörte, wie Abu Ḥanīfa abzuhalten.<sup>883</sup> Wie zuvor erwähnt, besteht seine Grundphilosophie darin, dass das Gute zu befehlen und die Gerechtigkeit herzustellen, obschon vorgeschrieben, negative Folgen haben kann, wie muslimisches Blut zu vergießen, das Verbotene für erlaubt zu erklären und zu plündern, falls dies in Form eines Aufstands geschieht. Da diese Methode mehr Schaden anrichtet als Gutes bewirkt, müsse man davon Abstand nehmen.<sup>884</sup> So wurde die gleiche politische Haltung auch bei den Karrāmiten beibehalten.<sup>885</sup>

Auf ähnliche Art und Weise ist die Karrāmīya eine wichtige gesellschaftlich-traditionalistische (Ĝamā'ī-Sunnī) -Gruppe in Ḥorasān und Transoxanien, die einen

<sup>880</sup> Muḥtār, ogW, S. 245.

<sup>881</sup> Ebū Zehrâ, ogW, S. 44.

<sup>882</sup> Ebū Zehrâ, ogW, S. 44.

<sup>883</sup> Üçok, *İslam Tarihi Emevîler – Abbâsîler*, S. 73; Ebū Zehrâ, *İmam Zeyd Hayatı Fikirleri ve Çağı*, Şafak, İstanbul 1993, S. 60.

<sup>884</sup> Beyazizâde, *Usûlu'l-Münife li İmam Ebî Hanife*, S. 148-150. Noch siehe İlyas Çelebi, *İmam-ı Azam Ebû Hanife'nin İtikadî Görüşleri*, (Einführungsteil), S. 67.

<sup>885</sup> Obschon die Karrāmiten die Ahl al-Bait als berechtigt ansahen und sich gleichzeitig nicht für sie engagierten, kam ihnen und den Ḥanafiten diese Haltung im Allgemeinen teuer zu stehen. So haben manche von viel später entandenen Pfaden wie z. B. der Baktāšī-Pfad unter den Türken -obwohl sie von den Karrāmiten beeinflusst wurden- den Namen der Karrāmiten nicht mal erwähnt.

Kompromiss repräsentiert zwischen den miteinander streitenden Leuten der Mystik und dem Ḥadīṭ, wobei sie beiden Gruppen in gleichem Maße nahe stand.<sup>886</sup> Im allgemeinen Sinne wurde sie als Murǧīʿī-Schule bewertet, und es waren die Ansichten von Abū Ḥanīfa, die die gelobte, positive Murǧīʿa „gefärbt“ haben.

#### 4.4. Die Karrāmiten und der Begriff “al-umma”

Die Karrāmiten dachten als ein Erfordernis ihres Religionsverständnisses, dass das Wort islāmische Gemeinschaft (*umma*) jeden, der das Wort *šahāda* ausspricht, einschließt. Jeder, der bekennt, dass es keinen anderen Gott außer Allāh gibt und Muḥammad Sein Diener und Gesandter ist – gleichgültig, ob er dabei aufrichtig und ehrlich ist oder seinen Unglauben und seine Verderbtheit verheimlicht und heuchelt – gilt als Angehöriger der islamischen Gemeinschaft.<sup>887</sup> Ihre Philosophie über die islamische Gemeinschaft sind sehr wichtige Erkenntnisse, die uns Anhaltspunkte bezüglich ihrer Weltanschauung und Anstrengung (*muǧādala*) verraten. Jedes Neugeborene komme von Natur aus mit seinem Glaubens-Bekenntnis auf die Welt. Die Pervertierung dieser angeborenen Natur und dieses Bekenntnisses sei Unglaube bei Gott. Hingegen ist es das ausgesprochene Wort des Unglaubens, welches auf dieser Welt vor den Menschen und rechtlich als Unglaube zählt. Sie haben, statt herauszustellen, wie jemand Muʿmin oder Muslim wird, eher erörtert, wie jemand diese Eigenschaften verliert. Denn der Verlust dieser Eigenschaften hat kritische Folgen sowohl im Jenseits als auch ernste rechtliche Folgen im Diesseits.<sup>888</sup> Die Erringung dieser Eigenschaften ist hingegen von Natur aus gegeben.

Beim Gleichheits-Gedanken, dass die Karrāmiten entwickelt haben, haben ethnische Wurzeln, Reichtum-Armut und Klassenstatus keine Bedeutung. Laut Van Ess ist der Grund dafür, dass der *īmān* mit *ad-durr al-auwal* und der Aussprache im *balā*-Tag erklärt wird, in der Opposition zur Einstellung der Bildungsschicht von Nīšābūr zu suchen, die vom einfachen Volk behaupteten, dass sie den Islam nicht verstünden.<sup>889</sup> Der Autor findet dies nicht schlüssig, denn keine Schule würde seine Philosophie auf seine Anhänger maßschneidern. Denn einfache und ungebildete Menschen sind weder diesem Gebiet noch dieser Zeit eigen. Zudem wissen wir, dass die ersten Muslime, in der Periode von Muḥammad, eines Ähnlichen bezichtigt

<sup>886</sup> Hodgson, *ogW*, S. 359.

<sup>887</sup> Baǧdādī, *al-Farq*, S.12.

<sup>888</sup> Watt, *ogW*, S. 159.

<sup>889</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, S. 610.

wurden. Daher kann das bestenfalls eine Sichtweise sein, die hervorkehrt, dass nicht die Armut und die Unwissenheit als Basis genommen werden sollen.

Dass sie nicht die materielle Reinheit, sondern die innere Reinheit in den Vordergrund stellen,<sup>890</sup> kann auf die Lage der Bauern, die unter schwierigen Bedingungen lebten, zurückzuführen sein. Denn dieser Ansatz der Erleichterung entspricht ihrer grundlegenden Religionspolitik. Es ist möglich für Leute, die ihr Leben in Baġdād verbracht haben, dies als fremdartig zu empfinden. Falls sie aber sagen würden, dass *die Karrāmiten ein Urteil (fatwā) für Leute, für die die Möglichkeit der materiellen Reinheit nur unter extremen Bedingungen möglich ist, abgegeben haben, um ihnen Erleichterung in ihrer Religionsausübung zu verschaffen*, so würden die Menschen die Gerechtigkeit und Billigkeit (*inṣāf*) hierin verstehen und ihnen Recht geben. Daher sollte dies nicht aus seinem Kontext herausgerissen und überspitzt werden. Aus diesem Grund haben viele aš'aritische Häresiografen sie als stupide bezeichnet und gesagt, dass die Karrāmiten das Verrichten des Gebets mit schmutzigem Gewand und an schmutziger Stelle als erlaubt betrachten.<sup>891</sup> Dagegen haben viele Šāfi'ī-, Ḥanbalī- und Mālikī-Juristen gesagt, dass man das Gebet mit schmutzigem Gewand verrichten soll, wenn man vor die Entscheidung zwischen der Reinigung von Unreinheit (*ṭahārat an-naġāsa*) und der Bedeckung (*ṣatr al-'aura*) gestellt ist. Ibn Ḥanbal war Zeitgenosse von Ibn Karrām und bestätigte ihn.<sup>892</sup> Dementsprechend war diese *fatwā* weit verbreitet, und wahrscheinlich hat sich auch Ibn Karrām diesem Urteil angeschlossen. Einen Teil der *fatwā* zu zensieren und dadurch jemanden als albern zu bezeichnen, ist keine sachliche Haltung. Eigentlich wird im *an-Nuṭaf fi'l-Fatāwā* genannten karrāmitischen Werk erwähnt, dass die Verunreinigung unter normalen Bedingungen nicht größer als eine Dirhammünze sein dürfe, ansonsten sei die Authentizität des Gebets beeinträchtigt.<sup>893</sup> Die gegebenen Informationen von Ibn Karrām's juristischen Ansichten, die von Ġamāladdīn b. Da'ī bzw. az-Zūzānī gewählten Beispiele, spielen keine Rolle für die Karrāmiten.<sup>894</sup>

Dutzende islāmische Gelehrte wie Tahānawī und Šahrastānī bezeugen, dass die Karrāmiten sagen, dass der Heuchler in dieser Welt scheinbar ein Gläubiger ist

<sup>890</sup> Baġdādī, ogW, S. 224.

<sup>891</sup> Baġdādī, ogW, S. 224.

<sup>892</sup> Muḥtār, ogW, S. 354,355.

<sup>893</sup> As-Suġdī, *an-Nuṭaf fi l-Fatāwā*, S. 25; Zysow, ogW, S. 582.

<sup>894</sup> Siehe van Ess, *Der Eine und das Andere*, II, S. 1034.

und in Wirklichkeit und im Jenseits aber ein Ungläubiger ist und daher auf dieser Welt den Rang eines Gläubigen und im Jenseits den Rang eines Ungläubigen hat.<sup>895</sup>

Außerdem wird eingeräumt, dass sie sich bezüglich des Vorwurfs des Anthropomorphismus eigentlich nur in der Terminologie von den Aš'ariten unterscheiden.<sup>896</sup> Wir wissen, dass viele Autoren, wie z.B. Tahānawī in seinem *Kaššāf* genannten Werk, eine weitverbreitete Ansicht über die Karrāmiten erwähnen, denenzufolge „die Rechtswissenschaft (*fiqh*) nur Abū Ḥanīfa obliegt und die Religion die der Karrāmiten ist.“<sup>897</sup> Außerdem sollte man den dogmatischen Anthropomorphismus vom symbolischen Anthropomorphismus trennen. Ersterer schreibt die Eigenschaften vergänglicher Wesen auf unbeschränkte Weise – und zwar so, wie sie sind – Gott zu. Letzterer schreibt – sich auf Analogie stützend – einige Eigenschaften Gott zu<sup>898</sup> und macht es dadurch im alltäglichen Leben verständlich und effektiv. Daher würde es sich um einen wortwörtlichen Anthropomorphismus handeln, wenn man sich die Eigenschaften nicht symbolisch, sondern bildlich vorstellen würde. Während es eindeutig ist, dass die Karrāmiten eine an den Anthropomorphismus erinnernde symbolische Sprache verwendet haben, haben viele Autoren wie Ibn Taimīya ausgedrückt, dass sie keine Anthropomorphisten im wörtlichen Sinne seien. Dass sie diese dem Koran entspringende Methode verwenden, entspricht ihrem allgemeinen Religions- und Politikverständnis. Denn der Anthropomorphismus ist näher zum Verständnis des Volkes als *tanzīh* (die Leugnung der göttlichen Attribute zur Erhebung Gottes).<sup>899</sup> Denn ihre *iḥdāt fi'd-dāt*-Meinung hat zum Ziel, –wie es auch Laoust bemerkt – zwischen Mu'tazila und Ahl al-Ḥadīth zu vermitteln, und ihre Glaubensdefinition ist Ergebnis einer Vermittlung und Zeuge ihres Anliegens, die Gruppen der Gemeinschaft zu vereinen.<sup>900</sup>

Denn auch Maqdisī wie Ṭġī sagen, dass man sie nicht des Anthropomorphismus und der Verkörperlichung beschuldigen soll. Andererseits verstehen die Karrāmiten – wenn sie von *ġism* reden – die *qā'im bi nafsih*-Existenz, wie es Ṭġī und viele andere

<sup>895</sup> Tahānawī, ogW, I, S. 127. Noch siehe Šahrastānī, ogW, S. 104.

<sup>896</sup> Ṭġī, *Mawāqif*, S. 273; Tahānawī, ogW, I, S. 354. Karrāmiten meinen mit *ġism* die Dinge die von sich selbst (*al-qāim bi nafsih*) vorhanden sind.

<sup>897</sup> Tahānawī, ogW, II, S. 567.

<sup>898</sup> Aydın, Mehmet S., *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV, S. 55.

<sup>899</sup> Naššār, ogW, S. 34.

<sup>900</sup> Laoust, ogW, S. 135.

Theologen ausdrücken.<sup>901</sup> Abu'l-Mu'īn Nasafī drückt aus, dass sie sich von denjenigen, die Gott mit *ǧism* benannt und damit das Von-Sich-Selbst-Bestehende (*qā'im bi nafsih*) und Nicht-Zusammengesetzte gemeint haben, nur durch die Benennung und nicht durch die Bedeutung unterscheiden. Dann fährt er fort, dass die Karrāmiten und eine Überlieferung von Hišām b. al-Ḥakam in diese Kategorie fallen.<sup>902</sup> Wir stehen hier einer Schule gegenüber, die beim Thema der Verkörperlichung nicht weit von den Aš'ariten steht, und nicht des Anthropomorphismus beschuldigt werden sollte. Weil er uns verschiedene Anhaltspunkte liefert, messen wir dieser Bezeugung von Maqdīsī große Bedeutung bei, und finden dies objektiver als die Schriften, welche von anderen aš'aritischen Häresiographen über die Karrāmiten verfasst wurden. Dies zeigt uns die Existenz eines mittelmäßigen Verständnisses.

Eigentlich formen sich die Meinungen nach der Region, in der sie entstanden, wie es van Ess ausdrückt. Denn die persischen Ḥārīǧiten haben die Aussprache mit der Zunge anstelle der Bestätigung mit dem Herzen zugrunde gelegt, dies untereinander gefeiert und beim Übertritt zum Islām keine Schwierigkeiten bereitet.<sup>903</sup> Als ein Mensch der gleichen Region hat auch Ibn Karrām die Aussprache betont und behauptet, dass sie gegenüber der Bestätigung im Herzen Vorrang hat. Er ist ein ṣūfī, der in Nīšābūr gelebt hat. In Wirklichkeit haben Menschen in der Präexistenz den *īmān* vor Gott ausgesprochen und sind mit „vorbereitetem“ Glauben auf die Welt gekommen. Als natürliche Folge dessen beinhaltet die Aussprache sozusagen ohnedies die Bestätigung.<sup>904</sup> Menschen kommen gleichgestellt auf die Welt. Daher sollte nicht ihre Glaubenslage, sondern die Gründe des Unglaubens untersucht werden.

#### 4.5. Religionspolitik der Karrāmiten und die präexistenzielle Bestätigung

Meiner Meinung nach stellen die Karrāmiten als Erfordernis ihres Religionsverständnisses und ihrer Religionspolitik die präexistenzielle Bestätigung in den Vordergrund, um die Gleichheit aller Menschen ohne Differenzierung zwischen Sprache, Religion und Rasse zu betonen. Je mehr man sich dem Ursprung der

<sup>901</sup> Ṭǧī, ogW, S. 273; Tahānawī, ogW, I, S. 354.

<sup>902</sup> Nasafī, Abu'l-Mu'īn, *Kitāb at-Tamhīd li Qawā'id at-Tauhīd - Tevhidin Esaslari*, Übersetzung Hülya Alper, İz, Istanbul 2007, S. 33.

<sup>903</sup> Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV, S. 571.

<sup>904</sup> Van Ess, ogW, IV, S. 571.

Sache nähert, desto mehr sieht man, dass mit Glaube und Aussprache nicht nur theologische Begriffe gemeint waren, sondern diese viel mehr unter einem mystischen Blickwinkel betrachtet wurden.<sup>905</sup> Wenn sie davon reden, meinen sie damit, dass *iqrār* – abgesehen von der Rede über eine provisorische Bestätigung mit der Zunge und die Verwurzelung des *iqrār* im Inneren – in der Natur des Menschen veranlagt und schon in der Erschaffung menschlicher Wesen fest verwurzelt ist. Wir haben vorher erwähnt, dass Ğunaid al-Baġdādī in seinem Werk *Rasāil* und Ibn 'Arabī in seinem Werk *Futūḥāt* von der Existenz des *iqrār* sprechen, während der Mensch noch nicht „körperlich“ ('*unṣūrī*) existierte.<sup>906</sup>

Unsere grundlegende Behauptung ist es, dass die Karrāmīya innerhalb der Ahl as-Sunna bewertet werden soll, obschon von einigen abweichenden Gedanken geredet werden kann. Dass die Bezeugung und die Gedanken des Geographen Maqdisī zur Gänze in diese Richtung gehen, dass nämlich die Karrāmīya – im Gegensatz zu anderweitigen Behauptungen – zur sunnitischen Orthodoxie (Sunnī-Ĝamā'ī<sup>907</sup>) gehört, ist zweifelsohne seiner allgemeinen Betrachtung und seinen Bewertungen in seinem *Ahsan at-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm* genannten Buch zu entnehmen. Im Kapitel, in dem er das Klima von Dailam beschreibt und mit einigen Sätzen über die dortigen Verhältnisse informiert, behandelt er das Thema gegen einer wahrscheinlich auch zu seiner Zeit verbreiteten und falschen Meinung, indem er ausdrückt, dass die Karrāmīten in Ğurġān, Bīyār und den bergigen Regionen von Ṭabaristān verbreitet sind, dort viele *ḥawāniq* leben, besonders in dieser Region sunnitische Gruppen existieren, der Großteil von Qumūs und Ğurġān und ein Teil von Ṭabaristān ḥanafitisch ist, die anderen Ḥanbaliten und Šāfi'iten sind, es dort viele Naġġāriten gibt und auch die Karāmīya in diesen Regionen verbreitet ist. Maqdisī

<sup>905</sup> Siehe van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, 434.

<sup>906</sup> Junayd-i Baġdādī, *The Life, Personality, and Writings of al-Junayd*, by Ali Hassan Abdel-Kader, London W.C.I., 1962, S. 32,41.

<sup>907</sup> Zuerst möchte ich erwähnen, dass Ibn Ḥanbal seinen Anhängern das Prädikat *Sunnī-Ĝamā'ī* zuerkannt hat. (Siehe van Ess, *Der Eine und das Andere*, II, S. 1273,1274) Hier wird vielleicht *al-ġamā'a* als Antithese zu *al-furqa* verwendet. Das Adjektiv *sunnī* benutzt Ğāḥiẓ als Gegensatz zu *mubdī'*. Bei den Karrāmīten wurde es vielleicht für *zuhd* und Askese verwendet. Makhūl an-Nasafi widerlegt noch zu Beginn des 4./10. Jahrhunderts im Namen der *ġamā'a* die 72 aufgeführten Sekten: *qālat al-Ĝamā'a*. Abū Muṭī' Balḥī hat bereits in *al-Fiqh al-absat* an einer Stelle den tönenden Begriff *ahl as-sunna wal-ġamā'a* aus dem Munde des Abu Ḥanīfa überliefert. (Siehe van Ess, *Der Eine und das Andere*, II, S. 1275) Ishāq b. Maḥmašād (gest. 383/993) aus Nīšābūr und ein Karrāmī, überlieferte in einem Werk zum Lobe seines Schulgründers das apokryphe Prophetenwort: „Am Ende der Zeiten wird ein Mann mit dem Namen Muḥammad b. Karrām auftreten, der *as-sunna* (mein Lebensstil) und *al-ġamā'a* (meine Gemeinschaft) wiederbeleben wird und dessen Hiġra von Horasan nach Jerusalem so ist wie meine Hiġra von Mekka nach Medina.“ (Siehe Ibn Haġar, *Līṣān al-Mīzān*, I, S. 375; Ḍahabī, *Mīzān al-'tidāl*, I, S. 200; siehe noch van Ess, *Der Eine und das Andere*, II, S. 1276 und Šaukānī, *al-Fawā'id al-maġmū'a*, S. 420.)

sagt: „Falls jemand auftaucht und sagt, du sagst, dass es keine Häretiker in Bīyār gibt, aber die Karrāmiten dort verbreitet sind, dann sagen wir ihm, die Karrāmiten sind Leute des *zuhd* und *ta'abbud* und können sich auf Abū Ḥanīfa berufen. Denn wer sich an Abū Ḥanīfa, Mālik, Šāfi'ī oder Aḥl as-Sunna wendet, die Grenzen nicht überschreitet, das Lob für Mu'āwiya nicht übertreibt, Gott nicht mit den Eigenschaften der Erschaffenen kennzeichnet und Ihn nicht mit seinen Knechten vergleicht, der gilt nicht als Häretiker.“<sup>908</sup>

Eigentlich sollte jenseits der Sekundärliteratur, die man kritisch lesen sollte, die so aussieht, als ob sie die Karrāmīya in einem Zug ausschließen würde und mit einer feindseligen Haltung verfasst ist, vor allem untersucht werden, was sie wirklich gesagt haben und sagen wollten. Die Primärliteratur bezüglich Muḥammad b. Karrām (gest. 255/869) und seiner Schule ist nicht in so einem schlechten Zustand, wie vermutet wird.<sup>909</sup> Mit einer sorgfältigen Lektüre kann diesbezüglich natürlich viel erreicht werden.<sup>910</sup> Aufgrund der Abwesenheit karrāmitischer Primärliteratur ist es nicht möglich, etwas Endgültiges über sie zu sagen. Gleichgültig, welche ihrer Gedanken wir untersuchen, so findet der Autor, dass es Stellen gibt, wo sie recht haben. Aber es war nicht möglich, sie zu verstehen, da sie für häretische Fraktion gehalten, ausgeschlossen und daher nicht mit der Absicht, sie verstanden zu wollen, studiert wurden. Zum Beispiel sagt Taftāzānī, dass ein Gottesfreund (*walī*) nie den Rang eines Propheten erreichen könne und das die Behauptung der Karrāmiten, dass es nämlich erlaubt sei zu sagen, dass manche Gottesfreunde einen höheren Rang als manche Propheten haben, Unglaube und eine Häresie sei.<sup>911</sup> Später sagt er, gleichsam aufklärend und Rat erteilend, Folgendes: „Die gottesfreundschaftliche Seite eines Propheten kann höher stehen als sein Prophetentum, aber ein Gottesfreund kann nie höher als ein Prophet sein, denn der Prophet ist unschuldig.“ Trotz der Tatsache und des Umstands, dass Moses einem von Gott selbst unterrichteten Diener folgt,<sup>912</sup> die Karrāmiten des Unglaubens und der Häresie zu bezichtigen, ist/wäre nichts anderes als eine Übertreibung. Wir kennen nicht, womit und wie die Karrāmiten dies argumentiert haben.

<sup>908</sup> Maqdisī, *ogW*, S. 365.

<sup>909</sup> Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, S. 7.

<sup>910</sup> Van Ess, Josef, *ogW*. S. 81.

<sup>911</sup> Taftāzānī, Sa'duddīn, *Šarḥ al-'Akāid*, (in *Kelām İlmi ve İslām Akaidi* ) Hg. Süleyman Uludağ, Dergāh, İstanbul 1982, S. 75.

<sup>912</sup> Kahf, 65.

Da die Karrāmīya den Glauben an den präexistenziellen *iqrār* am Beginn der Zeit knüpft, können wir eventuell folgendermaßen argumentieren: Sie haben nicht nur um einen Konsens<sup>913</sup> zu ihrer Zeit angestrebt, sondern vielmehr versucht, das Ausleuchten der Herzen der Menschen, das Politikbetreiben auf Kosten deren Glaubens und daher die Verwandlung der Religion zur Streitursache zu unterbinden. Zusätzlich können wir dies als eine Tugend-Anstrengung gegen Auffassungen bewerten, die die Anschauung von Menschen als Menschen zweiter Klasse in einer Religion, die die Menschen als gleich wie die Zinken eines Kamms, erachtet, entstehen lässt.

Gemäß dem Ergebnis, zu dem wir gelangt sind, strebte die Karrāmīya nach der ureigentlichen Ehre und Würde des Menschen. Dementsprechend vereinigen sich alle Menschen in diesem gemeinsamen Kern. Dass sogar Menschen, die ihren *iqrār* widerrufen haben, innerhalb dieses Kerns betrachtet werden, kann nur bedeuten, dass man die Entscheidung des Menschen, auch wenn sie negativ ist, respektieren soll.

Sowie das prinzipielle Erlaubtsein der Dinge grundlegend ist, so ist es die Reinheit und die Erhabenheit beim Menschen. Dieses Verständnis und dieser Blickwinkel erinnern den Menschen an seine Menschlichkeit und präsentieren ihm seinen Wert und seine Würde und geben ihm stets positive Energie. Dies ist eine Dialog-Möglichkeit, die Menschen und Nationen einander öffnet und sie einander annähert. Es gebührt sich für den Menschen, einen guten Vorsatz zu haben, der davon ausgeht, dass diese hauptsächliche und reine Natur des Menschen noch vorhanden ist. Dieser gute Vorsatz wird das Leben erträglich und lebenswert machen. Sich nur mit dem präexistenziellen *iqrār* der Menschen und ihrem Ausruf abzufinden, ist eine hohe Toleranz und ein großes Verständnis.

Die Karrāmīya möchte betonen, dass es für jemanden ausreichen wird -jenseits der Zugehörigkeit zur abrahamitischen Religion (*milla*) und zur mohammedanischen Šarī'a (*sunna*)- der Nachkomme Adams zu sein, um ihm die menschliche Ehre zu erweisen und ihn als Angehöriger des islamischen Staates anzunehmen. Gemäß ihnen ist die *fitra*, die die Abstammung von Adam zugrundelegt, dieselbe Sache wie

---

<sup>913</sup> Laoust, ogW, S. 135.

die Religion, die die Zugehörigkeit zur abrahamitischen *millīya* bestimmt, genauso wie die mohammedanische *Šarī'a* die Zugehörigkeit zur *umma* festlegt.

Die Aktivitäten der Karrāmiten in Fargānā, Buḥārā, Samarqand, Nīšābūr und in anderen wichtigen Kulturzentren, ihre Beziehung zur Mystik und ihre Klöster (*ḥanqāh*) haben bei der Islāmisierung der Völker in diesen Regionen eine wichtige Rolle gespielt. Da sie für den Übertritt zum Islām die Aussprache folgenden Satzes „Ich bin Muslim“ als Bedingung gestellt und die Aufhebung des Tributs (*ḥarāğ*) und der Kopfsteuer (*ğizya*) für diese Leute verteidigt haben, haben sie in der Zeit der Ghaznawiden und der Karachaniden ohnedies für den Übertritt tausender Menschen von der dortigen Bevölkerung und den Türken zum Islam gesorgt. Falls man davon reden sollte, dass durch die Aussprache mit der Zunge der Verpflichtung (*taklīf*) entgangen wird, so sollte man akzeptieren, dass dies eine große Erleichterung ist, und die Karrāmiten verfolgten diese Erleichterungs-Politik. Denn viele neulich zum Islam konvertierten Menschen können trotz ihres ausgesprochenen Bekenntnisses und Entschlusses an ihrem Glauben zweifeln. Dies sollte man unter der Berücksichtigung des Ausdruckes des Propheten „Zweifel und Beunruhigung sind der Glaube selbst“<sup>914</sup> bewerten.

Damit *īmān* entsteht, muss sich vorher ein Entschluss im Inneren bilden. Gemäß den Karrāmiten sollte dieser Entschluss als Glaube angenommen und der Ausruf dessen nur für rechtlich notwendig gehalten werden. Es steht in der Macht des Menschen, diesen Entschluss zu fassen, aber die Entstehung der innerlichen Überzeugung (*'aqīda*) danach kann einige Zeit lang dauern, obwohl die Natur des Menschen zum islamischen Glauben geeignet ist. Nach den Karrāmiten wird mit der durch den Urvertrag dargelegten natürlichen Konstruktion der Glaube ermöglicht, aber das wird trotzdem dauern. Demnach würde das Definieren des Glaubens damit – trotz des Entschlusses der Person – die Aufschiebung des Glaubens bedeuten, und dies widerspricht der Ausübung zur Zeit des Propheten. Daher sollte der im Inneren getroffene Entschluss, der für die nominelle Entstehung des Glaubens ausreichend ist, und dessen Ausruf nach außen hin zugrunde gelegt werden.

Wir sagen, dass viele Gelehrte in der Ḥorasān-Region, sei es durch sein Wissen und *fiqh* oder durch seine asketische Lebensweise, von Abū Ḥanīfa

<sup>914</sup> Müslim, *aṣ-Ṣaḥīḥ*, al-Īmān, S. 60; Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, II, S. 456; VI, S. 166; Bekir Topaloğlu, *Kelām İlmi Giriş*, S. 20.

beeinflusst wurden. Der Einfluss Abū Ḥanīfas auf Muḥammad b. Karrām war viel umfangreicher und tiefer. Denn wir behaupten nicht nur, dass Abū Ḥanīfa mit seinem *fiqh*- und *kalām*-Verständnis und seiner Weltanschauung der gewichtige Entscheidungsgrund in der Entwicklung der Karrāmīya war, sondern auch seine ṣūfītische und asketische Lebensweise eine wichtige Rolle dabei spielte. Abū Ḥanīfas Glaubensdefinition, die Betonung der diesseitigen Seite des Glaubens nämlich des *iqrār*, die Annahme der *balā*-Bestätigung<sup>915</sup> bei der Präexistenz als Glaube und die Verbindung derer mit der menschlichen Natur, all dies würde Muḥammad b. Karrām als besseren Abū Ḥanīfa-Kommentator als Māturīdī bezeichnen. In dieser Arbeit wird versucht darzustellen, dass die Karrāmīten in vielen Bereichen wie in ihrem Verständnis über das Volk, das Gute und Böse und die Askese den Einfluss von Abū Ḥanīfa tragen. Das heißt, dass die Wurzel des Urbund-Verständnisses bei Abū Ḥanīfa war und Muḥammad b. Karrām dieses Verständnis weiterentwickelt hat.<sup>916</sup>

---

<sup>915</sup> Van Ess, *Der Eine und das Andere*, I, S. 434.

<sup>916</sup> Siehe oben S. 131,132. Van Ess sagt, dass diese Idee gemäß Ulrich Rudolph nicht ḥanafitisch ist. (Siehe van Ess, *ogW*, I, S. 434.) Meiner Meinung nach ist hier das Gegenteil der Fall, weil sowohl Muḥammad b. Karrām als auch Makḥūl an-Nasafī diese Idee von Abū Ḥanīfa übernommen und weiterentwickelt haben. (Für diese Idee siehe Abū Ḥanīfa, *al-Fiqh al-akbar*, S. 72.)

## V. SCHLUSS

Die Grundthese lautet wie folgt: Da die Primärquellen der Karrāmīya vernichtet worden sind, sind ihre Thesen nicht richtig verstanden, falsch niedergeschrieben und überliefert worden. Indessen ist ein völlig untesondertes erschiedliches Karrāmīya-Bild entstanden als es in der Realität war. Das Ziel dieser Arbeit war es, dieses Bild von Neuem zu behandeln, zu bewerten und zu einem neuen Ergebnis zu gelangen. Am Ende der Arbeit wurde festgestellt, dass die Darstellung der Karrāmīya als Häretiker und ihre Einordnung als Anthropomorphisten und Verkörperlicher nicht zu den geschichtlichen Tatsachen passt. Die Karrāmiten können im weitesten Sinne dem ḥanafitischen Rahmen zugeordnet werden, und ihre Anschauung und ihre *umma*-Verständnis ist heute für die Muslime und vielleicht die Menschheit im Allgemeinen mindestens so notwendig, wie sie damals für die islamische *umma* war. So wie Imām Māturīdī Abū Ḥanīfas Gedanken in theologischer und philosophischer Hinsicht weiterentwickelt hat, sind sie von der Karrāmīya in theosophischer und mystischer Hinsicht kommentiert worden.

Man kann beispielsweise nicht behaupten, dass ihre Ansicht des *īmān*, obwohl sie diese mit Nachdruck erläutert haben, von der kollektiven Intelligenz der Muslime richtig verstanden worden ist. Denn in den üblichen Werken zum *Kalām* wird diese ihre Ansicht bestenfalls kritisch erwähnt, da sie von starrem „Anthropomorphismus“ geprägt sei oder den *īmān* auf das bloße Aussprechen der *šahāda* reduzierte. Aber dass all ihre Gedanken objektiv und mit der notwendigen Sorgfalt behandelt worden wären, kann nicht behauptet werden. Denn ihre Idee des *iḥdāt fi d-dāt* ist, wie Laoust auch sagt, als Kompromiss zwischen der Mu'tazila und der Ahl al-Ḥadīth zu verstehen, so wie auch ihr *īmān*-Begriff davon zeugt, dass sie um Kompromissfindung und Überwindung der Gegensätze in der *Umma* bestrebt waren.

Muḥammad b. Karrām oder die Karrāmiten nicht zu erwähnen oder, wenn schon, dann nur, um sie zu kritisieren, ist keine Eigenheit, die auf die Maḏhab-Geschichtsschreiber oder Kalāmgelehrten beschränkt wäre. Dies verhält sich sogar bei den Ṣūfis so, die auf denselben Ursprung zurückgehen. Der folgende Satz beispielsweise geht wahrscheinlich auf Muḥammad b. Karrām zurück, wobei man aber in keinem Ṣūfī-Handbuch eine Angabe über dessen Quelle finden kann: „*Dass das Herz lebt, hängt von fünf Dingen ab: Hunger, Koranrezitation, die Belebung der*

*Nacht, das flehentliche Bittgebet in der Morgendämmerung und der Besuch von Versammlungen rechtschaffener Menschen.*“ Massignon schreibt, dass dieser Satz in *Dahabis* Geschichtswerk im Zusammenhang mit Muhammad b. Karrām erwähnt wird. Abū Nu‘aim überliefert diesen Satz von Yaḥyā b. Mu‘āḍ ar-Rāzī, Schüler Muḥammad b. Karrāms.<sup>917</sup>

Auch die *Ṭabaqāt*-Werke der Ṣūfis ignorieren Aḥmad b. Ḥarb. Zum Beispiel Quṣairī, bei welchem sicher ist, dass er wohlinformiert über Muḥammad b. Karrām, seine Schüler und Lehrer war, berichtet nicht über sie. Wahrscheinlich schweigt er sich über sie aus wie schon sein Lehrer Baḡdādī, dem man unterstellen kann, dass er dies aus Maḡhab-Fanatismus heraus tat. Dies zeigt auch, wie sehr der Sufismus in seiner Maḡhab-Zugehörigkeit verhaftet ist und wie sehr die Maḡhab-Zugehörigkeit die Geschichtsschreibung beeinflusst hat.<sup>918</sup>

Den *tauḥīd* und den *īmān* einfach auf ihre mündliche Bestätigung, die ja auch schon im ursprünglichen Wesen des Menschen liegt, basieren zu lassen, kann man sich als die notwendige Anerkennung der menschlichen Würde und als eine Notwendigkeit für das soziale und politische Zusammenleben auffassen. Dies ist die Kernauffassung der Karrāmīya, die ihre Religionspolitik bestimmt. Man kann sagen, dass zwar die Karrāmiten im Speziellen und die Ṣūfiten generell der verbalen Bestätigung des Glaubensbekenntnisses eine zentrale Bedeutung beimessen, aber diesem keine formalistische oder literalistische Bedeutung zumessen, sondern im Gegenteil versuchen, noch weiter zu gehen als die Kalām-Gelehrten, die den *īmān* als innere Bestätigung auffassen. Der eigentliche *tauḥīd* ist, dass der Mensch bestätigt, dass sein Endzustand gleich seinem Anfangszustand ist, denn zu Beginn hat der Mensch kein Ich-Bewusstsein, genau wie an seinem Ende, d.h. was Gott den Menschen aufgetragen hat, erfüllt Gott auch selbst. So wie der Mensch in seinem ersten Zustand, als er Gottes Befehl und Willen vollständig unterworfen war, Gottes Frage „Bin ich nicht euer Herr?“ mit „*balā*“ – ja doch – beantwortete, so tut er dies auch in seinem zweiten Zustand, indem er sich Gott vollständig unterwirft und anerkennt, dass alle Macht und Herrschaft von Gott ausgeht, und indem er einsieht, dass der Fragende auch der Antwortende ist. Demzufolge geht des Menschen

<sup>917</sup> Massignon, *Recueil*, S. 26.

<sup>918</sup> Çift, „Bir Zühhd Hareketi: Kerrāmiye,“ S. 442.

zweiter Zustand in dieser Welt in den ersten Zustand in der *alastu*-Welt über. Und so wird er rein und klar, wie er in seinem vorgeschöpflichen Zustand war.

Ihr Versuch, die Frage nach der Erschaffenheit des Korans mit einer Dreiteilung zu beantworten, muss auch als das Streben nach einem Kompromiss zwischen zwei extremen Lagern in der muslimischen *Umma* aufgefasst werden: Manche Gruppen sagen, dass der Koran erschaffen sei, womit sie die Eigenschaft des *kalām* Gottes zu verleugnen suchen, während andere Gruppen selbst den Umschlag des *Muṣḥaf* als göttlich ansehen – diese Gegensätze gehören für die Karrāmiten entschärft.

Kernaussage dieser Arbeit ist es, dass, obwohl einige Ansichten der Karrāmīya als von den Ahl as-Sunna als abweichend betrachtet werden können, sie dennoch im Rahmen der Ahl as-Sunna bewertet werden kann, und dass Muḥammad b. Karrām ein wichtiger Kommentator von Abū Ḥanīfa war. Zwei grundlegende Eigenschaften der Ahl as-Sunna befinden sich bei der Karrāmīya: zum einen die *al-ḡamā'a* (gemeinschaftliche Eigenschaft), d.h. dass alle Prophetengefährten prinzipiell gleich betrachtet werden ohne Ansehen ihrer familiären Bande zum Propheten, und zum anderen die *al-musāmaḥa*, also das Tolerieren von Abweichungen eines Mitglieds der Umma, es sei denn, dieses spricht expressis verbis seinen Abfall vom Islam aus. Es wurde behauptet, dass die Karrāmiten durch ihre Philosophie des Mittelweges und des Ausgleichs selbst einer extremen Position verfallen seien. Nichtsdestotrotz ist die Karrāmīya eine Schule der Ahl as-Sunna, und Muḥammad b. Karrām ist ein großer Kommentator Abū Ḥanīfas.

Am Schluß möchte ich ausdrücken, dass eine Arbeit über ein sehr wenig erforschtes Feld einige Schwierigkeiten beinhaltet wie z.B das Fehlen von Musterarbeiten. Dennoch hoffe ich, mit dieser Arbeit einige Türen zur weiteren Erforschung der Karrāmīya geöffnet zu haben. Ein Desiderat der Forschung wäre eine genaue Analyse der Schriften von Faḥ ad-dīn ar-Rāzī hinsichtlich seiner Kritik an der Karrāmīya. Eine solche Analyse würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit springen.

## VI. BIBLIOGRAPHIE

- '**Abdel-Kader**, Ali Hassan, *The Life, Personality, and Writings of al-Junayd*, Ali Hassan Abdel-Kader, London W.C.I, 1962.
- '**Abdulğabbār**, Qādi, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, Murat Memiş, İz, İstanbul 2006.
- '**Abdurrâziq**, Muştafâ, *at-Tamhîd li Tārîh al-Falsafat al-İslâmîya*, Lağnat at-ta'lîf, tarğuma wan-Naşr, III. Aufl., Kairo 1944.
- Abū Ḥanîfa**, İmam-ı A'zam, "Fıqh-ı Akbar," (in *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*), Übersetzung Mustafa Öz, IFAV, İstanbul 1992.
- Abū Raiyân**, Muḥammad 'Alî, *Suhrawardî Yahyâ b. Ḥabaş*, Mausû'ât al-Ḥadârat al-İslâmîya, Kairo.
- Abū Tammâm**, "Bâb aş-Şaitân," *Kitâb aş-Şağara*, ed. W. Madelung-Paul E. Walker, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998
- Abū 'Ubaid**, Qāsım b. Sallâm (224/838), "Kitâbu'l-İmân", ed. M. Naşîruddîn al-Albânî, (*Min Kunûz as-Sunna: Rasâil-u Arbaa'*, S. 47-102) Kuwait Undatierrt.
- Abū Zahra**, *İmam Zeyd Hayatı Fikirleri ve Çağı*, türkische Übersetzung Salih Parlak, Ahmet Karababa, Şafak, İstanbul 1993.
- Abū Zahra**, Muḥammad, *İslamda Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, türkische Übersetzung Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar, İstanbul.
- Abū Zaid**, Nasr Hamid, *Gottes Menschenwort*, Übersetzung Tomas Hildebrandt, Herder, Freiburg-Basel-Wien.
- '**Afîfî**, Abū l-'Alâ, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, Übersetzung Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, iz, III. Aufl., İstanbul 2004.
- '**Afîfî**, Abū l-'Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, Übersetzung Ekrem Demirli, İz, İstanbul 2000.
- Albânî**, Muḥammad Naşîruddîn, *Wuğûb al-ahzi bi hadîṭ al-âḥad fi l-'aqîda wa r-raddu 'alâ şubah al-Muḥâlîfîn*, (Rasâilu d-da'wati s-salafîya), Dimaşq 1974.
- Algar**, Hamid, *Nakşibendilik*, İnsan, Herausgeber A. Cüneyid Köksal, İstanbul 2007.
- Alper**, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi Kindi Fârâbî İbn Sina Örneği*, Ayışığıkitapları, İstanbul 2000.
- Altıntaş**, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1992.
- Amîn**, aş-Şarîf Yahyâ, *Mu'ğam al-Fırağ al-İslâmîya*, Beirut 1986.
- Âmirî**, "İslam'ın Üstünlüğü," (Kitâb al-i'lâm bi Manâqib al-İslâm), (*İFFM*), Übersetzung Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2007.
- Ammâra**, Muḥammad, *Rasâil al-'Adl wa t-Tauḥîd*, Dâr al-Hilâl, B. I, 1971.
- Aristoteles**, *Metafizik*, Übersetzung Ahmet Arslan, İzmir 1985.
- Arslan**, Ahmet, *İbn Haldun*, Vadi, Ankara 1997.
- A'sam**, *al-Failasûf al-'Âmidî*, ed. Dâr al-Manâhil, I. Aufl., Beirut 1987.
- A'sam**, 'Abdalamîr, *al-Muşṭalihât al-Falsafî 'inda al-'Arab*, al-Haiat al-Maşrîyat al-'Amm li l-Kitâb, Kairo 1989.
- Aş'arî**, *al-Ibâna an Uşûl ad-Diyâna*, ed. Başîr Muḥammad 'Uyûn, Dâr al-Bayân, Suriya 1990.

- AŞ'arī**, *Maqālāt al-Islāmīyīn wa İhtilāf al-Muşallīn*, ed. Helmut Ritter, Haiat al-Āmma li Kuşūr as-Saqāfa, Kairo 1980.
- Aṭarī**, 'Abdullāh b. 'Abdulḥamīd, *Ehl-i Sūnnet ve'l-Cemaat*, Übersetzung Beşir Eryarsoy, h. 1425.
- Atay**, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.
- Atay**, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001.
- Atay**, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992.
- Ateş**, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdādî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar, İstanbul.
- Attâr**, Ferîdüddîn, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, Erkam, İstanbul 1426/2005.
- Aydın**, Salih, *Kâtibî Kazvî'nin Hikmetu'l-Ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi*, (unveröffentlichte Magisterarbeit) Ankara 2002.
- Aydın**, Salih, *İslam Düşüncesinde İman Problemine Felsefi Yaklaşım İnsanın Güven Sorunu*, Ravza, İstanbul 2010.
- Aydın**, *İslam Düşüncesine Giriş*, Ravza, II. Aufl., İstanbul 2008.
- Aydın**, Mehmet S., *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Aydın**, Mehmet S., *Süreç Felsefesi İşığında Tanrı-Âlem İlişkisi*, Ankara 1985.
- Aydın**, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk. 4. Aufl., Ankara 1994.
- Aydın**, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000.
- Aydınlı**, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz, 2. Aufl., İstanbul 2008.
- Aynî**, M. Ali, *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim?*, Herausgeber Hüseyin Rahmi Yananlı, Bedir, İstanbul 1995.
- Azkoul**, Karim, *Glaube und Vernunft im Mohammedanismus*, Max Hueber – Verlag, München 1938.
- Badawî**, 'Abdurrahmân, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, Übersetzung Muharrem Tan, İz, İstanbul 2002.
- Badawî**, *Aflâtunîya l-Muḥdaṭa 'ında l-'Arab*, (*Proklos, fi Qıdam al-'Ālam*), Wakālat al-Maṭbū'ât, Kairo 1977.
- Badawî**, *Tārīḫ at-Taşawwuf al-Islāmī*, Wakālat al-Maṭbū'ât, Kuwait 1975.
- Bağdādî**, 'Abdalqāhir, *al-Farq bain al-Fıraḡ*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdulḥamīd, Maktabat al-'Aşrīya, Beirut 1990.
- Bağdādî**, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, türkische Übersetzung Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV, 4. Aufl. Ankara 2007.
- Bağdādî**, *Moslem Schisms and Sect*, Übersetzung Kate Chambers Seelye, Columbia Universty Press, New York 1920.
- Bağdādî**, *Uşūl ad-Dīn*, ed. DFİF, İstanbul 1346/1928.
- Bahmanyâr** b. Marzubân, *at-Taḥşil*, ed. Murtazâ Muṭahharî, Tahran 1375.
- Baihaqî**, İmâm 'Ahmad b. Husain, *Kitâb az-Zuhd*, (Das Leben für Gott), Übersetzung Enbiya Yıldırım, Samarqand, İstanbul 2005.
- Baiyümî**, 'Abdulmu'tî Muḥammad, *al-Falsafat al-Islamîya min al-Maşriq ila l-Mağrib*, I-III, Kairo 1982.
- Bālî**, Mirqat 'Izzat, *al-İttiğâh al-İşrâqî fi Falsafat İbn Sīnâ*, I. Aufl., Beirut 1994.
- Barthold**, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Hg. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1981.

- Bayâdizâda**, *al-Uşûl al-Munîfa li l-Imâm Abî Hanîfa*, ed. İlyas Çelebî, MÜİFV., II. Aufl., İstanbul 1420-2000.
- Bayrakdar**, Mehmet, *Dāvūd el-Kayserî*, Kurtuba, İstanbul 2009.
- Bayrakdar**, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Elis, Ankara 2004.
- Bayrakdar**, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV. Ankara 1998.
- Bayrakdar**, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Bayrakdar**, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha, İstanbul 1989.
- Bazdawî**, Ebu l-Yusr Muḥammad, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (*Usûliddin*) Übersetzung Şerafeddin Gölcük, Kayıhan III. Aufl., İstanbul 1994.
- Behiy**, Muḥammad, *İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü*, Fecir, Ankara 1992.
- Bekir** Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM, İstanbul 2010.
- Berger**, Lutz, *Islamische Theologie*, fakultas wuv UTB, Böhlau Verlag, Köln Weimer Wien, 2010.
- Bolay**, S. H., *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ, 8. Aufl., Ankara 1999.
- Bosworth**, C.E., "The rise of the Karamiyyah in Khurasan," *Muslim World*, 50/1S.- 5-14, 1968.
- Bosworth**, "Zuhūru Karrâmiye der Hurasân," persische Übersetzung İsmail Sa'âdat, *Ma'ârif*, Vol. V. No. 3, ss. 128-139, Tehran 1989.
- Brehier**, Emil, *al-Arâ' ad-Dīniya wa l-Falsafīya li Filon al-İskandarî*, arabische Übersetzung Muḥammad Yūsuf Mūsā und 'Abdalḥalīm an-Nağğār, Kairo 1954.
- Bulaç**, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Akıl-Vahiy İlişkisi*, 3. Aufl., İstanbul 2003.
- Bulliet**, R. W., *The Patricians of Nishabūr, a study in medieval Islamic social history*, Cambridge 1972.
- Bütî**, M.S.R., *as-Salafīya*, Dār al-Fikr, Dimaşq, 1998.
- Çağırıcı**, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, dem, İstanbul 2006.
- Çelebî**, Kâtip, *Mizânü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, Übersetzung Orhan Şaik Gökyay, MEB, İstanbul 1993.
- Cevizci**, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ASA, Bursa 1999
- Cevizci**, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2002.
- Chabbi**, Jacqueline, "Remarques sur le Developpement Historiques des Mouvements Ascetiques et Mystiques au Khurasan", *Studia Islamica*, 46(1977), S. 5–72.
- Chokr**, Melhem, *İslam'ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Anka, İstanbul 2002.
- Çift**, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiye," Zeitschrift: *UÜİF*, B.17, zahl 2, S. 439-462, Bursa 2008.
- Çitsaz**, Muḥammad Ridâ, "Fırqahāy-ı Karrāmīya," *Ma'ârif*, S. 82-107, İsfand/İran 1373.
- Corbin**, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi, I-II*, İletişim, Übersetzung Hüseyin Hatemi- Ahmet Arslan, İstanbul 2004.
- Çubukçu**, İ. Agah, *Gazâlî ve Şüphecilik*, A. Ü. Verlag, 2. Aufl., Ankara 1989.
- Dahabî**, Şamsuddīn Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uṭmān, *Mizān al-İ'tidāl fi Naqd ar-Riğāl*, Dār al-Kutub al-İlimīya, I Aufl., Beirut 1995.
- Dahabî**, *al-Muğnī fi d-Ḍua'fā*, ed. Nūruddīn 'İṭr, Şām.
- Dahabî**, *Siyar Ālām an-Nubalā*, Beirut 1985.

- De Lacy** O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Übersetzung Yaşar **Kutluay** Yaşar-Hüseyin Yurdaydın, Pınar, İstanbul 2003.
- Demirci**, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İnsan, İstanbul 1996.
- Dieterici**, Friedrich, *Über den Zusammenhang der griechischen und arabischen Philosophie*, Edition Avicenna, München 2004.
- Duralı**, Ş. Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet, Anlamı, Gelişimi, Konumu, Çağdaş Küreselleştiren İngiliz-Yahudi Medeniyeti*, Dergah, İstanbul 2000.
- Eisenstein**, Herbert, "Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", Wien 1982.
- Ekinci**, Mustafa, *Anadolu Aleviliği'nin Tarihsel Arka Planı*, Beyan, İstanbul 2001.
- Eliaçık**, R. İhsan, *İslam'ın Yenilikçileri*, söylem, B. I, İstanbul 2002.
- Emir Ali**, *İslam'ın Özü*, Übersetzung Ömer Rıza Doğrul, vereinfacht Musa K. Yılmaz, Ankara 2007.
- Erdem**, Erol, *Karrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, (Unveröffentlichte Magisterarbeit), Ankara 1994.
- Erenköylü**, Muḥammad Hikmet Efendi, *Marifet-i İlâhiyye Tarikat-ı Âliyye*, İttihat, İstanbul, Undatiert.
- Ertuğrul**, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vucut ve İbn Arabi*, vereinfacht Mustafa Kara, İnsan, II. Aufl., İstanbul 2008.
- Fahri**, Macit, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Übersetzung Şahin Filiz, İnsan, İstanbul 2000.
- Fârâbî**, *al-Madînat al-Fâdıla*, Übersetzung Nafiz Danışman, İstanbul 1990.
- Fârâbî**, *al-A'mâl al-Falsafîya-Taḥşîl as-Sa'ada*, ed. Ğa'far Âli Yâsîn, B. I, Dâr al-Manâhil, Beirut 1992.
- Fârâbî**, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, (Kitâb al-Ğam' bain ar-ra'yai al-Ḥakîmain Aflâtûn al-İlâhî wa Aristutâlis)*, (IFFM), İstanbul 2007.
- Fârâbî**, *Fuṣûl al-Madanî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)* Übersetzung Hanifi Özcan, İzmir 1987.
- Fârâbî**, *İḥşâ al-'Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, Übersetzung Ahmet Ateş, İstanbul 1990.
- Fârâbî**, *Kitâb as-Siyâsat al-Madanîya*, ed. Fauzi M. Nağğâr, Dâr al-Maşriq, Beirut 1993.
- Fârâbî**, *Kitâb al-Milla*, ed. Muḥsin Maḥdî, Dâr al-Maşriq, II. Aufl., Beirut 1987.
- Fazlurrahman**, *İslâm*, Selçuk, 4. Aufl., Ankara 1996.
- Fıçlalı**, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk, Ankara 1996.
- Frager**, Robert, *Kalp Nefs ve Ruh*, Übersetzung İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek, 5. Aufl., İstanbul 2005.
- Freyer**, Hans, *İctimai Nazariyeler Tarihi*, Übersetzung Tahir Çağatay, III. Aufl., İkbâl Verlag, Ankara 1977.
- Ğâbirî**, *Felsefi Mirasimiz ve Biz*, Übersetzung Sait Aykut, Kitapevi, İstanbul 2000.
- Ğâbirî**, Muḥammad 'Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Übersetzung Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitapevi, 2. Aufl., İstanbul 2000.
- Ğamal** Marzûq, *Dirâsât fi 'İlm al-Kalâm wa'l-Falsafat al-İslâmîya*, Dâr al-âfâq al-Arabîya, Kairo 2001.
- Garibullah**, Mustafa İsmet, *Risale-i Kudsiyye*, Kommentar Mahmut Ustaosmanoğlu, Sıraç Verlag, İstanbul 2007.
- Ğauzî**, İbn al-Qayyim, *İ'lâm al-Muwaqqi'tn an Rabb al-'Âlamîn*, Herausgeber Aḥmad Zü'bî, Şerikat Arqâm, I. Aufl., B. I, Beirut 1998.

- Gazālī**, Abū Ḥamid, *Der Erreter aus dem Irrtum*, deutsche Übersetzung 'Abd Elšamad 'Abd Elḥamid Elschazlī, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- Gazālī**, *İlcamu'l-Avam an İlimi Kelâm (İnançta Hassas Ölçüler)* Übersetzung Nedim Yılmaz, Hisar, İstanbul.
- Gazālī**, *İman-Küfür Sınırı*, ed. Süleyman Dünya, türkische Übersetzung Ahmet Turan Arslan, Risale, İstanbul 1992.
- Gazālī**, *Kimyay-ı Saadet*, Übersetzung Ömer Dönmez, Hisar, İstanbul.
- Gazālī**, *Miškāt al-Anwār (Nurlar Feneri)*, Übersetzung Süleyman Ateş, Bedir, İstanbul 1994.
- Gazālī**, *Muqaddimat-u Tahāfut al-Falāsifa al-Musammāt bi Maqāşid al-Falāsifa*, ed. Sulaimān Dunyā, Dār al-Ma'ārif, Kairo 1960.
- Gazālī**, *Tehāfütü'l-Felāsife*, türkische Übersetzung Bekir Karlığa, Çağrı, İstanbul 1981.
- Cilī**, Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, Übersetzung Abdulaziz Mecdi Tolun, İz, İstanbul 2002.
- Goichon**, A. M., *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Übersetzung İsmail Yakıt, Doğuş, İstanbul 1986.
- Gökberk**, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Verlag, 5. Aufl., İstanbul 1985.
- Goldziher**, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1952.
- Goldziher**, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1963.
- Gölpınarlı**, Abdulkakiy, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991.
- Günaltay**, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ İspat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, Herausgeber Nuri Çolak, İnsan, İstanbul 1994.
- Günaltay**, *Hurafeler ve İslam Gerçeği, Hurafattan Hakikate*, Herausgeber Ahmet Gökbel, Marifet, İstanbul 1997.
- Gündüz**, Şinasi, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu, Ankara 2001.
- Güneş**, Kamil, *İslâmi Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass Bakıllanı ve Kadı Abdulcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İnsan, İstanbul 2003.
- Ğurğānī**, Saiyid Şarif, *Kitāb at-Ta'rîfāt*, Dār ar-Rašād, ed. 'Abdulmun'im Ḥafnī, Kairo 1991.
- Gutas**, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, Herausgeber M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004.
- Hâkim** an-Nisābūrī, Abū 'Abdillāh Muḥammad b. 'Abdillāh b. al-Baiyi' (404/1014), *Tārīḥ an-Nisābūr*, ed. Richard N. Frye, Mouton 1965.
- Hançerlioğlu**, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, 9. Aufl., İstanbul 1994.
- Harpûtî**, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelâm fi Akaidi Ehli'l İslam*, vereinfacht İbrahim Özdemir Fikret Karaman, Elazığ 2000.
- Hâṭib** al-Bağdādī, *Tārīḥ-u Bağdād*, Maktabat al-Ḥanğī, Kairo 1931.
- Ḥawārizmī**, Muḥammad al-Kātib, *Mafātīḥ al-'Ulūm*, Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīya, II. Aufl., Kairo 1981.
- Ḥillī**, 'Allāma Muṭahhar, *İdāḥ al-Maqāşid min Ḥikmat 'Ayn al-Qawāid*, ed. 'Alī Naqī Munzawī, Muḥammad Maşkūt, İran 1959.
- Hodgson**, M. G. S. *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Biliş ve Tarih İslam'ın Klasik Çağı*, İz, İstanbul.

- Hommond**, Robert, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Übersetzung Gülnihal Küken, Uluğ Nutku, ALFA, İstanbul 2001.
- Horten**, Max, *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*, Ernst Reinhart Verlag, München 1923.
- Hucvirî**, Ali b. Osman Cüllabî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Übersetzung Süleyman Uludağ, Dergah, II. Aufl., İstanbul 1996.
- Husainî**, Seyyid Ali, *İmam Cafer Sadık as. ve Fikri Akımlar*, Übersetzung Hamza Aydın, verbesserung Cafer Bayar, Kevser, İstanbul 2001.
- Huwaitî**, Yahyâ, *Dirâsât fî 'İlm al-Kalâm wa l-Falsafat al-İslâmîya*, Dâr an-Nahdat al-'Arabîya, Kairo 1972.
- Ibn al-Esîr**, *al-Kâmil fî t-Târîh*, Beirut 1965.
- Ibn al-İmâd** al-Ḥanbalî, Abû l-Fallâh 'Abdalḥai (1089/1678), *Şazarât ad-Dahab fî Aḥbâr man Dahab*, Beirut undatiert.
- Ibn al-Murtaḍâ**, *Kitâb al-Milal wa n-Niḥal min Ağzâi Kitâb al-Baḥr az-Zahhâr*, ed. Ğawâd Maşkûr, Tabriz 1959.
- Ibn 'Arabî**, Muḥyiddîn, *Fusus al-Hikam Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*, übersetzt von Hans Kofler, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz-Austria 1970.
- Ibn 'Arabî**, *Şarḥ al-Maşâhid al-Qudsîya li Takmilîi Dâirat al-Ḥatm al-Mauşûfîi bi l-Walâyat al-Muḥammadiya, li Sitti 'Ağam bint an-Nafîs Abî l-Qâsim Turâz al-Bağdâdîya*, ed. Bakrî 'Alâuddîn wa Su'âd al-Ḥakîm, Ma'had al-Fransî li ş-Şarq al-Awsad, Dimaşq 2004.
- Ibn 'Arabî**, *Fuşûş al-Hikam*, Übersetzung Nuri Gençosman, MEB, İstanbul 1992.
- Ibn 'Asâkîr**, *Târîh-u Madinat ad-Dimaşq*, Dâr al-Başariya undatiert.
- Ibn 'Atîya**, *Muqaddimatân fî 'Ulûm al-Qurân wa humâ Muqaddimat-u Kitâb al-Mabânî (fî Nazm al-Ma'ânî) wa Muqaddimatun fî 'Ulûm al-Qurân*, ed. Arthur Jeffery, Maktabat Ḥanğî/Dâr al-Kutub Berlin, Kairo 1954.
- Ibn Dâ'î** ar-Râzî, Saiyid Murtaḍâ Hasanî (am Anfang VII./XIV. Jahrhundert), *Tabşirat al-'Awâm fî Ma'rifat Maqâlât al-Anâm*, Tahran 1313.
- Ibn Ḥağar**, *Lisân al-Mizân*, Beirut 1950.
- Ibn Haldun**, *Mukaddime*, B. II, Herausgeber Süleyman Uludağ, Dergah, İstanbul 2004.
- Ibn Ḥazm**, *al-Faşl fî l-Milal wa n-Niḥal*, Beirut 1986.
- Ibn Ḥibbân**, *Kitâb al-Mağrûḥîn min al-Muḥaddiṭîn wa d-Ḍu'afâ-i wa l-Matrûkîn*, ed. Ḥamdî 'Abdulmağîd as-Salafî, Dâr as-Sâmi'î, Aleppo 1975.
- Ibn Ḥuzaima**, Abû Bakr Muḥammad b. Ishâq as-Sulamî an-Nisâbüri (311/923), *Kitâb at-Tauḥîd wa Isbât Şifât ar-Rabb*, ed. Muḥammad Ḥalîl Hurrâs(?), Beirut 1978.
- Ibn Kammûna**, Sa'îd b. Manşûr, *Ğadîd fî l-Hikma*, ed. Ḥamîd al-Kabîsî, Bağdâd 1982.
- Ibn Manda**, Muḥammad b. Ishâq b. Muḥammad b. Yahyâ (395/1004), *Kitâb al-İmân*, ed. 'Alî b. Muḥammad Nâşir al-Faqîhî, Beirut 1987.
- Ibn Ruşd**, *Faşl al-Maqâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, türkische Übersetzung Bekir Karlığa, İstanbul 1992.
- Ibn Ruşd**, *Tahâfût at-Tahâfût*, ed. Aḥmad Şamsüddîn, Dâr al-Kütüb al-'İlmîya, Beirut 2001.

- İbn Rüşd**, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et- Tehafüt)*, türkische Übersetzung Kemal Işık Mehmet Dağ, Samsun 1986.
- Ibn Ruşd**, *Faşl al-Maqāl*, Herausgeber Uludağ, Dergāh, İstanbul 1985.
- İbn Rüşd**, *el-Keşf an Manâhic al-Adilla*, türkische Übersetzung Süleyman Uludağ, Dergāh, 3. Aufl., İstanbul. 1994.
- Ibn Sîna**, *al-İşârât wa t-Tanbîhât*, (mit Kommentar Naşîr ad-Dîn at-Tüsî), Dâr al-Ma'ârif, ed. Sulaimân Dünyâ, Kairo 1985.
- Ibn Sîna**, *ar-Risâlat al-'Arşîya*, Übersetzung Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kirbaçoğlu, (in *İbn Sina Risaleler*) Kitabiyat, Ankara 2004.
- Ibn Sîna**, *İllâhiyat*, ed. Hasanzâde Âmulî, Bâqirî Verlag, Qom h. 1418.
- Ibn Sîna**, *Kitâb aş-Şifâ Meafizik, I-II*, türkische Übersetzung Ekrem Demirli Ömer Türker, Litera, İstanbul 2005.
- Ibn Sîna**, *Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspat-i Üzerine (ar-Risâlat al-'Arşîya fi Haqâiq at-Tauhîd wa Isbât an-Nubuwwa, (IFFM)*, Übersetzung Mahmut Kaya, Klasik, 4. Aufl. İstanbul 2007.
- Ibn Sîna**, *Nağât*, ed. 'Abdurrahmân 'Umairâ, Dâr al-Ğîl, Beirut 1992.
- Ibn Taimîya**, *Akıl-Nakil Çatışması*, Tevhit yay. İstanbul 1996.
- Ibn Taimîya**, *al-İqlîl fî l-Mutaşâbih-i wa t-Ta'wîl*, Kairo, 1966.
- İbn Tufeyl**, (İbn Sina), *Hay İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, türkische Übersetzung Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Sebahattin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İnsan, 3. Aufl., İstanbul 2003.
- Ierodiakonou**, Katerina, (Oxford), "Logos." *Der Neue Pauly*, Herausgegeben von: Hubert Cancik und Helmuth Schneider (Antike) Manfred Landfester Brill 2011, Brill Online. Universität Wien, 16 November 2011, [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnp\\_e708930](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=dnp_e708930).
- İğî**, 'Ađududdîn 'Abdarrahmân, *Mawâqif fî 'İlm al-Kalâm*, Beirut.
- İhwân aş-Şafâ**, *Rasâil-u İhwân aş-Şafâ, (I-IV)*, al-Hai'at al-'Âmma li qusûr as-Saqâfa, Kairo 1996.
- İkbal**, *İslam Felsefesine Bir Katkı İranda Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, Übersetzung Cevdet Nazlı, İnsan, II. Aufl., İstanbul 1997.
- İkbal**, Muḥammad, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Übersetzung N. Ahmet Asrar, Birleşik, II. Aufl., İstanbul.
- 'İmādî** Muḥammad Ḥasan 'Abdalkarîm, *Ḥurasân fi l-'Aşr al-Ghaznawî*, präsentiert Nu'mân Ğibrân, Universität Yarmūk Jordanien.
- 'İrâgî**, *Naḥwa Mu'ğam li l Falsafat al-'Arabîya*, Dâr al-Wafâ, Alexandria 2001.
- 'İrâgî**, 'Âtıf, *an-Nuza' al-'Aqlîya fî Falsafat Ibn Ruşd*, Dâr al-Ma'ârif 5. Aufl., Kairo 1993.
- İrfan** Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, Übersetzung Saim Yeprem, Marifet, İstanbul 1994.
- İsfahânî**, Abū Nua'ym, *Ḥilyat al-Auliyâ wa Ṭabakât al-Aşfiyâ*, Maṭbaa't as-Saâda 1979.
- İsfarâ'înî**, Abū l-Muzaffar, *at-Tabşîr fî d-Dîn*, ed. Yūsuf al-Ḥût, Beirut 1983.
- İzmirli**, İ. H., *Yeni İlimi Kelâm*, İstanbul 1341.
- Izutsu**, Toshihiko, *İslam'da Varlık Anlayışı*, Übersetzung İbrahim Kalın, İstanbul undatiert.
- Izutsu**, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Übersetzung Süleyman Ateş, Kevser, Ankara.

- Izutsu**, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Übersetzung Selehaddin Ayaz, Pınar II. Aufl., İstanbul 2000.
- Janet**, Paul und Seailles, Gabriel, *Tahlili Felsefe Tarihi Metalip ve Mezahip*, Übersetzung Hamdi Yazır, İstanbul 1978.
- Kadı** Abdulcebbar, *Mutezilede Din Usulü el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, Übersetzung Murat Memiş, İz, İstanbul 2006.
- Kalabâzî**, Abû Bakr Muḥammad al-Buḥârî, *Kitâb at- Ta'arruf li Maḡhab-i Ahl at-Taşawwuf*, ed. A.J. Arberry, M. Ḥanġî, Kairo 1994.
- Kara**, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah, 5. Aufl., İstanbul 1999.
- Karadaş**, Cağfer, "Karrâmiye ve İtikadı," *Kelam Araştırmaları*, 5: 2 ss. 41-62, Bursa 2007.
- Karadaş**, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, Beyan, İstanbul 1997.
- Karaman**, Hayrettin, *İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu*, Nesil, 3. Aufl., İstanbul 1992.
- Karlıġa**, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera, İstanbul 2004.
- Kâşif** al-Gitâ', Âyatullâh, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, Übersetzung Abdulkakiy Gölpinarlı, Enşariyân, 5. Aufl., Qom k. 1412/h. 1992.
- Kâşifi**, Maulânâ Şafiyüddîn 'Alî b. Husain Wâizî, *Raşahât 'Ayn al-Ḥayât*, geschrieben Aḡmad Râif, İstanbul 1291.
- Kâtibî** Kazvîni, *Hikmat al-'Ayn*, ed. Salih Aydın, Kairo 2002.
- Kauṭarî**, Zâhid, *al-Kaid li l-İslâm*, Herausgeber Ali Rahmi, D. Mercan, Kairo.
- Kaya**, Mahmut, *İslam Kaynakları Işıġında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Keklik**, Nihat, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1987.
- Khoury**, Adel Theodor, Heine, Peter, *Im Garten Allahs Der Islam*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2003.
- Kılıç**, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, sufi, İstanbul 2009.
- Kindî**, Abû Yûsuf Ya'qûb b. İshâq, "al-Ḥudûd wa r-Rusûm," in *al-Muştalahât al-Falsafî 'inda l-'Arab*, ed. 'Abdulamîr A'sam, al-Haiat al-Maşrîyat al-'Âmma li l-Kitâb, Kairo 1989.
- Kindî**, "Risâla fî l-ibâna an süġûd al-ġirm al-aqşâ," in *Felsefî Risaleler*, Übersetzung Mahmut Kaya, İz, İstanbul 1994.
- Kırbaşoġlu**, M. Hayri, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara 2000.
- Knysch**, Alexander, *Islamic Mysticism A Short History*, Brill Leiden Boston Köln 2000.
- Koç**, Turan, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi," *İslamiyat*, Ankara 2000.
- Koçar**, Musa, *Maturîdi de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken, İstanbul 2004.
- Köprülü**, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Akçağ, 9. Aufl., Ankara 2003.
- Kumeyr**, Yuhanna, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, Übersetzung Fahrettin Olguner, II. Aufl., İstanbul 1992.
- Kuşeyrî**, Abdülkerim, *Quşairî Risalesi*, Dergah, Übersetzung Süleyman Uludağ, İstanbul 1999.
- Kutlu**, Sönmez, "Aleviliġin Dini Statüsü, Din Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi, veya Metadoksi," *İslamiyat The Theology of Alevite*, B. 6, Z. 3, Ankara 2003.

- Kutlu**, "Kerrâmiye Mezhebi, Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları," Webseit: <http://www.sonmezkutlu.com/?&Bid=205161> (14 August 2010.)
- Kutlu**, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, II. Aufl., Kitabiyat, Ankara 2002.
- Kutlu**, *Türklerin İslamlaşmasında Mürcie ve Tesirleri*, TDV, II. Aufl., Ankara 2002.
- Kutlu**, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Kitabiyat II. Aufl., Ankara 2007.
- Kutluay**, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Anka, 4. Aufl., İstanbul 2001.
- Kutluer**, İlhan, *İki Denizin Birleştiği Yer*, Nehir, İstanbul 1987.
- Kutluer**, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz, İstanbul 2001.
- Kutluer**, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz, İstanbul 2002.
- Kutup**, Seyyid, *İslam Düşüncesi*, Übersetzung Hamid Şükrü, Resul Tosun, Mehmet Çelen, Dünya, İstanbul 1997.
- Laoust**, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Übersetzung E. Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli, Pınar, İstanbul 1999.
- Lohlker**, Rüdiger, *Dschihadismus Materialien*, fakultas wuv UTB, Böhlau Verlag, Köln Weimer Wien 2009.
- Lohlker**, *İslam eine Ideengeschichte*, fakultas wuv UTB, Böhlau Verlag, Köln Weimer, Wien, 2008.
- Madelung**, W., "Religious Trends in Early Islamic Iran," *Bibliotheca Persica* 1988, S. 39-53.
- Madkūr**, 'Abdalhamîd 'Abdalmun'im, *fi l-Falsafat al-Islâmiya Muqaddimât wa Qadâyâ*, Dâr as-Saqâfat al-'Arabîya, Kairo 2000.
- Madkūr**, İbrahîm, *fi l-Falsafa al-Islâmiya, Manhağun wa Taṭbîquh*, Maktabat Dirâsât al-Falsafiya, Kairo 1973.
- Maissner**, Marek, *Das goldene Zeitalter Arabiens unter den Abbasiden*, Müller & Kiepenheuer Hanau, Leibzig.
- Malatî**, Abū l-Ḥusain Muḥammad, *at-Tanbîh wa r-Radd 'alâ ahl al-Ahwâ wa l-Bida'*, ed. Zâhid Kauṭarî, Kairo 1378.
- Maqdîsî**, Muṭahhir b. Ṭâhir, *al-Bad' wa t-Târîḥ*, Kairo undatiert.
- Maqdîsî**, Şamsuddîn Abū 'Abdillâh Muḥammad, *Kitâb Aḥsan at-Taqâsîm fi Ma'rifat al-Aqâlim*, ed. M. J. D. Goeje, II. Aufl., E. J. Brill, Leiden 1967.
- Maqrizî**, *Hîṭat*, Beirut undatiert.
- Margaret** Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karrâmiyya in Nishapur," *Iranien Studies*, vol. 27 no. 1-4, 1994.
- Margoliouth**, D. S., "Karrâmîya," *Hadwörterbuch des İslam*, S. 275 -276.
- Maškūr**, Muḥammad Ğawâd, *Farhang-i Fıraq-ı İslâmî*, Maşhad 1386.
- Massignon**, Louis, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, Übersetzung Mehmet Ali Aynî, vereinfacht Osman Türer, Cengiz Gündoğdu, Atac, İstanbul 2006.
- Massignon**, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954;
- Mâtürîdî**, İmâm Abū Manşūr, *Kitâb at-Tauḥîd*, ed. Fathallâh Ḥolaif, Dâr al-Ğami'ât al-Maşrîyâ, Alexandria, undatiert.
- Mâtürîdî**, *Kitâbu't-Tevhit Tercümesi*, Übersetzung Bekir Topaloğlu, TDV, Ankara 2003.
- Mazâhirî**, Hüseyin, *Dürtülerin Kontrolü*, İnsan, İstanbul 2002.

- Meier**, Fritz, *Zwei Abhandlungen über die Naqšibandīya*, (Die Herzensbindung an den Meister) İstanbul 1994.
- Mez**, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti, İslam'ın Rönesansı*, Übersetzung Salih Şaban, İnsan, İstanbul 2000.
- Mudarrisī**, Muḥammad Taqī, *'Irfān al-Islāmī bain Naẓarīyāt al-Başar wa Başāir al Wahy*, Beirut 1988.
- Mufid**, Muḥammad Nūrī, "Ālām as-Şūfiya fī Ḥorasān fi l-Qarnain aṭ-Ṭānī wa t-Ṭāliṭ al-Ḥiğrī," *Ādāb ar-Rāfidīn* Universität Mosul Zeitschrift der philosophischen Fakultät, Dār al-Kutub, Mosul 1971.
- Mufid**, "al-Karrāmīya Haraka Dīnīya wa Siyāsīya Dirāsathā min ḥilāl sair Gādatihā," *Ādāb ar-Rāfidīn* Universität Mosul Zeitschrift der philosophischen Fakultät, Dār al-Kutub, Mosul.
- Muḥammad Yasin**, Ibrahim Ibrahim, *Dalālāt al-Muṣṭalaḥ fi t-Taşawwuf al-Islāmī*, Dār al-Ma'ārif, Kairo 1999.
- Mūsā** b. Maimūn, *Dalālāt al-Ḥāirīn*, ed. Hüseyin Atay, AÜF., Ankara 1974.
- Muṭahharī**, Murtaḍā, *Felsefe Dersleri II*, Übersetzung Ahmet Çelik, İnsan, İstanbul 1999.
- Nablūsī**, *Ariflerin Tevhidi*, türkische Übersetzung Ekrem Demirli, İz, İstanbul 2009.
- Nablūsī**, 'Abdulḡanī, *Risālat idāḥ al-maqşūd min ma'nā wahdat al-wuğūd*, ed. Sa'īd 'Abdalfattāḥ, (in "Die Lehre der wahdat al-wuğūd," Rüdiger Lohlker), Wintersemester, Wien 2009/10.
- Nağāh** Muḥsin, *al-Fikr as-Siyāsī 'inda l-Mu'tazila*, Dār al-Ma'ārif, Kairo 1996.
- Nağāşī**, Abū l-'Abbās Aḡmad b. 'Alī, (450/1058), *ar-Riğāl an-Nağāşī*, ed. Muḥammad Ğawād, Beirut 1988.
- Nagel**, Tilman, *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994.
- Nasafī**, Abū Muṭī' Makḡūl, "Kitāb ar-Radd 'alā Ahl al-Bida' wa l-Ahwā aḍ-Ḍālla al-Muḍilla," ed. Marie Bernand, *Annales Islamologiques*, Tome XVI, ss. 52-125, Institut Français d'archeologie Orientale du Caire 1980.
- Nasafī**, Abū Muṭī' Makḡūl, *Kitāb al-Lü'lü'iyāt fi l-Mawāiz*, Süleymaniye/Ayasofya 4801.
- Nasafī**, Abū l-Mu'īn, *Kitāb at-Tamhīd li Qawāid at-Tauḥid*, *Tevhidin Esasları*, türkische Übersetzung Hülya Alper, İz, İstanbul 2007.
- Nasafī**, *Tabşirat al-Adilla fi 'Uşul ad-Dīn*, ed. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, B. I-II, Ankara 2003.
- Nasafī**, 'Azīzuddīn, *İnsan-ı Kāmil*, Übersetzung A. Avni Konuk, Vorbereitung zu veröffentlichen Sezai Fırat, Gelenek, İstanbul 2004.
- Nasr**, Sayyid Husain, Artikel "Sadruddin Şirazi (Molla Sadrā)" in *İslam Düşüncesi Tarihi*, Übersetzung Mustafa Armağan, B. 3, İstanbul 1991.
- Nasr**, *İslām'da Düşünce ve Hayat*, İnsan, II. Aufl., İstanbul 1981.
- Nasr**, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, Übersetzung Şehabettin Yalçın, İz, İstanbul 2003.
- Nasr**, *İslam İdealler ve Gerçekler*, Übersetzung Ahmet Özel, İz, İstanbul 1996.
- Nasr**, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Übersetzung Nazife Şişman, İnsan, İstanbul 1985.
- Nasr**, *Molla Sadrā ve İlahi Hikmet*, Übersetzung Mustafa Armağan, İstanbul 1990.
- Nasr**, Seyyit Hüseyin & **Oliver** Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, Açılım Kitap, Übersetzung Şamil Oçal & Hasan Tunçaybaşoğlu, İstanbul 2007.
- Naşşār**, 'Alī Sāmī, *Naş'at al-Fikr al-Falsafī fi l-Islām*, Dār al Ma'ārif, 9. Aufl., Kairo 1977.
- Nicholson**, Reynold A., *Tasavvufun Menşei Problemi*, Übersetzung Abdullah Kartal, İz, İstanbul 2004.

- Niṣāburī**, Hākim, *Tāriḫ-u Niṣābūr Ṭabakāt Šuyūḫi I-Hākim*, ed. Māzin b. 'Abdarrahmān al-Bahsalī al-Beirūtī, Herausgeber Dār al-Bašāir al-Islāmīya, 1427.
- Öçal**, Şamil, *Kemal Paşazāde'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri*, Ministerium für Kultur, Ankara 2000.
- Olguner**, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken, 3. Aufl., İstanbul 1999.
- Oliver** Leaman, *Ortaçağ Felesefesine Giriş*, Übersetzung Turan Koç, Rey, Kayseri 1992.
- Ormsby**, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise)*, Übersetzung Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Parsâ**, Hâce Muḫammad, *Faslu'l-Hitâb Tevhide Giriş*, Übersetzung Ali Hüsrevoğlu, Erkam, İstanbul 1988.
- Paul** Janet und Gabriel Seailles, *Metalip ve Mezahip*, Übersetzung Elmalılı Hamdi Yazır, Eser, İstanbul 1978.
- Pines**, S., *Maḫhab az-Zarr 'inda I-Muslimîn wa 'alaqatuh bi Maḫhab al-Yünân wa I-Hunūd*, arabische Übersetzung 'Abdalhādī Abū Rīda, Maktabat an-Nahḫat al Maşrīya, Kairo 1947.
- Plotinus**, *Enneadlar* (Anthologie), Übersetzung Zeki Özcan, Bursa 1996.
- Proklos**, "Kitâb fî Qıdam al-'Ālam," (*Aflâtuniya I-Muḫḫata 'inda I-'Arab*), Herausgeber 'Abdurrahmān Badawī, Kairo 1977.
- Rāzī**, Faḫruddīn, *Asās at-Taqdīs fî 'İlm al-Kalām*, Dār al-Kitâb, undatiert.
- Rāzī**, *Asrār at-Tanzīl wa Anwār at-Ta'wīl*, ed. 'Aḫmad Ḥiğāzī as-Sakā, Dār al-Ğīl Beirut, Maktabat Kulliyât al-Azharīya, Kairo, 1992.
- Rāzī**, *I'tiqādāt Firaq al-Muslimîn wa I-Mušrikîn*, Kairo 1978.
- Rāzī**, *Muḫaşşal Afkār al-Mutaqaddimîn wa I-Muta'aḫḫirîn mina I-'Ulamā wa I-Ḥukamā wa I-Mutakallimîn*, ed. Ṭāhā 'Abdarraūf Şa'd, Dār al-Kitâb al-'Arabī, Beirut 1984.
- Sabri**, Şeyhu'l-İslâm Mustafa, *İnsan ve Kader*, vereinfacht İsa Doğan, İstanbul 1989.
- Sābūnī**, Nūraddīn Aḫmad **aş-Şābūnī**, *al-Bidāya fî Uşūl ad-Dīn*, ed. Bekir Topaloğlu, DİB. 5. Aufl., Ankara 1995.
- Şafadī**, *Wāfī*, Dimaşq 1954.
- Şahrastānī**, Muḫammad 'Abdalkarīm, *al-Milal wa n-Niḫal*, Dār al-Kutub al-'İlmīya, Beirut, undatiert.
- Sam'anī**, *al-Ansāb*, Beirut 1988.
- Sammān**, Muḫammad 'Abdallāh, "Maḫhab al-Karrāmīya", *Mağallat al-Azhar*, B. 44, 4 (1972), S. 395-398.
- Şa'rānī**, 'Abdalwahhab, *at-Ṭabakāt al-Kubrā*, ed. Aḫmad 'Abdarrahīm as-Sāih, Taufiq 'Ali Wahba, Maktabat as-Sakāfat ad-Diniya, Kairo 2008.
- Sarıkavak**, Kazım, "İbn Teymiyye'ye Göre Felsefe ve Filozoflar," *Felsefe Dünyası*, Z. 24, Frühling 1997.
- Sarioğlu**, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik, İstanbul 2003.
- Sarrāğ**, Abū Naşr, *Schlaglichter über das Sufitum*, Übersetzung Richert Gramlich, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990.
- Sarrāğ**, Abū Naşr *al-Luma' İslām Tasavvufu*, Übersetzung H. K. Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996.
- Schimmel**, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, Übersetzung Ergün Kocabıyık, Kabcacı, II. Aufl., İstanbul 2004.

- Schimmel**, *Mystische Dimensionen des Islam*, Insel, I. Aufl., Frankfurt am Main und Leipzig 1995.
- Schuon**, Frithjof, *İslam'ı Anlamak*, Übersetzung Mahmut Kanık, İz, İstanbul 1999.
- Şīrāzī**, Şadrudīn Muḥammad (Molla Şadrā), *al-Ḥikmat al-Muta'āliya fi l-Asfār al-'Aqliyat al-Arba'a*, Qom (ş.g.1368)
- Şīrāzī**, *al-Mazāhir al-İlāhiya fi l-Asrār al-'Ulūm al-Kamāliya*, Mašhad (ş.g.) 1380.
- Smith**, Huston, *Die sieben großen Religionen der Welt, Eine Wahrheit viele Wege*, Arkana Goldmann, II. Aufl., München 2004.
- Subḥānī**, Ğa'far, *Buḥūṭ fi'l-Milal wa'n-Niḥal*, (B. III, Māturīdīya, Murġi'a, Ğahmīya, Karrāmīya), Qum 1212/1370.
- Subhī** Sālīh, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları ('Ulūm al-Hadīṭ wa Muḫtaṣṣah)* Übersetzung Yaşar Kandemir, 5. Aufl., DİB, Ankara 1988.
- Subkī**, *Ṭabaqāt aš-Şāfi'iyat al-Kubrā*, Kairo 1323-24.
- Suhair**, Muḥammad Muḫtār, *at-Tağsīm 'inda l-Muslimīn Maḫhab al-Karrāmīya*, Alexandria 1971.
- Suhrawardī**, Şihābuddīn, *Mağmū'at muşannafāt Şaiḫ al-İsrāq*, ed. Henry Corbin, al Haiat al 'Āmma li Kuşūr as Saqāfa, Kairo.
- Suhrawardī**, *Nur Heykelleri*, Übersetzung Saffet Yetkin, İstanbul 1995.
- Suğdī**, Abu l-Ḥasan 'Alī b. Husain b. Muhammad as-Suğdī, *an-Nuṭaf fi l-Fatāwā*, ed. Muḥammad Nabil al-Baḫşālī, erste Aufl. Dār al-Kutub al-'İlmīya, Beirut 1996.
- Suruş**, Abdulkerim, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, Übersetzung Hüseyin Hatemi, İstanbul 1995.
- Tabatabāi**, Saiyid Muḥammad Ḥusain, *Bidāyat al-Ḥikma*, Muassasat an-Našr al-İslāmī, Ğamā'at al-Mudarrisīn, 13. Aufl., Qom h. 1413.
- Tabatabāi**, *Nihāyat al-Ḥikma*, Ğamā'at al-Mudarrisīn, 13. Aufl., Qom h. 1416.
- Ṭabaṭabāi**, *İslam'da Kur'an*, Übersetzung Bahri Akyol, Qom 1997.
- Tabatabāi**, und Henry Corben, *Söyleşiler*, Übersetzung İsmail Bendiderya, İnsan, İstanbul 1996.
- Tahānawī**, *Kaššāfu İstīlāḫāt al-Funūn*, Dār al-Kutub al-'İlmīya, Beirut 1998.
- Ṭalāl** 'Abdullāh Malūš, *Taqwīm ğuhd al-Mustaşriq Arthur Jeffery fi Taḫqīqih li Muqaddimat Kitāb al-Mabānī li Naẓm al-Maānī*, Medīnat al-Munawwara 1989.
- Taşköprüzāde**, Miftāḫ as-Sa'āda wa Mışbāḫ as-Siyāda, undatiert.
- Toku**, Neşet, *Türkiyede Anti-Materyalist Felsefe (Spiritualizm) İlk Temsilciler*, Beyan, İstanbul 1996.
- Topaloğlu**, Bekir, *Kelām İlmi Giriş*, Damla, 3. Aufl., İstanbul 1988.
- Topaloğlu**, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı İspat-ı Vacip*, DİB, 7. Aufl., Ankara 1995.
- Tritton**, S., *İslâm Kelamı*, Übersetzung Mehmet Dağ, Ankara 1983.
- Türker**, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956.
- Türkeri**, Mehmet, "Ahlak Felsefesi Açısından Eş'ârici Ulûhiyet Anlayışının Bazı Güçlükleri", *D.E.Ü.Zeitschrift der theologischen Fakultät*, Z. XX, İzmir 2004.
- Tūsī**, Naşrudīn, *Ahlāk-ı Nāsiri*, Übersetzung Anar Gafarov Zaur Şükürov, Litera, İstanbul 2007.
- Tūsī**, *Talḫiṣ al-Muḫaşşal*, ed. Ṭahā 'Abdarraūf Şa'd, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beirut 1984.
- Tustarī**, Abū Muḥammad Sahl b. 'Abdallāh, *Tafsīr at-Tustarī*, Ed. Und Kommentar, Muḥammad Bāsi l-'Uyūn as-Sūd, Dār al-Kutub al-'İlmīya, Beirut 2002/1423.

- Ülken**, H. Ziya, *İslam Felsefesi*, 5. Aufl., İstanbul 1998.
- Ülken**, *İslam Düşüncesi*, Ülken, İstanbul 1995.
- Uludağ**, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ*, Uludağ, II. Aufl., Bursa 1992.
- Uludağ**, *İslam'da İnanç Konuları ve İ'tikadî Mezhepler*, Marifet, 4. Aufl., İstanbul 1998.
- Uludağ**, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah, 3. Aufl., İstanbul 1994.
- Uyar**, Gülgün, *Ehl-i Beyt İslam Tarihinde Ali-Fâtıma Evladı*, Gelenek, İstanbul 2004,
- Uyar**, Mazlum, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs, İstanbul 2004.
- van Ess**, *Ungenützte Texte zur Karrāmīya*, Heidelberg: Winter 1980.
- van Ess**, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1991.
- Van Ess**, *Der Eine und Das Andere, Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, (I-II), Ed. Lawrence I. Conrad, De Gruyter Berlin/New York 2010.
- van Ess**, Josef, "Abû Amr al-Mâzölî ", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London 1985, c. I, s. 259.
- van Ess**, *Anfänge muslimischer Theologie zwei Antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, Beirut 1977.
- Watt**, W. Montgomery, "Gazâlî ile İlgili Bazı İncelemeler," (einige Untersuchungen über Ghazali) Übersetzung M. Aydın, (*İslâm Felsefesi Yazıları*) Ufuk, İstanbul 2000.
- Watt**, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık*, Übersetzung Turan Koç, İz, İstanbul 1991.
- Watt**, *Islamic philosophy and theology*, Edinburg 1962.
- Watt**, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Übersetzung Ethem Ruhi Fiğlalı, Birleşik, 2. Aufl., İstanbul 1998.
- Weber**, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Übersetzung H. Vehbi Eralp, Sosyal, İstanbul 1991.
- Wensinck**, A. J., ve Kramers, J. H., (Hg.), *Hadwörterbuch des Islam*, Leiden 1941.
- Wensinck**, A.J., *The Muslim creed*, Cambridge 1932.
- Wolfson**, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, Übersetzung Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Yaltkaya**, Şerafettin, "Kerrâmîler ", *DİFM*, Jahr: 3, Z: 11(1929), S. 1-15.
- Yaqût** al-Ḥamawī, *Mu'ğam al-Buldān*, Leipzig 1870.
- Yardım**, Ali, *Hadis I-II*, Damla, 4. Aufl., İstanbul 2000.
- Yazır**, Elmalılı Muḥammad Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (vereinfachte Aufl.), Azim, İstanbul 1992.
- Yıldırım**, Suat, *Kur'an da Ulûhiyyet*, Kayıhan, II. Aufl., İstanbul 1997.
- Yılmaz**, H. Kamil, *al-Luma' İslâm Tasavvufu, Tasavvufu İlgili Sorular-Cevaplar*, Altınoluk, İstanbul 1996.
- Yılmaz**, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar, İstanbul 1997.
- Zain**, Muḥammad Ḥalîl, *Tārîḫ al-Fıraḳ al-İslāmīya*, Beirut 1985.
- Zurkân**, Muḥammad Şâlih, *Faḫraddîn Râzî wa Ārâuhu l-Kalâmīya wa l-Falsafīya*, Dâr al-Fıkr, Kairo 1963.
- Zysow**, Aron, "Two unrecognized Karrāmī texts," *Journal of the American Oriental Society*, 108(1988), S. 577-587.

## LEBENS LAUF

Vor- und Zuname: Salih AYDIN  
 Akademischer Grad: Magister  
 Geburtsdatum und -ort: 10.04.1969, Akdağmadeni Yozgat / Türkei  
 Familienstand: Verheiratet / drei Kinder  
 Staatsbürgerschaft: Türkei  
 Anschrift: Laxenburgerstr. 67/13, 1100 Wien / Österreich

### Schulbildung:

1975 - 1980: Volksschule in einem kleinen Dorf in Akdağmadeni in Yozgat/Türkei  
 1980 - 1987: Islāmische Gymnasium in Akdağmadeni  
 1988 - 1990: Arabische Sprache und Literatur in einer Sprachschule in İstanbul

### Berufspraxis:

1987 - 1988: Vorbeter in der Stadt Muğla/Türkei  
 1991 - 1995: Lehrer für arabisches und islāmische Recht in Kairo/Ägypten  
 2002 - 2006: Dozent am Islāmischen Institut Wien für islāmische Philosophie und Theologie  
 Referent in der Interkulturellen Studentenvereinigung (ISV) für islamische Philosophie  
 2002 - 2005: Vorbeter und Prediger/Seelsorger in der anatolischen Hilfsorganisation in Wien

### Studienzeit:

1990 - 1995: Studium an der Universität al-Azhar in Kairo / Studienzweig: Islamisches Recht  
 1997 - 1999: Nostrifikation an der 9 Eylül Universität in İzmir/Türkei; Studienzweig: Islāmische Theologie  
 1999 - 2001: Magisterstudium am Institut für Sozialwissenschaften an der Universität Atatürk in Erzurum/Türkei.  
 Magisterzweig: Philosophie und Religionswissenschaften.  
 Hauptfach: Geschichte der islāmischen Philosophie.  
 Nach zwei Semestern Wechsel an die Ankara Universität. Anschließend Recherche und Übersetzung des Werkes „*Hikmatu`l-ʿAyn des Autors Kātibī Qazvīnī*“ (13. Jahrhundert) in die türkische Sprache; Magisterarbeit unter der Betreuung von Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar über dieses Werk verfasst.

**Zurzeit:** Doktorand in der Philosophie, Dissertationsgebiet Philosophie Orientalistik-Arabistik an der Universität Wien. Mein Dissertationsthema, „Das Verständnis von *al-Kalīma* die Theorie von *al-Īmān* und die Religionspolitik von al-Karrāmīya,“ Wird von Prof. Dr. Stephan Procházka betreut.

**Die Werke:**

- 1- Editions kritik und Übersetzung des Werkes: *Hikmatu`l-ʿAyn* der Kātibī Qazvīnī (13. Jh.) in die türkische Sprache. Magisterthese an der Universität Ankara.
- 2- „حكمة العين“, *Hikmat al-ʿAyn liʿl-ʿAllama Nağmuddin Abuʿl-Hasan Abuʿl-Maʿālī ʿAlī b. ʿUmar Dabirān al-Kātibī al-Qazvīnī al-Šāfiʿī* (gest. 1294), Raqam al-lydʿa in der Nationalbibliothek in Ägypten 9726/2002, Hg. Salih Aydın b. ʿAbd al-Hamit al-Turkī, Kairo 2002.
- 3- „*Molla Sadraʿda Feyz Teorisi*,“ (Emanationstheorie des Philosophen Molla Şadrā) (16. Jh.) Abschlussarbeit unter der Betreuung von Doz. Dr. İbrahim Hakkı Aydın an der Universität Atatürk.
- 4- Übersetzung des Werkes: *Maqāsīduʿl-Falāsifa* der Imam Ġazālī (11. Jh.) in die türkische Sprache.
- 5- *İslam Düşüncesine Giriş* (Einführung in die Gedankenwelt des Islām) I. Auflage Bizim Kitabevi, II. Ravza Verlag İstanbul 2008.
- 6- *Hadis Usūlü Giriş* (Einführung in die Traditionswissenschaften) Lehrbuch, Islāmische Wissenschafts- und Forschungsinstitut in Wien, Fakülte Verlag Isparta 2004.

- 7- *İslam Düşüncesinde İman Sorununa Felsefi Yaklaşım*, (Der philosophische Ansatz über Probleme des Glaubens in dem islāmischen Gedanken), Ravza Yayınları, İstanbul, 2010.
- 8- „Meryem, Tanrı Doğuran Tanrıça mı, Yiyip İçen Siddika bir Kadın mı?“ (Maria; eine gottesgebärende Göttin oder eine essende, trinkende aber wahrheitsliebende Frau) I, Sabah Ülkesi, Z. 16, April 2008, II, Z. 17, Juli 2008.
- 9- „İslam Düşüncesinin Gerilemesinin Nedenleri“ (Der Rückgang der Gedankenwelt des Islām und seine Gründe), Tasavvur bir, S. 51-53 Ravza İstanbul 2008.
- 10- „İslam Düşüncesini Şekillendiren Kavram: Te'vil“ (Begriff, der die Gedankenwelt des Islāms formt: Ta'wīl/Interpretation), SOBE Sosyal Bilimler Evi, ISSN 1306-150X, Z. 2, September 2006, April 2007, s. 111-121.
- 11- „Das Verständnis von *al-Kalima* die Theorie von *al-Īmān* und die Religionspolitik von al-Karrāmīya.“
- 12- „Der Unterschied zwischen salafīya und as-salaf aş-şālih,“ <http://salihaydin.net/Salafismus.pdf>.
- „Kerrāmīye'nin tezleri yeterince anlaşılmiş midir?“ (Wurden die Meinungen der Karrāmīya ausreichend verstanden?)
- „Müslümanın Kitâbî ile Evliliği“ (Die Ehe der Muslime mit den Leuten der Bücher).
- „Tasavvufun Sünniliği Ya da Tasavvuf-Şia İlişkisi,“ (Sunnitentum der Taşavvuf oder die Beziehung der Tasavvuf und Şia), <http://salihaydin.net/Tasavvufi.pdf>.

**Forschungsschwerpunkte:** \*Politiktheologie: Primärperiode Denkschulen und ihre Religionspolitik.

\*Das Universum des Islāms: Die Verbreitung des Islām und die Wirkung des Murğīī-Verständnis in dem Gedanken des Islām

\*Islāmische Rechtsphilosophie: Die Wirkung von Abū Ḥanīfa auf die klassisch-islāmischen Philosophen und ihre Beziehung zum Karrāmī-Verständnis.