



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Ein Vergleich der Kommentare von Ibn Abī al-‘Izz und
Šuğā‘ al-Dīn Hibat Allāh al-Turkistānī zu *al-‘aqīda aṭ-
ṭahāwiyya*

verfasst von / submitted by

Lic. Ahmet Furkan Akbulut

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 676

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Arabische Welt: Sprache und Gesellschaft

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Gendererklärung

In der vorliegenden Arbeit wird aufgrund des Leseflusses das generische Maskulinum verwendet. Damit soll die Lesbarkeit erleichtert werden. Die ausschließlich verwendete männliche Form ist als geschlechtsunabhängig zu verstehen.

Abstract

‘Aqīda bildet eine der Hauptbereiche der islamisch-religiösen Disziplinen. Sie befasst sich mit den Glaubensfragen der Religion und ihre Teilbereiche werden heute noch sowohl unter der muslimischen Gelehrsamkeit als auch der Allgemeinbevölkerung diskutiert. Dabei werden neue Fragestellungen in den Raum geworfen und alte Themen neu aufgerollt. Die vorliegende Arbeit zieht die Kommentare von al-Turkistānī und Ibn Abī al-‘Izz zum Basistext al-Ṭaḥāwīs für einen Vergleich heran. Als erstes werden die relevanten Abschnitte des Basistextes vom Arabischen ins Deutsche übersetzt. Danach werden die Abschnitte thematisch sortiert und die Inhalte beider Werke gegenübergestellt, die Methodik analysiert sowie Gemeinsamkeiten und Differenzen erörtert. Der Umfang wurde hierbei auf die zwei Themengebiete Gott sowie das Schicksal eingegrenzt. Ziel der Arbeit ist es, einerseits zwei theologische Denkschulen des sunnitischen Islams besser zu verstehen und andererseits die Ursache für ihre unterschiedlichen Schlussfolgerungen trotz gleichen Basistextes zu identifizieren. Al-Ṭaḥāwīs Basistext eignet sich für solch eine Arbeit besonders, da er innerhalb des sunnitischen Islams ein anerkanntes und über die verschiedenen Denkschulen viel rezipiertes Werk darstellt und gleichzeitig eine der frühesten die Dogmenlehre großteils umfassende Zusammenfassung bildet. Die größten Herausforderungen vorliegender Abhandlung sind die unterschiedlichen Umfänge der herangezogenen Kommentare und der magere Forschungsstand zu diesem Gebiet sowohl in der islamischen Theologie als auch in der Islamwissenschaft.

‘Aqīda forms one of the main disciplines of Islamic theology. It deals with the questions of faith, and its subfields are still being discussed among both Muslim scholarship and the general population. In that process, new questions arise, and established topics are being re-assessed. This paper draws a comparison between al-Turkistānī's and Ibn Abī al-‘Izz's commentaries on al-Ṭaḥāwī's base text for comparison. First, the relevant sections of the base text have been translated from Arabic to German. Then, the sections are sorted by topic and the contents of both works are being compared, analyzing the methodology, similarities and differences are being discussed. The main scope has been narrowed down to the two subject areas: God and Destiny. The aim of this paper is, on the one hand a better understanding of two theological schools of thought in Sunni Islam, and on the other hand to identify the reason for their different conclusions despite having the same base text. Al-Ṭaḥāwī's base text is particularly suitable for such endeavor, as it widely is recognized and well received across the various schools of thought within Sunni Islam, while being one of the earliest and most comprehensive summaries of the Islamic concept of Creed or Dogma. The main challenges of this paper are dealing with

different lengths of commentaries used as well as the meager state of research in this field both in Islamic Theology and modern Islamic Studies.

Inhaltsverzeichnis

GENDERERKLÄRUNG	1
ABSTRACT	2
1. EINLEITUNG.....	5
1.1. AQĪDA.....	5
1.2. KOMMENTARE IN DER ISLAMISCHEN THEOLOGIE	6
1.3. FORSCHUNGSFRAGE, -STAND UND METHODIK.....	9
2. KURZBIOGRAPHIEN DER AUTOREN.....	11
2.1. ABŪ ĞĀ' FAR AL-ṬAHĀWĪ	11
2.2. IBN ABĪ AL-'IZZ	12
2.3. HIBAT ALLAH AL-TURKISTĀNĪ	13
3. TEILÜBERSETZUNG DES BASISTEXTES.....	13
4. VERGLEICH DER KOMMENTARE	19
4.1. VORWORT	19
4.2. EINLEITUNG.....	19
4.3. ALLAH, AD-DĀT UND AŞ-ŞIFĀT	21
4.4. AL-'IRĀDA	36
4.5. AL-KALĀM.....	40
4.6. AR-RU'YA	48
4.7. AL-ĠIHA UND AL-'ULUWW	59
4.8. AL-'ILM.....	66
4.9. ALLGEMEINES ZUR GÖTTLICHEN ESSENZ UND ATTRIBUTEN.....	67
4.10. AL-QADAR.....	73
4.11. AL-ISTITĀ'A UND ḤALQ AF'ĀL AL-'IBĀD	81
5. FAZIT	89
6. ABBILDUNGSVERZEICHNIS.....	93
7. LITERATURVERZEICHNIS	94

1. Einleitung

Diese Arbeit vergleicht die Kommentare von Suġā' al-Dīn al-Turkistānī und Ibn Abī al-'Izz zum Werk *al-aqīda at-ṭahāwiyya* („die ṭahāwītische Dogmenlehre“). Alle drei Autoren werden im nächsten Kapitel näher vorgestellt. Der *matn* („Basistext“) stammt aus dem zehnten Jahrhundert. Ihn zeichnet aus, dass er eines der ältesten erhaltenen Werke ist, welche die Dogmenlehre in groben Zügen umfasst und alle sechs islamischen Glaubensgrundsätze behandelt. Vorangegangene Werke im selben Genre befassten sich meist mit nur einem Thema bzw. mit nur ausgewählten Themen, oder waren sogenannte Antwortschreiben (*rudūd*/Sg. *Radd*) an spezifische Denkrichtungen und Gruppen. Zudem sticht dieses Werk damit heraus, dass es von den drei Hauptströmungen des sunnitischen Islams – der *ḥanbaliyya*, der *aš'ariyya* und der *māturīdiyya* – als eine der Hauptquellen der Dogmenlehre anerkannt wird. Dies ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass sich der Autor Abū Ġa'far al-Ṭahāwī in seinen Aussagen kurz und prägnant hält, ohne hierbei tiefer in die Materie einzutauchen. Er untermauert sie mit Koranversen und Überlieferungen des Propheten Muhammad. Damit lässt al-Ṭahāwī natürlich einen großen Interpretationsspielraum für seinen Text zu. Die Entscheidung, diese Kommentare für einen Vergleich heranzuziehen, wurde durch folgende drei Faktoren begünstigt: 1. die Autoren werden unterschiedlichen sunnitischen Denkrichtungen zugeschrieben; 2. die zeitliche Überschneidung; und 3. die örtliche Überschneidung.

1.1. Aqīda

Der Basistext befasst sich mit der islamisch-sunnitischen Dogmenlehre, deren arabischer Fachterminus *'aqīda* lautet. Sie stammt aus der Wortwurzel *'a-qa-da*, was sprachlich „etwas festbinden“ bzw. „festknoten“ bedeutet.¹ *'Aqīda* wiederum bedeutet: „Jene Angelegenheit, welche beim Überzeugten keinen Zweifel zulässt.“² In der *Encyclopedia of Islam* heißt es hierzu: „creed; but sometimes also doctrine, dogma or article of faith; and hence *'aḳā'id* (pl.), articles of faith, is also used for "creed".“³

Zum Begriff *creed* heißt es weiter:

Concise and authoritative formulae that provide a summation of the essentials of faith (q.v.). Professions of faith or creeds (*'aqā'id*, sing. *'aqīda*) were formulated by individual scholars and by groups of scholars, yet there exists no standard or universally accepted

¹ vgl. Ibn Manzūr, s. r. *'-q-d*

² 'Atīyya et al 2004, s. v. al-'aqīda

³ EI², s. v. *'Aḳīda*.

Muslim creed. Rather, there are a variety of Islamic creeds, which vary substantially in length, contents and arrangement.⁴

Bezeichnungen, welche synonymartig für *‘aqīda* verwendet werden und unter denen auch unter anderem Werke zur Thematik der Dogmenlehre verfasst wurden, sind z.B. *al-īmān* („der Glaube“), *al-i‘tiqād* („die Überzeugung“), *at-tawḥīd* („der Monotheismus“), *as-sunna* („die Tradition“), *al-fiqh al-akbar* („das größere Verständnis“), *uṣūl ad-dīn* („die Fundamente der Religion“) und *‘ilm al-kalām* („Das Wissen über das Wort“).

1.2. Kommentare in der islamischen Theologie

Beide Kommentare wurden in Damaskus verfasst und stammen aus dem 13. bzw. 14. Jahrhundert. Damit fallen sie in die Epoche der Mamluken. Diese Epoche wird auch „die Ära der Kommentare und Superkommentare genannt“ (*aṣr aš-šurūḥ wa-l-ḥawāṣī*).⁵ Unter den Mamluken in Ägypten und Syrien zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert bewegten sich die Disziplinen der islamischen Theologie weg von der Verfassung eigener Texte hin zur Kommentierung bereits bestehender Werke. So wurde das Genre des Kommentars zu einem bestimmenden Merkmal dieser Periode. Matthew Ingalls erklärt hierzu, dass diese Veränderung auch die Phase darstellt, in welcher das Geschriebene das oral Überlieferte in seiner Wichtigkeit überholt. Zudem meint er, dass sich die Kommentierung durch die frühe Tradition der Koranexegese in die DNA der islamischen Disziplinen eingebrannt hätte.⁶

In jener Periode vermehrten sich auch die *awqāf* (sg. *waqf*), welche der Lehre gewidmet waren. Diese können als islamische Stiftungen verstanden werden. Dadurch wurde sowohl die Konservierung als auch die Produktion von islamischen Werken begünstigt. Gleichzeitig stieg der Bedarf an Werken, die effizienter für spezifische Informationen durchsucht werden konnten.⁷ Kommentare dienten der Bewahrung des Wissens für spätere Generationen, der Weiterentwicklung der Jurisprudenz, der Legitimation der eigenen Qualifikation und der Vereinfachung komplexer wissenschaftlicher Disziplinen. Die Kommentare waren für die jeweiligen Autoren ein Mittel, um ein Alleinstellungsmerkmal zu erlangen und sich so von anderen Theologen

⁴ EI², s. v. Creed

⁵ vgl. Ingalls 2014: 125

⁶ vgl. Ingalls 2021, S. 8

⁷ vgl. ebd. S. 9-10

abzuheben. Hinzu kam die Tatsache, dass sich die islamische Tradition von Universalwissenschaften weg hin zu Spezialisierungen in verschiedenen Gebieten bewegte.⁸

Der Universalgelehrte Ḥāǧī Ḥalīfa setzt zudem voraus, dass ein Kommentar originell und kreativ sein sollte; gleichzeitig darf der Kommentator kein Kritiker oder Gegner sein, lediglich ein Deuter und Erklärer. Der Kommentar soll dazu dienen, dem Leser den Text verständlich zu machen, etwaige verborgene Bedeutungen aufzudecken und Unklarheiten aufzulösen.⁹

Die von Ḥāǧī Ḥalīfa gestellten Ansprüche finden sich bereits in der Bedeutung des arabischen Begriffs für Kommentar. *Šarḥ* bedeutet sprachlich Enthüllung, Aufdeckung und Ausweitung. Superkommentar (*ḥāšiya*) hingegen meint eine Kommentierung eines Kommentars. Der kommentierte Text wird *matn* genannt. Die *ḥāšiya* gewann besonders im Osmanischen Reich an Bedeutung. Während der *šarḥ* meist den gesamten Basistext abdeckt, beschränkt sich die *ḥāšiya* oft nur auf gewisse Teile. Ingalls erwähnt, dass vor allem in der islamischen Philosophie *ḥawāšī* (sg. *ḥāšiya*) bis zum fünften Grad zu finden sein können.¹⁰

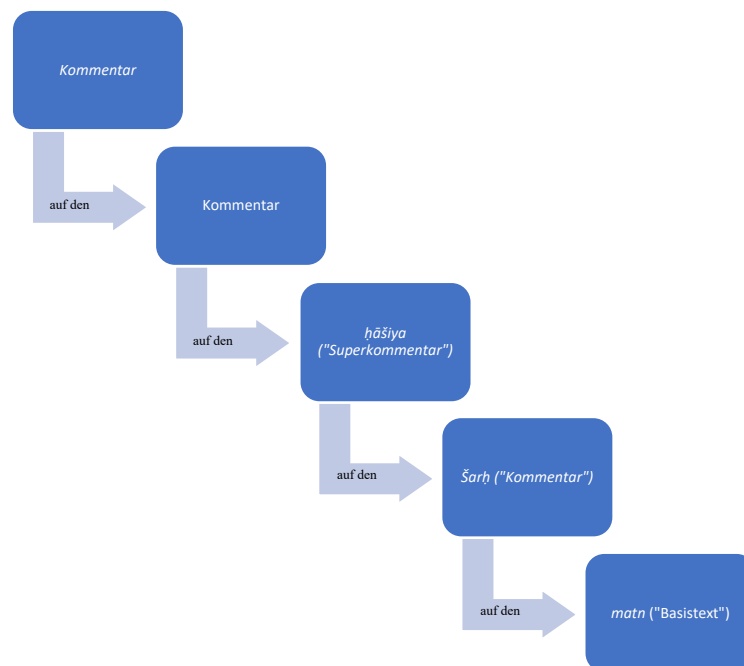


Abbildung 1: Stufen von Kommentaren

Prinzipiell gibt es drei Arten, einen Kommentar zu verfassen. In der ersten Art unterteilt der Kommentator den Basistext in Segmente und geht auf diese einzeln ein. Hier liegt der Vorteil, dass der Basistext zur Gänze wiedergegeben wird und der Leser klar zwischen Basistext und

⁸ vgl. Ingalls 2021, S. 10-11

⁹ vgl. ebd. S. 11-13

¹⁰ vgl. ebd. S. 13-14

Kommentar unterscheiden kann. Bei der zweiten Form wählt der Kommentator nur gewisse Passagen, statt auf den gesamten Basistext einzugehen und erläutert diese. In diesem Fall kann zwar immer noch zwischen Basistext und Kommentar unterschieden werden, jedoch wird der Basistext nicht mehr gänzlich wiedergegeben. In der letzten Form verschmilzt der Kommentar mit dem Basistext und für den Leser ist eine Unterscheidung beider nicht mehr möglich.¹¹ Die in dieser Arbeit behandelten Kommentare von Ibn Abī al-‘Izz und al-Turkistānī fallen in die erste Kategorie.

Kommentare waren für diese Epoche ein essenzieller Teil des Lernens und der Didaktik. Diese konnten nicht von einer praktischen Anwendung getrennt werden. Die Anwendung ist wiederum Bestandteil der Gesellschaft, in welcher sie umgesetzt wird. Dementsprechend ist Kenntnis über die gesellschaftlichen Gegebenheiten des Autors notwendig, um gewisse Kapitel für ein korrektes Verständnis kontextualisieren zu können.¹²

Der Gelehrte jener Zeit verfasste seinen Kommentar meist in einer sogenannten *ḥalaqa* („Lernzirkel“). Diese hatte zwar kein staatlich vorgegebenes Curriculum oder standardisierte Prüfungen, um den Lernerfolg der Studenten zu messen, jedoch gab es formelle Abläufe, welche grundsätzlich eingehalten wurden. Diese Abläufe und Strukturen der Lernzirkel blieben bis heute noch in weiten Teilen der islamischen Welt erhalten. Es kam vor, dass besonders erfolgreiche Studenten Privatunterricht beim Gelehrten genossen. Die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler hatte gewissermaßen elterliche Züge. Diese Studenten waren an der Verschriftlichung des Kommentars maßgeblich beteiligt. Zwei Rollen, welche die Studenten einnehmen konnten, waren einerseits die des *mu‘īd* („Wiederholer“), dessen Aufgabe es war, den Unterricht für die weniger fortgeschrittenen Studenten wiederzugeben, und andererseits die des *mustamlī* („Transkriptor“), welcher den Unterricht verschriftlichte.¹³

Der Prozess des Verfassens eines Kommentars begann generell damit, dass der Lehrer den Text seinen Schülern diktierte, während sie diesen niederschrieben. Der Lehrer verwendete hierfür sein Skript – genannt *muswadda*. Im nächsten Schritt wurden diese Niederschriften zusammengetragen, abgeglichen und korrigiert. Hierbei wurde der Text dem Lehrer vom *mustamlī* nochmals vorgetragen. Somit hatte dieser die Möglichkeit, seine Wortwahl zu verfeinern und

¹¹ vgl. Ingalls 2021, S. 16-18

¹² vgl. ebd. S. 20

¹³ vgl. ebd. S. 20-22

gegebenenfalls Änderungen vorzunehmen. War der Lehrer mit der Endversion zufrieden, konnte diese dann publiziert bzw. für die Lehre weitergetragen werden.¹⁴

Charakteristisch für einen Kommentar ist die anonyme Sprache des Autors. Seine Rolle reicht im Werk von einer Ehrerbietung des Basistextes bis hin zur Kritik und Widerlegung. Ingalls erkennt auch Parallelen zwischen der griechisch-römischen und islamischen Tradition. Sie verstehen sich beide lediglich als Offenleger der bereits im Basistext verborgenen Botschaften. Er lehnt die Ansicht ab, dass die Erwähnung von älteren Kommentaren, Werken und Texten unoriginell und überflüssig sei. Vielmehr versteht er sie als Dialog zwischen Generationen, der bei genauerer Betrachtung die Möglichkeit bietet, Texte in völlig neuem Licht zu lesen und zu verstehen. Dafür müsse der Blick auf den rhetorischen Einfluss der Inhalte statt auf die oberflächliche Bedeutung gelegt werden, denn dies sei die Ursache für die Annahme, Kommentare gäben blind die erhaltene Tradition weiter. Die Kultur, welche durch diese Werke weitergetragen wird, ist unreguliert und wird stets neu ausverhandelt und neu definiert. Dieser Aufgabe nehmen sich die Autoren durch ihre Kommentare an.¹⁵

1.3. Forschungsfrage, -stand und Methodik

Ziel dieser Arbeit ist es, durch den Vergleich in den herangezogenen Kommentaren Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen. Es ist ein Versuch, die Herangehensweise beider Autoren zu analysieren, um feststellen zu können, welcher der Verfasser dem Basistext und der gemeinten Bedeutung al-Ṭahāwīs näherkommt. Sein Werk eignet sich besonders für solch eine Arbeit, da es von den klassisch-sunnitischen Denkschulen anerkannt und rezipiert wird. Während al-Turkistānī der klassisch-philosophischen Schule der *māturīdiyya* zugehörig ist, wird Ibn Abī al-‘Izz der orthodoxen Schule der *hanbalīyya* zugeschrieben. Ein solcher Versuch ist von Bedeutung, da einerseits der Diskurs innerhalb der sunnitisch-islamischen Theologie über die Deutungshoheit der Primärquellen – dem Koran und der *sunna* – immer noch aktuell ist und andererseits dieser Diskurs nicht nur auf einer rein theologischen Ebene, sondern auch auf der Ebene der Allgemeinheit der islamischen Gesellschaft stattfindet. Daher kann die Forschungsfrage wie folgt formuliert werden: Wo liegen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Kommentaren von al-Turkistānī und Ibn Abī al ‘Izz zur *al-‘aqīda aṭ-ṭahāwiyya*, und welcher der beiden ist in seiner Auslegung der vom Autor gemeinten Bedeutung näher?

¹⁴ vgl. Ingalls 2021, S. 24-25

¹⁵ vgl. ebd. S. 27-31

Über den Forschungsstand kann gesagt werden, dass in der Islamwissenschaft ein solcher Vergleich samt Analyse nicht vollzogen wurde. Auch im Bereich der islamischen Theologie ist der Forschungsstand in diesem Bereich nicht weit fortgeschritten. Von zeitgenössischen Theologen gibt es Kommentare zur *al-‘aqīda at-ṭahāwiyya*, die hauptsächlich auf die Widerlegung des Werks von Ibn Abī al-‘Izz und den Lehrmeinungen von Ibn Taymiyya abzielen. Eine dieser Publikationen ist *aš-šarḥ al-kabīr* („der große Kommentar“) vom palästinensisch-jordanischen Theologen Sa‘īd Fūda. Ein Antwortschreiben auf den Kommentar von Ibn Abī al-‘Izz verfasste auch der libanesische Islamllehrte ‘Imād al-Dīn Ḥalīm Ğamīl al-Ḥusaynī unter dem Titel *al-burkān al-ġārif li-šarḥ al-muġassim Ibn Abī al-‘Izz at-tālif* („der fortreißende Vulkan gegen den Kommentar des verdorbenen Zuschreibenden eines Körpers“¹⁶ Ibn Abī al-‘Izz“). Auch der Editor der Ausgabe des Kommentars von al-Turkistānī Ğād Allah Bassām Šāliḥ hat im Anhang ein Antwortschreiben beigelegt, in welchem er die These Ibn Taymiyyas, dass Geschehnisse über die Essenz Allahs eintreten können, versucht zu widerlegen.

Auf der anderen Seite des Diskurses innerhalb der islamischen Theologie findet sich das Werk *šurūḥ al-‘aqīda at-ṭahāwiyya bayna ahl al-sunna wa-l-mutakallimīn* („Kommentare der *al-‘aqīda at-ṭahāwiyya* zwischen der *ahl al-sunna* und den Philosophen.“) von Ğammād b. Zakiyy al-Ğammād. Festzuhalten ist jedoch, dass es sich hierbei um keine objektive Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Interpretationen handelt. Vielmehr steht für den Autor von Anfang an fest, wer im Recht ist. Diese bezeichnet er als *ahl al-sunna*. Dabei handelt es sich hauptsächlich um zeitgenössische salafitische Theologen und Ibn Abī al-‘Izz. Die Gegenseite, welche sich aus den Denkschulen der *aš‘ariyya* und *māturīdiyya* bildet, fasst al-Ğammād unter der Bezeichnung *al-mutakallimūn* zusammen. In seinem Werk zählt der Autor alle bekannten Kommentare zum Basistext auf, stellt sie vor und vergleicht sie inhaltlich. Hierzu listet al-Ğammād die behandelten Themen in der *al-‘aqīda at-ṭahāwiyya* auf, geht als erstes auf die Auslegung der *ahl al-sunna* ein, danach beschreibt er die Standpunkte der *mutakallimūn* und führt zuletzt die Thesen al-Ṭahāwīs an. Dementsprechend unterscheidet sich die Methodik vorliegender Arbeit vom Werk al-Ğammāds, welche im nächsten Absatz näher erläutert wird. Zudem stellt al-Ğammād auch nicht den Anspruch einer objektiven Analyse, vielmehr handelt es sich dabei um ein Antwortschreiben an sämtliche Kommentatoren, welche er im Vorfeld nicht als *ahl al-sunna* kategorisierte.

¹⁶ als *muġassim* wird jemand bezeichnet, der Allah vermenschlicht bzw. ihm einen Körper oder Körperteile zuschreibt.

Die Methodik dieser Arbeit baut hauptsächlich auf der Arbeit mit Primärliteratur auf. Die beiden Kommentare werden einer qualitativen Inhaltsanalyse unterzogen. Zu diesem Zweck werden die für die Arbeit relevanten Passagen des Basistextes übersetzt und in mehrere Abschnitte geteilt. Danach werden die Auslegungen der Kommentatoren miteinander verglichen, um anschließend auf Überschneidungen und Unterschiede aufmerksam zu machen. Sollten sich die Interpretationen zu einem Abschnitt thematisch völlig unterscheiden, oder sollte einer der Kommentatoren auf eine Thematik eingehen, welche der andere gänzlich auslässt, so wird sie zusammengefasst wiedergegeben. Diese Herangehensweise führt dazu, dass die Werke auf einer feineren und genaueren Ebene miteinander verglichen werden können. Zudem ist die Arbeit damit dem Aufbau der Kommentare angenähert, vereinfacht damit den Abgleich mit den Primärquellen und wahrt die formale Methode der islamischen Tradition. Zur Vereinfachung für den Leser wird der Aufbau des Basistextes nicht eingehalten, sondern nach Thematik sortiert.

2. Kurzbiographien der Autoren

2.1. Abū Ġaʿfar al-Ṭaḥāwī

In den Biographiesammlungen der Ḥanafitischen Jurisprudenz wird sein voller Name samt Abstammungslinie angeführt als: Abū Ġaʿfar Aḥmad b. Muḥammad b. Salāma b. Salama b. ʿAbd al-Malik b. Salama b. Sulaym b. Sulaymān b. Ġanāb al-Azdī al-Ḥaġrī al-Miṣrī al-Ṭaḥāwī. Wie aus dem letzten Namensteil – der *kunya*, geschlossen werden kann, stammt er aus dem Dorf Ṭaḥā im heutigen Ägypten. Geboren wurde al-Ṭaḥāwī im Jahr 229 islamischer Zeitrechnung (843 n. Chr.). Damit lebte er in der zweiten Phase der Abbasidendynastie. Diese war voller politischer Unruhen und die Vorboten des Zerfalls des Reichs zeichneten sich ab. Sein Tod wird auf das Jahr 321 datiert (933 n. Chr.).¹⁷ Von besonderer Bedeutung war al-Ṭaḥāwī für die islamische Theologie allen voran in der ḥanafitischen Jurisprudenz und der Ḥadīthlehre, so sind seine berühmtesten Werke in diesen beiden Disziplinen angesiedelt. Zu den bekanntesten Werken, neben dem in dieser Arbeit behandelten, zählen: *ṣarḥ muškil al-āṭār* („Erklärung der Unklarheiten der Überlieferungen“), *ṣarḥ ma ʿānī al-āṭār* („Erklärung der Bedeutungen der Überlieferungen“), *aḥkām al-qurʾān* („Die Urteile des Koran“) und *al-muḥtaṣar* („Die Kurzfassung“). Er lernte vorerst unter seinem Onkel mütterlicherseits ʿIsmāʿīl b. Yaḥyā al-Muzanī, welcher ein Schüler al-Šāfiʿīs und maßgebend an der Institutionalisierung seiner

¹⁷ vgl. Ibn Abī al-Wafāʾ 1993, Band 1, S. 271-273

Rechtsmeinungen zu einer Rechtsschule beteiligt war. Dieser soll jedoch wenig Hoffnung in die Fähigkeiten seines Neffen gehabt haben und den Schwur „*w-Allāhi lā aḫḫ!*“ getätigt haben, welches ungefähr übersetzt werden kann als „Bei Allah, du wirst niemals erfolgreich sein!“. Daraufhin wandte sich al-Ṭaḥāwī von seinem Onkel ab und widmete sich der ḥanafitischen Rechtsschule und prägte diese maßgeblich.¹⁸ Hierbei wurde er vom damaligen Richter Ägyptens Aḥmad b. Abī ‘Imrān beeinflusst.¹⁹ Ob die Begebenheit tatsächlich so passierte und ob dies auch der Grund dafür war, dass al-Ṭaḥāwī seine Rechtsschule wechselte ist unter islamischen Historikern umstritten. Abgesehen von einer kurzen Phase in der Levante, verbrachte al-Ṭaḥāwī sein Leben ausschließlich in Ägypten.²⁰

2.2. Ibn Abī al-‘Izz²¹

Abū al-Ḥasan ‘Alī b. ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī b. Šams al-Dīn Abī ‘Abd Allāh Muḥammad b. Šaraf al-Dīn Abī al-Barakāt Muḥammad b. ‘Izz al-Dīn Abī al-‘Izz Šāliḥ b. Abī al-‘Izz b. Wahīb b. ‘Aṭā’ b. Ğubayr b. Ğābir b. Wahb al-Aḍra‘ī al-Dimašqī al-Šāliḥī al-Ḥanafī wurde 731 islamischer Zeitrechnung (1331 n. Chr.) in Damaskus geboren. Er lebte somit während der Herrschaftsdynastie der Mamluken. In seiner Familie finden sich einige Gelehrte und Richter der ḥanafitischen Jurisprudenz. Obwohl er bereits im jungen Alter zu unterrichten begann und in späterer Folge auch als Richter fungierte, werden in seinen Biographien kaum Lehrer oder Schüler erwähnt. Daher gehen Historiker davon aus, dass er hauptsächlich bei seinem Vater und anderen älteren Familienangehörigen gelernt hat. Aus seinem Kommentar zur *al-‘aqīdā at-ṭaḥāwiyya* lässt sich ableiten, dass er von Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim und Ibn Kaṭīr beeinflusst worden war, da sich seine Formulierungen ihren stark ähneln oder sogar zum Teil ident sind. Ähnlich wenig lässt sich in den Biographiesammlungen der Ḥanafiten über seine Schüler finden. Aufgrund seines Antwortschreibens zum Lobgedicht des Propheten von ‘Alī b. Aybak wurde er von seinen Zeitgenossen kritisiert. Dies führte dazu, dass er zeitweilig von seinen Lehrstühlen enthoben und verhaftet wurde. Jedoch wurden ihm diese Posten später wieder zugesprochen. Neben dem Kommentar zur *al-‘aqīdā at-ṭaḥāwiyya* ist lediglich sein Antwortschreiben mit dem Namen *al-ittibā’* zum Werk von Akmal al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd b. Aḥmad al-Ḥanafī erhalten, in welchem Akmal al-Dīn die ḥanafitische Rechtsschule den anderen gegenüber präferiert. Ibn Abī al-‘Izz verstarb im Jahr 792 (1390 n. Chr.) nach islamischer Zeitrechnung.

¹⁸ vgl. Ibn Abī al-Wafā’ 1993, Band 1, S.195

¹⁹ vgl. al-Dahabī 2019, Band 15, S. 29

²⁰ vgl. Ibn Abī al-Wafā’ 1993, Band 1, S. 274

²¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 121-122

2.3. Hibat Allah al-Turkistānī²²

Hibat Allāh b. Aḥmad b. Mu‘allā b. Maḥmūd Suḡā‘ al-Dīn al-Turkistānī wurde im Jahr 671 islamischer Zeitrechnung (1272 n. Chr.) in der Stadt Ṭarāz in der Provinz von Turkmenistan geboren. Im Vergleich zu den anderen beiden Persönlichkeiten, ist über ihn verhältnismäßig wenig bekannt. Er begab sich zum Wissenserwerb nach Damaskus und lernte unter Abū Muḥammad ‘Umar al-Ḥabbāzī. Al-Turkistānīs Ableben wird auf das Jahr 733 (1332 n. Chr.) in Damaskus datiert. Neben seinem Kommentar zur *al-‘aqīda aṭ-ṭaḥāwiyya* werden ihm die Werke *tabṣirat al-asrār fī šarḥ al-manār* (die Aufklärung der Geheimnisse der Erklärung von *al-manār*²³) und *manāzil ahl al-iḡtihād* („Die Rangstufen der Leute der Rechtsfindung“) zugeschrieben. Diese scheinen jedoch nicht erhalten zu sein.

3. Teilübersetzung des Basistextes²⁴

Dies ist die Erwähnung der Deutung der *‘aqīda* der *ahl al-sunna wa-l-ḡamā‘a* nach der Schule der Rechtsgelehrten der Religionsgemeinde Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Ṭābit al-Kūfī, Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī und Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī – möge Allahs Zufriedenheit über ihnen allesamt sein – und dem, wovon sie überzeugt sind in den Fundamenten der Religion und wozu sie sich bekennen für den Herrn der Welten. Wir sagen über die Einheit Allahs des Erhabenen in felsenfester Überzeugung mit der Führung Allahs:

Wahrlich Allah ist der Einzige, ohne einen Teilhaber, nichts ist Ihm gleich und nichts lässt Ihn unfähig sein, es gibt keine Gottheit außer Ihm, ewig ohne einen Anfang, Fortdauernd ohne Ende, weder vergeht Er, noch geht Er zugrunde. Es geschieht nur das, was Er will, die Vorstellungskraft erfasst Ihn nicht, der Verstand begreift Ihn nicht, Er ähnelt nicht den Menschen, lebendig ohne je zu sterben, durch Sich Selbst existent, Der nicht schläft, der Schöpfer ohne Bedürfnis nach Seiner Schöpfung. Versorger ohne Proviant, ableben lassend ohne Furcht, erweckend ohne Mühe. Er war existent mit Seinen Attributen vor der Schöpfung. Seine Attribute mehrten sich nach der Schöpfung nicht. So wie Er mit Seinen Attributen ewig ist, so wird Er auch mit ihnen in der Ewigkeit sein. Er wurde nicht erst durch die Schöpfung zum Schöpfer und nicht durch die Kreation zum Kreateur. Ihm war die Bedeutung der Herrschaft zuteil, noch

²² vgl. Ibn Abī al-Wafā‘ 1993, Band 3, S. 48-77

²³ *Kitāb al-manār* („Buch des Leuchtturms“) Buch über die Fundamente der ḥanafitischen Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*)

²⁴ Übersetzt werden für die Arbeit relevante Auszüge aus dem Werk al-Ṭaḥāwīs, welche den Kern der beiden verglichenen Kommentare bilden.

bevor es etwas gab, worüber geherrscht werden konnte, und Ihm gebührte die Bedeutung des Schöpfers, noch bevor es eine Schöpfung gab. Genauso wie Er der Wiedererweckende der Toten ist, nachdem Er sie wieder zum Leben gerufen hat, so gebührt Ihm dieser Name noch bevor Er sie zum Leben ruft. So steht Ihm auch der Name des Schöpfers vor der Schöpfung zu. Denn Er ist zu allem imstande. Alles bedarf Seiner, jede Angelegenheit ist Ihm eine leichte. Er benötigt nichts. „Nichts ist Ihm gleich und Er ist der Hörende und Sehende.“

Er schuf die Schöpfung in Wissen, legte ihr Schicksal fest und setzte ihnen eine Frist. Keines ihrer Angelegenheiten blieb Ihm vor ihrer Schöpfung verborgen. Er wusste über ihr Tun noch bevor Er sie schuf.

Er befahl ihnen Gehorsam und verbot ihnen Ungehorsam, alles unterliegt Seiner Fügung und seinem Willen. Sein Wille wird vollstreckt und den Dienern gebührt kein Wille außer dem, was Er für sie will. Was Er will, ist und was Er nicht will, ist nicht. Er leitet recht, wen Er will, Er bewahrt und heilt aus Güte, Er lässt in die Irre gehen, wen Er will, Er erniedrigt und prüft aus Gerechtigkeit. Alles unterliegt Seinem Willen, sich zwischen Seiner Güte und Seiner Gerechtigkeit bewegend.

Und Er ist erhaben über den Gegensätzen und ebenbürtigen Partnern, niemand kann Sein Urteil abwenden noch Seine Entscheidung widerrufen. Es gibt niemanden, der über Seinem Befehl steht. Wir sind von alldem überzeugt und sind uns sicher, dass dies alles von Ihm ist.

[...]

Und wahrlich, der Koran ist das Wort Allahs. Von Ihm geht er aus als Wort ohne eine Beschaffenheit. Er sandte ihn als Offenbarung an Seinen Gesandten herab und die Gläubigen bestätigten ihn dabei in Wahrhaftigkeit. Sie waren sich sicher, dass der Koran das wahrhaftige Wort Allahs des Erhabenen ist, nicht erschaffen wie das Wort der Erschaffenen. Wer es also hört und behauptet, dass er das Wort des Menschen ist, fällt von der Religion ab. Allah tadelt ihn und droht ihm das Höllenfeuer an, da Er sprach: „Ich werde ihn dem *saqar*²⁵ aussetzen“. Da Allah demjenigen, der behauptet, dass der Koran das Wort eines Menschen ist, mit dem Höllenfeuer droht, wird uns klar, dass er das Wort des Schöpfers der Menschen ist, und das Wort der

²⁵ Name bzw. andere Bezeichnung für Hölle

Menschen ähnelt ihm nicht. Wer Allah mit einer Bedeutung aus den Bedeutungen der Menschen beschreibt, verfällt dem Unglauben. Wer dies versteht, lässt es sich eine Lehre sein und hütet sich vor solchen Worten, da er weiß, dass Allah in Seinen Attributen den Menschen nicht gleicht.

Das Erblicken Allahs ohne Schleier ist für Bewohner des Paradieses Realität, ohne ein Wie. So wie unser Herr es in Seinem Buch sagte: „Und Gesichter sind an jenem Tage strahlend und zu ihrem Herrn blickend.“ Ihre Deutung ist wie sie Allah will aus Seinem Wissen. Alles darüber ist so, wie es durch authentische Überlieferungen vom Gesandten, Allahs Segen und Frieden auf ihm, zu uns gelangt ist, in der Bedeutung, wie der Gesandte sie meinte. Wir vertiefen uns nicht darin mit den Interpretationen unserer Meinungen und den Vorstellungen unserer Gelüste, denn niemand ist geschützt in seiner Religion, außer derjenige, der die zweifelhaften Angelegenheiten Allah und seinem Gesandten überlässt, Allahs Frieden und Segen auf ihm. Das Bein des Islams steht nur fest auf dem Rücken der Hingabe und dem Sich-Zufriedengeben. Wer jedoch nach dem Wissen strebt, vor dem er gewarnt wurde und mit dem sich sein Verstand nicht zufriedengibt, dem wird sein Verlangen ihn vom reinen Monotheismus, der klaren Erkenntnis und dem korrekten Glauben fernhalten. So wird er zwischen Glauben und Unglauben, Bestätigung und Leugnung, Akzeptanz und Ablehnung umherwandern, vom Satan eingeflüstert, umherirrend und zweifelnd, weder gläubig und bestätigend noch ablehnend und leugnend. Der Glaube an das Erblicken Allahs durch die Paradiesbewohner ist nicht korrekt, wenn sie durch Mutmaßung gedeutet oder durch Interpretation verstanden werden soll. Denn die Interpretation der Sichtung und die Interpretation jeglicher Bedeutungen, welche der Göttlichkeit zugeschrieben werden, erfolgen durch das Unterlassen der Interpretation und durch das Festhalten an der Hingabe. Darauf baut die Religion der Muslime.

Wer sich nicht in Hut nimmt vor der Negierung und dem Vergleich, der begeht einen Fehler und erkennt nicht die Erhabenheit Allahs. Denn wahrlich, unserem Herrn stehen die Attribute der Einheit und die Eigenschaften der Einzigkeit zu, keinem der Schöpfung stehen diese sonst zu.

Erhaben ist Allah, weder erfassen ihn Grenzen noch Enden, weder hat er Stützen und Gelenke noch Hilfsmittel. Die sechs Richtungen erfassen ihn nicht im Gegensatz zu den Kreationen.

[...]

Allah ist in Kenntnis über die Zahl derjenigen, die das Paradies betreten, und die Zahl derjenigen, die in das Feuer eintreten. Diese Zahlen werden sich weder vergrößern noch vermindern.

So weiß Er auch über ihre Taten Bescheid, die sie vollbringen. Alle werden geführt zu dem, wofür sie erschaffen wurden.

Die Taten sind entsprechend den Enden ihrer Leben. Der Glückliche ist derjenige, der mit dem Urteil Allahs zufrieden sein wird und der Bekümmerte ist derjenige, der bekümmert über das Urteil Allahs sein wird.

Das Fundament des Schicksals ist Allahs Geheimnis in Seiner Schöpfung. Kein naher Engel hat hierzu Einsicht genommen und auch kein gesandter Prophet. Die Vertiefung und die Überlegung darin führen zur Erniedrigung, sind die Leiter zur Entbehrung und die Stufe zum Ungehorsam. So gilt Achtsamkeit und große Achtsamkeit vor der Überlegung, dem Nachsinnen und der Einflüsterung in diesen Angelegenheiten. Denn wahrlich Allah der Erhabene hat das Wissen über das Schicksal vor Seinen Geschöpfen verborgen und ihnen verboten, es zu begehren. So sagte Er in Seiner Schrift: „Er wird nicht über Seine Taten gefragt, doch werden sie befragt.“ Wer also fragt, warum Er etwas getan hat, der weist das Urteil des Buches zurück, und wer das Urteil des Buches zurückweist, gehört zu den Ungläubigen.

Dies ist eine Summe von dem, was die Person mit erleuchtetem Herzen von den Freunden Allahs des Erhabenen benötigt. Und sie ist die Stufe der sich im Wissen vertiefenden. Denn das Wissen hat zwei Arten: Das erkennbare Wissen in der Schöpfung und das verborgene Wissen in der Schöpfung. Sowohl das erkennbare Wissen zu leugnen als auch die Behauptung, das verborgene Wissen zu kennen, ist Unglaube. Der Glaube verfestigt sich nur durch die Akzeptanz des erkennbaren Wissens und durch das Ablassen vom Streben nach dem verborgenen Wissen.

Und wir glauben an die Schreibtafel und die Feder und alles, was damit festgesetzt wurde. Würde sich die gesamte Schöpfung zusammentun, um etwas geschehen zu machen, was Allah nicht vorgeschrieben hat, wären sie dazu nicht imstande. Die Tinte der Feder ist getrocknet und alles, was geschehen wird bis zum Tag der Auferstehung, ist festgesetzt. Was den Diener

verfehlt, ist, weil es ihn nicht erreichen sollte und was ihn erreicht, ist, weil es ihn nicht verfehlen sollte.

Der Diener muss auch wissen, dass Allahs Wissen Seiner gesamten Schöpfung vorausgeht. Er setzte alles in einem festgesetzten Maße fest. Keiner Seiner Geschöpfe in den Himmeln und der Erde kann dies auflösen, widerrufen, aufheben, verändern, abändern, verringern oder vermehren. Dies ist die Essenz des Glaubens, das Fundament der Erkenntnis und die Anerkennung der Einheit Allahs und Seiner Herrschaft. So sagt Er in Seiner Schrift: „Und Er hat alles erschaffen und ein bestimmtes Maß festgesetzt.“ und Er sagt auch: „Und der Befehl Allahs ist ein festgesetztes Maß.“

So wehe demjenigen, der Allah im Schicksal ein Widersacher ist und sich dieser Sache mit einem kranken Herz widmet. Derjenige strebt mit seinen Vermutungen in der Suche nach dem Verborgenen, einem gut behüteten Geheimnis und wird damit zu einem sündhaften Verleumder.

Der Thron und der Stuhl sind wahrhaftig. Er benötigt den Thron und alles darunter nicht. Er umfasst alle Dinge und ist über ihnen. Er machte Seine Schöpfung unfähig darin, Ihn zu erfassen.

[...]

Und wir vertiefen uns nicht in Allah und bestreiten nichts über die Religion Allahs und streiten nicht über den Koran. Denn wir wissen: er ist das Wort des Herren der Welten, welches durch die vertrauenswürdige Seele herabgesandt und dem Herrn der Gesandten Muhammad, Allahs Segen und Heil auf ihn und seinen gesamten Gefolgsleuten, gelehrt wurde. Und dem Wort Allahs gleicht keines der Wörter der Geschöpfe. So sagen wir nicht, dass der Koran erschaffen sei und widersprechen damit nicht der Gemeinschaft der Muslime.

[...]

Sowohl das Gute als auch das Schlechte sind den Dienern vorgeschrieben. Und die Fähigkeit, durch welche eine Tat tatsächlich eintritt - wie die göttliche Fügung, ist jene, welche dem Geschöpf nicht zugeschrieben werden darf. So ist diese mit der Tat. Die Fähigkeit jedoch im

Kontext des Wohlbefindens, der Möglichkeit, des Imstandeseins und der Unversehrtheit der Extremitäten, ist vor der Tat. Die göttliche Anrede bezieht sich auf diese Fähigkeit. So sagt Allah der Erhabene: „Allah bürdet einer Seele nichts auf, was sie nicht zu tragen vermag.“

Die Taten der Diener sind eine Schöpfung Allahs und ein Verdienst der Diener. Und Allah bürgt ihnen nichts auf, außer das, was sie ertragen können, und sie ertragen nichts, außer das, was Er ihnen auferlegt hat. Dies ist die Erklärung von: „*lā ḥawla wa-lā quwwata `illā bi-llāh*“. Wir sagen: Kein Ausweg für niemanden, keine Bewegung für niemanden und keine Abkehr vom Ungehorsam gegenüber Allah für niemanden, außer durch die Hilfe Allahs; und keine Kraft für niemanden zum Gehorsam gegenüber Allah und der Standhaftigkeit darin, außer durch die Fügung Allahs.

Und alles geschieht durch den Willen Allahs, erhaben ist Er, Sein Wissen, Sein Urteil und Seine Vorsehung. Sein Wille steht über jeglichen anderen Willen, Sein Urteil steht über jeglicher List, Er tut, was Er will und Er ist niemals ungerecht. Erhaben ist Er vor jedem Übel und jedem Ende, frei ist Er von jedem Makel und von jeglicher Entstellung. „Er wird nicht über seine Taten befragt, doch werden sie befragt werden.“

[...]

Und Allah der Erhabene erhört die Rufe und erfüllt die Anliegen. Ihm gehört alles und Er gehört niemandem. Es gibt keine Unbedürftigkeit von Allah für den Moment eines Wimpernschlags, und wer glaubt, er bedürfe Allah auch nur für den Augenblick eines Wimpernschlags nicht, der verfällt dem Unglauben und ist somit von den Leuten des Verderbens.

Und Allah erfasst Zorn und Zufriedenheit, jedoch gleicht dies nicht der Schöpfung.²⁶

²⁶ al-Ṭaḥāwī 1995, S. 7-28

4. Vergleich der Kommentare

4.1. Vorwort

Während al-Turkistānī sein Vorwort auf zwei Absätze beschränkt, in denen er Allah lobpreist, die Segenswünsche über den Propheten ausspricht und seine Intention hinter dem Kommentar erwähnt²⁷, schweift Ibn Abī al-‘Izz für mehrere Seiten aus und geht darin bereits teilweise in den Kommentar des Basistextes ein, ohne dies klar herauszuheben. Zwar nennt er seine Gründe für den Kommentar, jedoch unterscheidet er sich hier wesentlich von al-Turkistānī. Letztgenannter kommt der Bitte nach, einen Kommentar zu verfassen und folgt damit der altherkömmlichen Tradition. Ibn Abī al-‘Izz hingegen meint, einen Missstand zu erkennen und beabsichtigt daher, einen korrekten Kommentar ganz nach dem Verständnis der *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*²⁸ zu verfassen. Er nutzt das Vorwort, um die Philosophie und den *‘ilm al-kalām*²⁹ zu kritisieren und sieht den Missstand darin, dass viele der vorhergegangenen Kommentare von diesen beeinflusst sind.³⁰ Die Ursache hierfür macht er im fehlenden Befolgen der Tradition des Propheten aus und der Unkenntnis darüber.³¹

4.2. Einleitung

Dies ist die Erwähnung der Deutung der *‘aqīda* der *ahl al-sunna wa-l-ḡamā‘a* nach der Schule der Rechtsgelehrten der Religionsgemeinde Abū Ḥanīfa al-Nu‘mān b. Ṭābit al-Kūfī, Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Ibrāhīm al-Anṣārī und Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Šaybānī – möge Allahs Zufriedenheit über ihnen allesamt sein – und dem, wovon sie überzeugt sind in den Fundamenten der Religion und wozu sie sich bekennen für den Herrn der Welten. Wir sagen über die Einheit Allahs des Erhabenen in felsenfester Überzeugung mit der Führung Allahs:

هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، على مذهب فقهاء
الملة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف
يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن
الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين؛ وما يعتقدون
من أصول الدين، ويدينون به رب العالمين. نقول في توحيد
الله معتقدين بتوفيق الله إن الله واحد لا شريك له

²⁷ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 89

²⁸ Übersetzt: die Altvorderen. Gemeint sind damit die ersten drei Generationen der Muslime.

²⁹ Rationale Theologie, auch als islamische Philosophie bezeichnet.

³⁰ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 121-122

³¹ vgl. ebd. S. 112

Wahrlich, Allah ist einzig ohne jeglichen
Teilhaber.³²

Al-Turkistānī beginnt mit der Erklärung des Begriffs *ahl al-sunna wa-l-ğamā'a*. *As-sunna* definiert er als Weg, den Allah Seinem Gesandten auferlegt hat, und *ğamā'a* als die Personen, die dem Gesandten auf seinem auferlegten Weg gefolgt sind, beziehungsweise folgen. Die Führung Allahs sieht er hier explizit deswegen erwähnt, weil die Rechtleitung zur Einheit Allahs nur durch Ihn selbst erfolgen kann. Der Begriff der felsenfesten Überzeugung dient dazu, die Heuchelei auszuschließen, da *īmān* („Glaube“) im Herzen aus *taṣdīq* („die Bestätigung“) und *i'tiqād* („die Überzeugung“) besteht.³³

Es finden sich zwischen beiden Kommentatoren in diesem Abschnitt einige Gemeinsamkeiten. So sind sich beide einig, dass die erste Pflicht des Menschen die Anerkennung der Einheit Gottes – des *tawḥīd* – ist.^{34 35} Zwar unterscheiden die beiden sich in der Terminologie und Herangehensweise, doch sind sie sich in der Einteilung dieser Thematik in drei Kategorien einig: die Attribute, die Schöpfung und die Anbetungswürdigkeit. Die Herangehensweise unterscheidet sich dahingehend, dass Ibn Abī al-‘Izz über die Bestätigung der drei Arten des *tawḥīd* spricht,³⁶ während al-Turkistānī aus dem Basistext die Negierung der drei Arten des *širk* ableitet.³⁷ Das Resultat ist jedoch dasselbe. Auch sind Überschneidungen in den gewählten Beispielen erkennbar. Beide erwähnen zwar die *mağūs*³⁸ aufgrund des Dualismus im Kontext des *tawḥīd* bzw. des *širk* in der Schöpfung, jedoch verneint Ibn Abī al-‘Izz klar die Vorstellung, dass es zwei Schöpfer geben kann, welche ident in ihren Attributen und Taten sind. Er vertritt die Ansicht, dass es selbst im Dualismus der *mağūs* klar ist, dass der Schöpfer des Lichts erhabener und mächtiger ist als der Schöpfer der Finsternis.³⁹ Eine Diskrepanz zwischen den beiden Kommentatoren wird in der Thematik der göttlichen Attribute sichtbar. Während al-Turkistānī⁴⁰ als Negativbeispiel den *tağsīm* – also die Verbildlichung bzw. Vermenschlichung Gottes – nennt, widmet Ibn Abī al-‘Izz⁴¹ seine Worte dem Konträr des *tağsīm*: dem *ta'īl* – der Negierung der göttlichen Attribute.

³² al-Ṭaḥāwī 1995, S. 7-8

³³ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 90

³⁴ vgl. ebd. S. 90

³⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 124

³⁶ vgl. ebd. S. 125

³⁷ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 92-93

³⁸ Zoroastrier

³⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 128

⁴⁰ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 94

⁴¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 125-126

Erwähnenswert ist auch, dass Ibn Abī al-‘Izz in diesem Abschnitt mehrere Thesen in den Raum wirft, auf welche al-Turkistānī in seinem Kommentar nicht eingeht, und diese dann widerlegt. Er schreibt sie allgemein den Philosophen zu, erwähnt jedoch keine Personen oder Werke, welche einen Abgleich und wissenschaftlichen Vergleich ermöglichen würden.⁴²

4.3. Allah, *ad-dāt* und *aṣ-ṣifāt*

Und nichts ist Ihm gleich.⁴³

ولا شيء مثله

Sowohl Ibn Abī al-‘Izz als auch al-Turkistānī beziehen sich hier auf den 11. Vers der 42. Sure: „Nichts ist Ihm gleich und Er ist der Hörende, der Sehende“. Letzterer erklärt, dass der *taṣbīh* („Vergleich“) und *tamṭīl* („Gleichsetzung“) die Göttlichkeit negiert. Denn würden zwei Dinge sich in einem Aspekt bzw. in allen Aspekten gleichen, so würde dies bedeuten, dass sie in diesen gewissen Aspekten gleichzusetzen wären. So würde der Vergleich Allahs mit dem Universum bedeuten, dass entweder beide einen Anfang haben oder dass beide anfangslos sind. Hätten beide einen Anfang, so würden sie eines Schöpfers bedürfen und wären beide damit unweigerlich nicht anbetungswürdig. Wären beide jedoch anfangslos, so wäre Gott für das Universum entbehrlich, da etwas Anfangsloses keinen Schöpfer benötigt. Er sieht den genannten Vers auch als Beleg dafür, dass Allah als *ṣay* – also als „etwas“ bzw. „Sache“ – bezeichnet werden darf.⁴⁴

Ibn Abī al-‘Izz stimmt ihm zwar zu, dass der Schöpfer nicht mit seiner Schöpfung verglichen werden kann und darf, jedoch widmet er den Großteil seines Kommentars der Argumentation, dass die Attribute Allahs bestätigt werden müssen. Er fokussiert sich auf den zweiten Teil des Verses: „und Er ist der Hörende, der Sehende.“ und sieht diesen als Antwort für diejenigen, die die Attribute leugnen. Gewisse Attribute werden im Koran sowohl Allah als auch Personen zugeschrieben. Dabei handelt es sich um eine Übereinstimmung in der Bezeichnung, nicht jedoch in der Essenz des Attributs. Folglich ist für ihn die Bestätigung dieser Attribute kein *taḡsīm*. Er begründet dies damit, dass eine Einigkeit darin besteht, dass Allah die Eigenschaften der Lebendigkeit, der Macht und der Existenz usw. zugeschrieben und bestätigt werden, diese sich auch beim Menschen wiederfinden und es klar ist, dass sie sich in ihrer Essenz zwischen menschlichem und göttlichem Attribut grundsätzlich unterscheiden. Die Gleichartigkeit von

⁴² vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 122-145

⁴³ al-Ṭahāwī 1995, S. 8

⁴⁴ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 95-96

Schöpfer und Schöpfung schließt er dahingehend aus, da die Existenz des Schöpfers eine aus sich selbst bestehende und notwendige ist, während die der Schöpfung genau das Gegenteil ausmacht; die Existenz des Schöpfers ist eine anfangs- und endlose, während die Existenz der Schöpfung eine endliche ist. Dementsprechend können die Attribute solch unterschiedlicher Existenzen nicht ident sein.

Selbst wenn es eine Übereinstimmung in der Bezeichnung gibt, so ist diese eine absolute und allgemeine, welche zwar in der Theorie existiert, jedoch nicht in der Realität. Denn etwas, das in der Realität existiert, kann nicht allgemein und absolut sein. So ist die Existenz Allahs eine nur auf ihn zutreffende, spezifische und allein an ihn gebundene Existenz, während die Existenz der Schöpfung genauso spezifisch ist. Als letztes Argument führt er an, dass der Zuhörer die Bedeutung eines Wortlautes nur kennen kann, wenn er ihr Wesen kennt, oder etwas, das ihrem Wesen ähnelt. So gibt es eine Ähnlichkeit im Kern der Bedeutung. Der Zuhörer kann diese Bedeutung durch seine Sinne, seine Erfahrungen oder seinen Verstand kennen. Wenn er dies nicht tut, bedarf er eines Vergleichs, eines Analogieschlusses oder einer Gleichsetzung. Hierfür ist es notwendig, dass es zwischen den verglichenen Bedeutungen einen gemeinsamen Aspekt gibt. Dieser wiederum deutet nicht zwangsläufig auf eine völlige Gleichheit der beiden Bedeutungen hin. Gäbe es hingegen keinen gemeinsamen Aspekt, so wäre die Näherbringung der Bedeutung an den Zuhörer nicht möglich.⁴⁵

Und nichts lässt Ihn unfähig sein.

ولا شيء يعجزه⁴⁶

Die Worte des Autors kommentiert al-Turkistānī in zwei kurzen Absätzen. Er verweist auf den 259. Vers der zweiten Sure des Koran als Beleg für die Aussage von aṭ-Ṭaḥāwī: „Er sprach: Ich weiß, dass Allah zu allem imstande ist.“ Er untermauert dies auch damit, dass der Verstand auf die absolute Macht und Fähigkeit Allahs deutet. Die Existenz der gesamten Schöpfung ist an die Macht Allahs gebunden. Die Schöpfung könnte nicht existieren, wenn der Schöpfer nicht die Macht über sie und ihre Schöpfung hätte.⁴⁷

⁴⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 154-164

⁴⁶ al-Ṭaḥāwī 1995, S. 8

⁴⁷ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 96-97

Im Kommentar von Ibn Abī al-‘Izz werden zwar auch Belege aus dem Koran gebracht, um die absolute Macht Allahs zu bestätigen, der Kommentator scheint danach jedoch vom Thema abzuschweifen. Er erläutert, dass eine bloße Negierung eines Attributs nicht zwangsläufig ein Lob ist. Hierfür nennt er Beispiele aus der arabischen Poesie. Lobend sind Negierungen dann, wenn sie allgemein sind. Daher erfolgt die Zuschreibung von Attributen im Koran detailliert, während die Negierung stets allgemein gehalten wird. Als Beispiel bringt er nochmals den Vers des vorherigen Abschnittes: „Nichts ist ihm gleich und er ist der Hörende, der Sehende.“ Die Negierung ist allgemein formuliert, während konkrete Attribute Allah zugesprochen werden. Den philosophischen Denkschulen – ohne welche namentlich zu nennen – wirft er vor, genau dies nicht zu tun. Ihre Methodik sei sowohl die allgemeine als auch die spezifische Negierung. So werden etwa auch konkrete Eigenschaften negiert.⁴⁸

Es gibt keine Gottheit außer Ihm.⁴⁹

ولا إله غيره

Hierzu halten sich beide Kommentatoren verhältnismäßig kurz. Im Kommentar von al-Turkistānī wird angeführt, dass der Begriff „*ilāh*“ – also Gottheit – anbetungswürdig bedeutet. So soll mit dieser Aussage klargestellt werden, dass es neben Allah keinen Anbetungswürdigen gibt.⁵⁰ Ibn Abī al-‘Izz geht auf die sprachliche und grammatikalische Bedeutung des Satzes ein und stellt zudem fest, dass der Satz als Negierung formuliert ist, um eindeutig auszuschließen, dass es noch jemand Anbetungswürdigen außer Allah geben könnte.⁵¹

Ewig ohne einen Anfang, Fortdauernd ohne Ende, weder vergeht Er, noch geht Er zugrunde.⁵²

قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء، لا يفنى ولا يبديد

Die Kernaussagen zu diesem Abschnitt von Ibn Abī al-‘Izz und al-Turkistānī sind nahezu ident. Beide weisen darauf hin, dass in der arabischen Sprache etwas als *qadīm* bezeichnet wird, wenn es einer anderen Sache vorausgeht. Dies bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass diese Sache anfangslos ist. Sie sind sich auch einig, dass die Namen Allahs *tawqīfiyya* sind – es wird eine

⁴⁸ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 164-167

⁴⁹ al-Ṭahāwī 1995, S. 8

⁵⁰ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 97

⁵¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 167-170

⁵² al-Ṭahāwī 1995, S. 8

göttliche Offenbarung benötigt, für deren Bestätigung und die Erkenntnis durch den Verstand allein nicht ausreichen, um einen Namen Allah zuzuschreiben. Der Gegensatz hierzu wäre *tawfiqiyya*. Ibn Abī al-‘Izz lehnt daher die Bezeichnung Allahs als *qadīm* strikt ab und verweist auf die in der Offenbarung verwendeten Namen *al-awwal* und *al-āḥir*,⁵³ während al-Turkistānī hingegen die Bezeichnung grundsätzlich akzeptiert, da dieser die gewünschte Bedeutung sehr wohl tragen kann.⁵⁴ Eine grundsätzliche Frage, in der sich die Kommentatoren zu unterscheiden scheinen, ist die Rolle des Verstandes. Hierauf legt al-Turkistānī sein Hauptaugenmerk und argumentiert, dass dieser neben der Offenbarung als Beleg ausreicht, da der Mensch damit die Existenz und Einheit Allahs erkennen kann und dafür zur Rechenschaft gezogen wird. Seine Argumentation baut hauptsächlich auf dem zehnten Vers der 67. Sure auf: „Und sie sprachen: Hätten wir doch gepflegt zu hören oder zu verstehen so wären wir nicht von den Leuten des lodernden Feuers.“ Nach seiner Auffassung bezieht sich das Hören auf die göttliche Offenbarung und das Verstehen auf den Verstand. Da hier „oder“ verwendet wird ist klar, dass diese in ihrer Tauglichkeit als Beleg gleichwertig sind.⁵⁵ Ibn Abī al-‘Izz erkennt zwar die Wichtigkeit des Verstandes und die Möglichkeit, Erkenntnis durch sie zu erlangen an, jedoch deuten seine Aussagen darauf hin, dass er den Verstand als tauglichen Beleg ablehnt, ohne dies klar auszusprechen.⁵⁶

Es geschieht nur das, was Er will⁵⁷

ولا يكون إلا ما يريد

Im Kommentar von al-Turkistānī wird in einem Satz erklärt, dass diese Aussage eine Bestätigung darüber ist, dass es keinen Schöpfer gibt außer Allah, da niemand sonst durch den eigenen Willen etwas aus dem Nichts in die Existenz bringen kann.⁵⁸

Diese Aussage des Autors wird von Ibn Abī al-‘Izz als Anlass genommen, um auf die Thematik des Schicksals einzugehen. So teilt er den Willen Allahs in zwei Kategorien ein:

1. *Al-irāda ad-dīniyya aš-šar‘iyya al-amriyya* („der religiös-gebietende Wille“)
2. *Al-irāda al-kawniyya* („der kosmische Wille“)

⁵³ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 170-172

⁵⁴ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 96-97

⁵⁵ vgl. ebd. S. 97-100

⁵⁶ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 171-172

⁵⁷ al-Ṭaḥāwī 1995, S. 8

⁵⁸ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 101

Die erste Kategorie hängt mit dem göttlichen Befehl, der Zufriedenheit damit und der Liebe dafür, zusammen, während die zweite einen allumfassenden Willen darstellt. Es kann also sein, dass Allah etwas befiehlt, die Tat jedoch nicht erschafft. Somit hängt diese Tat zwar mit der ersten Kategorie zusammen, nicht jedoch mit der zweiten. Dies ist auch umgekehrt möglich, sodass eine Tat von Allah erschaffen werden kann, ohne dass Er zu dieser Tat aufgerufen hat, sie gutheißt oder sie liebt. Es ist nicht zwingend notwendig, dass Allah den Menschen zu dem führt und ihn bei der Tat unterstützt, die Er ihm geboten hat. Für Ibn Abī al-‘Izz ist klar, dass Allah stets nach einer größeren Weisheit handelt, Er den Menschen nur das gebietet, das ihnen nützlich ist und das verbietet, was ihnen schadet. Dementsprechend kann es sein, dass die Weisheit verlangt, dass der Mensch nicht zu dem geführt wird, wozu er aufgerufen wurde. Die Schöpfung eines von zwei Gegensätzen negiert die Existenz des anderen.⁵⁹

Die Vorstellungskraft erfasst Ihn nicht, der
Verstand begreift Ihn nicht.⁶⁰

لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام

Hier definieren beide die beiden Begriffe *al-wahm* und *al-fahm*. Die Definitionen sind ident. Sie sind sich zudem einig, dass Allah durch den menschlichen Verstand nicht erfasst werden kann und dass Seine Wesensart niemand kennt, außer Er selbst.⁶¹ Al-Turkistānī vertieft sich in seinem Kommentar jedoch weiter und bezieht sich auf den 103. Vers der sechsten Sure: „Die Augen erfassen Ihn nicht.“ Er verweist darauf, dass das Erfassen nicht zwangsläufig das Sehen ausschließt. Das etwas zwar gesehen werden kann, bedeutet jedoch nicht, dass es in seiner Gesamtheit erfasst wurde. Daher steht die Sehbarkeit – so wie es die *mu‘tazila* behauptet haben – auch nicht im Widerspruch zur Vollkommenheit Allahs. Somit ist die Negierung der Sehbarkeit kein Lob, zumal andere Dinge nicht erfasst werden können, weil sie nicht sichtbar sind. Die Sichtung Allahs wurde laut al-Turkistānī ins Jenseits verschoben, damit die Prüfung der Menschen verwirklicht wird.⁶²

⁵⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 173-177

⁶⁰ al-Ṭahāwī 1995, S. 8

⁶¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 177-178

⁶² vgl. al-Turkistānī 2018, S. 101-103

Sowohl al-Turkistānī als auch Ibn Abī al-‘Izz erwähnen die unterschiedlichen Auslegungen der Koranexegeten zur Bedeutung des Wortes *al-anām*. Beide präferieren die Deutung des Begriffs als „Mensch“. Belegt wird dies mit dem zehnten Vers der 55. Sure: „Und die Erde bereitete er für *al-anām*.“ Gemeint sind damit die Menschen. Von Al-Turkistānī wird jedoch angemerkt, dass andere Deutungsversuche in ihrer Bedeutung korrekt sind. Wie auch schon im 2. Abschnitt verweisen beide Kommentatoren auf den elften Vers der 42. Sure. Al-Turkistānī sieht hier eine Abgrenzung zu den Juden, welche den Schöpfer in Menschengestalt verbildlichen, und den Christen, die dem Schöpfer ein Kind und eine Partnerin zuschreiben.⁶⁴ Ibn Abī al-‘Izz hingegen geht nochmals auf die Materie der göttlichen Attribute ein. Er legt dar, dass die Verneinung des Vergleichs keine Verneinung der Attribute ist. Sein Wissen gleicht nicht dem Wissen der Geschöpfe, Sein Sehen nicht ihrem Sehen, Sein Hören nicht ihrem Hören usw. Allah hat somit Attribute, die unterscheiden sich jedoch von denen der Geschöpfe. Die Bezeichnung der *ahl al-sunna* als *mušabbihā*⁶⁵ benennt er als Erkennungsmerkmal der *ḡahmiyya*⁶⁶, die die Attribute vollständig leugnen.⁶⁷

lebendig ohne je zu sterben, durch Sich
Selbst existent, Der nicht schläft⁶⁸

حي لا يموت، قيوم لا ينام

Der Basistext bezieht sich hier auf den Anfang des bekannten Thronverses (255. Vers der zweiten Sure): „Allah! Keine Gottheit außer ihm, der Lebendige, durch Sich Selbst Existente. Weder erfasst ihn Schlummer noch Schlaf...“ Zwischen den Kommentaren gibt es einige Überschneidungen. Sie gehen zwar teilweise auf unterschiedliche Thematiken ein, Meinungsverschiedenheiten lassen sich jedoch nicht daraus ableiten.

Beide Autoren zählen die unterschiedlichen Deutungen des Wortes *qayyūm* auf und argumentieren zudem, dass das Attribut der Lebendigkeit ein zwingend notwendiges für den Schöpfer

⁶³ al-Ṭahāwī 1995, S. 9

⁶⁴ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 103-104

⁶⁵ Übersetzt: Vergleichende. Eine Beschreibung für jemanden, der Allah mit der Schöpfung vergleicht oder umgekehrt.

⁶⁶ Fremdbezeichnung für islamische Denkschulen, welche die göttlichen Attribute teilweise oder gänzlich negieren. Abgeleitet vom islamischen Denker Ḡahm b. Ṣafwān (gest. 746 n. Chr.)

⁶⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 178-182

⁶⁸ al-Ṭahāwī 1995, S. 9

ist, an welches alle anderen göttlichen Attribute gebunden sind. So kann kein Sehen, kein Hören, keine Macht und kein Wissen von etwas Totem ausgehen. Daher beschreibt Ibn Abī al-‘Izz die Namen *al-ḥayy* und *al-qayyūm* als die mächtigsten Namen Allahs.⁶⁹ *Qayyūm* hingegen deutet auf die Existenz Allahs durch Sich Selbst hin, denn würde Er durch jemand anderen existieren, würde Er eines Schöpfers bedürfen, welcher Ihn aus dem Nichts erschaffen hätte. Damit könnte Er kein Schöpfer sein. Dies ist somit auch ein zwingend notwendiges Attribut für den Schöpfer.⁷⁰

Ibn Abī al-‘Izz weist darauf hin, dass der Autor nach der Negierung des *tašbīh* auf die Unterschiede zwischen den göttlichen und menschlichen Attributen aufmerksam macht. Dass die Paradiesbewohner im Jenseits ewig leben und ihre Lebendigkeit trotzdem nicht der Lebendigkeit Allahs gleichzusetzen ist, erklärt er damit, dass die Lebendigkeit der Paradiesbewohner zwar ewig ist, jedoch an Allah gebunden ist, während die dauerhafte Lebendigkeit Allahs an Sein Wesen gebunden ist und durch Ihn selbst besteht.⁷¹

der Schöpfer ohne Bedürfnis nach Seiner Schöpfung. Versorger ohne Proviant, Ableben lassend ohne Furcht, erweckend ohne Mühe.⁷² خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤنة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة

In seinem Kommentar erklärt al-Turkistānī, dass das Bedürfnis nach etwas die Göttlichkeit negieren würde. Dementsprechend wurde das Universum zwar aus einer Weisheit, aber nicht aus einer Notwendigkeit oder einem Bedürfnis heraus erschaffen. Dass Allah ohne Proviant versorgt, ist wiederum ein Zeichen der Vollkommenheit, da Er nicht auf etwas Endliches zurückgreifen muss, sondern die Versorgung aus dem Nichts in die Existenz bringt.⁷³ Ibn Abī al-‘Izz deutet das Wort *ma’una* bzw. *ma’ūna* als Schwere und Aufwand.⁷⁴ Damit ist seine Deutung nah an der al-Turkistānīs.

⁶⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 184

⁷⁰ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 104-106

⁷¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 183

⁷² al-Ṭahāwī 1995, S. 9

⁷³ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 106-107

⁷⁴ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 185

Weiters erklärt Ibn Abī al-‘Izz, dass der Tod keine Nicht-Existenz darstellt, sondern eine existentielle Eigenschaft ist. Dies belegt er mit dem zweiten Vers der 67. Sure: „Der den Tod und das Leben erschaffen hat“.⁷⁵ Die Verneinung der Furcht ist laut al-Turkistānī ein Hinweis darauf, dass Ihn kein Schaden ereilt durch die Schöpfung, und dass Er sie nicht aus Furcht ableben lässt. Die Möglichkeit der Wiederauferstehung begründet er damit, dass die Wiederholung einer Tat zwangsläufig einfacher sein muss als die erstmalige Vollbringung der Tat. Somit ist das Wiederauferwecken des Toten einfacher als die Erschaffung des Nicht-Existenten.⁷⁶

Er war existent mit Seinen Attributen vor der Schöpfung. Seine Attribute mehrten sich nach der Schöpfung nicht. So wie Er mit seinen Attributen ewig ist, so wird Er auch mit ihnen in der Ewigkeit sein. Er wurde nicht erst durch die Schöpfung zum Schöpfer und nicht durch die Kreation zum Kreateur. Ihm war die Bedeutung der Herrschaft zuteil, noch bevor es etwas gab, worüber geherrscht werden konnte, und Ihm gebührte die Bedeutung des Schöpfers, noch bevor es eine Schöpfung gab. Genauso wie Er der Wiedererweckende der Toten ist, nachdem Er sie wieder zum Leben gerufen hat, so gebührt Ihm dieser Name noch bevor Er sie zum Leben ruft. So steht Ihm auch der Name des Schöpfers vor der Schöpfung zu.⁷⁷

ما زال بصفاته قديما قبل خلقه، لم يزد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفاته، وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري. له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالقية ولا مخلوق.

Al-Turkistānī leitet aus al-Ṭaḥāwīs Aussagen hier ab, dass Allah die Attribute der Vollkommenheit innehatte, noch bevor es eine Schöpfung gab. Also wurde Er nicht erst durch das Schöpfen zum Schöpfer. Das Freisein von diesen Attributen für einen gewissen Zeitraum ist für die göttliche Essenz unmöglich, da es einen Makel bedeuten würde. Es würde auch dem Prinzip widersprechen, dass Allah erhaben über alle Dinge ist und Sich ihrer nicht bedarf. Dass diese Attribute ewig sind, belegt er auch mit drei Versen aus der vierten Sure, dem 148. Vers: „Und Allah war hörend, sehend.“, dem 158. Vers: „Und Allah war mächtig, weise.“ und dem 96. Vers: „Und Allah war vergebend, barmherzig.“. Die Formulierung in der Vergangenheit

⁷⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 186-187

⁷⁶ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 108

⁷⁷ al-Ṭaḥāwī 1995, S. 9-10

sieht er hierbei als Indiz für die Anfangslosigkeit der Attribute. Dass Allah hörend und sehend war noch bevor es etwas Hörbares und Sichtbares gab, stellt für ihn keinen Widerspruch dar.⁷⁸ Ibn Abī al-‘Izz stimmt ihm in diesen Punkten zu.⁷⁹ Beide Kommentatoren sind sich auch darin einig, dass die göttlichen Attribute weder die göttliche Essenz – *ad-dāt* – sind, noch sind sie als etwas Eigenständiges zu verstehen, welche durch sich selbst existieren. Vielmehr sind die Attribute durch die göttliche Essenz ewig bestehend.⁸⁰ Hierzu sagt Ibn Abī al-‘Izz, dass die Existenz einer Essenz - *ad-dāt* – frei von Attributen zwar vorstellbar, in der Realität jedoch unmöglich ist.⁸¹ Ein Aspekt in diesem Zusammenhang, welcher sich nur bei Ibn Abī al-‘Izz finden lässt, ist die Möglichkeit, dass Geschehnisse im Bezug zur göttlichen Essenz eintreten können. Der arabische Fachterminus hierfür lautet *ḥulūl al-ḥawādīṭ* („Einbrechen von Geschehnissen“). Er stellt fest, dass das Eintreten von Geschehnissen in Bezug auf Allah möglich ist und keinen Makel bedeutet. Damit ist gemeint, dass Allah zu einem Zeitpunkt spricht, während Er es an einem anderen nicht tut, dass Er zufrieden ist, zürnt etc. Dies begründet er mit einem einfachen Beispiel: Wenn jemand an einem Tag spricht und dies auch am vorherigen Tag getan hat, bedeutet dies nicht, dass das Attribut des Sprechens erst heute eingetreten ist. Das Unterlassen einer Tat deutet nicht zwangsläufig auf die Unfähigkeit hin.⁸²

Ein weiteres Thema, dem sich Ibn Abī al-‘Izz intensiv widmet, ist: *al-ḥawādīṭu lā ‘awwala lahā* („Die Geschehnisse haben keinen Anfang“). Er lehnt die These ab, dass die Anfangslosigkeit der Geschehnisse unmöglich sei. Dies begründet er damit, dass die Existenz einer Sache möglich ist. Diese Möglichkeit hat keine bestimmte Zeitspanne, vielmehr ist sie zu jeder Zeit möglich. Dementsprechend hat die Möglichkeit der Existenz einer Sache keinen Anfangspunkt, da Allah anfangslos ist und zu jeder Zeit imstande ist, eine Sache zu erschaffen. Somit ist auch die Möglichkeit gegeben, dass Geschehnisse keinen Anfangspunkt haben.⁸³ Dies steht für ihn aber nicht im Widerspruch dazu, dass alles außer Allah erschaffen ist, dass Er das Erste noch vor allen Dingen und das Letzte nach allen Dingen ist.⁸⁴ Jegliche Existenz außer der göttlichen ist erschaffen und besteht erst durch sie. Dadurch ist auch ausgeschlossen, dass das Universum

⁷⁸ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 109-110

⁷⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 188-189

⁸⁰ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 112

⁸¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 190

⁸² vgl. ebd. S. 189

⁸³ vgl. ebd. S. 194-195

⁸⁴ vgl. ebd. S. 197

anfangslos ist. Die Negierung dieses Prinzips erachtet er als *taʿtīl*, da es bedeuten würde, dass Allah zu einer bestimmten Zeit nicht tuend war und dann begonnen hat tuend zu sein.⁸⁵

Zudem lehnt Ibn Abī al-ʿIzz auch die These ab, dass die Möglichkeit einer Sache keinen Anfangspunkt haben muss mit der Voraussetzung, dass ihm eine Nichtexistenz vorangeht; die Art der Sache bedarf jedoch durchaus eines Anfangs. Die Möglichkeit hat aber keine spezifische Zeit. Dies bedeutet laut Ibn Abī al-ʿIzz, dass die Art einer Sache möglich wird, nachdem sie unmöglich war. Diese Möglichkeit hat wiederum keinen Anfangspunkt, vielmehr ist es so, dass es keine Zeit gibt, in welcher die Möglichkeit existierte, ohne dass sie auch davor existent war. Daher ist es zwangsläufig nötig, dass die Möglichkeit der Art der Sache anfangslos ist. Denn ansonsten würde dies bedeuten, dass die Art der Sache möglich wurde, nachdem sie unmöglich war, ohne einer Ursache. Dass sich jedoch die Realität der Art einer Sache von der Unmöglichkeit ins Mögliche ändert, ohne eine Ursache zu haben, ist unmöglich.⁸⁶

Zur Frage, ob die Art einer Sache endlos in die Zukunft und in die Vergangenheit geht, zählt der Kommentator folgende drei Thesen auf:

1. Die Unmöglichkeit der Fortdauer, weder in die Zukunft noch in die Vergangenheit. Diese These schreibt er Ġāhm b. Safwān und Abū al-Huḍayl al-ʿAllāf zu. Dies bedeutet, dass die gesamte Schöpfung samt den Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt zu Ende geht.
2. Die Möglichkeit der Fortdauer in die Zukunft, jedoch nicht in die Vergangenheit. Laut Ibn Abī al-ʿIzz ist dies der Standpunkt der Mehrheit der Islamgelehrten. Dies resultiert auch aus der Ablehnung des Prinzips *al-ḥawādīṭ lā ʿawwala lahā*
3. Die Möglichkeit der Fortdauer sowohl in die Zukunft als auch in die Vergangenheit. Diese These vertritt er selbst.⁸⁷

Das Prinzip der Verkettung – *at-tasalsul* – teilt er wiederum in folgende drei Kategorien ein:

1. Die notwendige Verkettung: Hierzu führt er zwei Beispiele an. Einerseits die fortdauernde Erschaffung neuer Gaben für die Paradiesbewohner, andererseits die Tatsache, dass jeder göttlichen Tat eine andere vorangeht.

⁸⁵ vgl. Ibn Abī al-ʿIzz, S. 201- 202

⁸⁶ vgl. ebd. S. 195-196

⁸⁷ vgl. ebd. S. 196

2. Die unmögliche Verkettung: Unmöglich wäre dies in der Einwirkung. Zum Beispiel, wenn der Einfluss einer Sache, dem Einfluss einer anderen Sache vorangeht, ohne einen Anfang.
3. Die mögliche Verkettung: Das Resultat der göttlichen Taten. So zum Beispiel die Existenz einer Schöpfung, vor einer jeden anderen Schöpfung.⁸⁸

Um seinen Standpunkt zum Thema *al-ḥawādiṭ lā 'awwala lahā* zu verstärken, geht er auf folgende Überlieferung in der Ḥadīṭsammlung von al-Bḥārī ein⁸⁹:

Leute aus Medina sagten zum Gesandten, Allahs Segen und Frieden auf ihm: „Wir sind zu dir gekommen, um über die Religion zu lernen. So fragen wir dich über das Erste dieser Angelegenheit.“ Der Gesandte Allahs erwiderte: „Allah war und nichts war vor Ihm. Sein Thron war über dem Wasser und Er schrieb in der Erinnerung alle Dinge fest. Danach schuf Er die Himmeln und die Erde.“

Zu dieser Überlieferung nennt er folgende zwei Erklärungsansätze:⁹⁰

1. Gemeint ist damit, dass Allah existent war, noch bevor es die Schöpfung gab, somit die Nicht-Existenz jeglichen Dingen und ihrer Arten vorausging, die Zeit selbst erschaffen ist und dass Allah untätig war, bevor Er mit der Schöpfung begann. Somit wurde das Tun möglich, bevor es unmöglich war. Diese Möglichkeit der Auslegung lehnt Ibn Abī al-‘Izz ab.
2. In dieser Überlieferung ist der Beginn der Schöpfung dieses Universums gemeint; nicht der Existenz als Ganzes.

Dass die zweite Erklärung die korrekte ist, begründet er damit, dass mit dem Begriff „die Angelegenheit“ das für den Menschen Erfassbare gemeint ist. Dementsprechend bekamen sie die Antwort auf das Gefragte, nicht auf etwas Anderes. In der Überlieferung sind der Thron, das Wasser und die Erinnerung erwähnt. Diese sind Geschöpfe, auf deren Schöpfungszeitpunkt in dieser Aussage nicht eingegangen wird. Damit wird auch klar, dass diese Überlieferung nicht den Beginn der Schöpfung per se behandelt, sondern die Schöpfung der durch den Menschen wahrgenommenen Existenz.⁹¹

⁸⁸ vgl. Ibn Abī al-‘Izz, S. 198

⁸⁹ ebd. S. 202

⁹⁰ vgl. ebd. S. 202-203

⁹¹ vgl. ebd. S. 203-206

Bei al-Turkistānī lässt sich nur ein Satz finden, aus welchem sich ableiten lässt, dass er mit Ibn Abī al-‘Izz einer Meinung ist:

Jedes göttliche Attribut ist laut der *ahl al-sunna wa-l-ğamā‘a* gebunden an Allahs Essenz, egal ob sie auf die Essenz zurückzuführen ist, oder auf die Tat. Denn Allah sind anfangslose Taten zuzuschreiben, so wie Seine anderen Attribute, wie das Wissen, die Macht, der Wille etc.⁹²

Eine direkte Auseinandersetzung mit der Thematik lässt sich in seinem Kommentar nicht finden. Der Editor der Ausgabe, Ğād Allah Bassām Šāliḥ verweist in einer längeren Fußnote zur oben zitierten Aussage jedoch, dass mit dem Wort „Taten“ das Attribut und nicht die Tat selbst gemeint sei und keinesfalls zu verstehen sei, dass al-Turkistānī der Theorie von Ibn Abī al-‘Izz zustimme.⁹³

Denn Er ist zu allem imstande. Alles bedarf Seiner, jede Angelegenheit ist Ihm eine leichte. Er benötigt nichts. „Nichts ist Ihm gleich und Er ist der Hörende und Sehende.“⁹⁴ ذلك بأنه على كل شيء قدير، وكل شيء إليه فقير، وكل أمر عليه يسير، لا يحتاج إلى شيء، (ليس كمثلته شيء، وهو السميع البصير).

Die Kommentare stimmen in der Erklärung des ersten Satzes überein. Dass Allah zu allem imstande ist, verstehen sie als Bestätigung der göttlichen Attribute in der Anfangslosigkeit – also hatte er diese Attribute inne, noch bevor es eine Existenz außer ihm gab.^{95/96}

Ibn Abī al-‘Izz geht hier auf zwei Fragestellungen ein. Die erste bezieht sich auf die Umfassendheit der göttlichen Macht. Hierzu stellt er klar, dass Allah zu allem Möglichen fähig ist. Etwas aus seiner Selbst heraus Unmögliches hat laut Ibn Abī al-‘Izz keine Realität und kann auch nicht als *šay’* bezeichnet werden. Die zweite Fragestellung befasst sich mit dem Nicht-Existenten, aber Möglichen. In diesem Punkt meint er, dass etwas in der Realität zwar keine Sache ist, Allah jedoch darüber Kenntnis hat und manchmal auch darüber berichtet. Als Beispiel zur Verdeutlichung nennt er Ereignisse in der Zukunft.⁹⁷

⁹² al-Turkistānī 2018, S. 112

⁹³ vgl. ebd. S. 112-113

⁹⁴ al-Ṭaḥāwī 1995, S. 10

⁹⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 206

⁹⁶ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 114

⁹⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 206-207

Al-Turkistānī geht noch auf die zwei Aussagen aṭ-Ṭaḥāwīs „Alles bedarf Seiner.“ und „Er benötigt nichts.“ ein. Diese Aussagen legt er so aus, dass einerseits alles durch Allah existiert und damit alles von Ihm abhängig ist und andererseits, Er das genaue Gegenteil repräsentiert. Er ist anfangslos und damit frei von Makel und Abhängigkeit.⁹⁸

Sein Hauptaugenmerk legt Ibn Abī al-‘Izz auf den im Basistext vorhandenen Koranvers. Großteils wiederholt er sich in diesem Abschnitt. Anzumerken ist jedoch, dass sich beide Kommentatoren in ihrer Exegese des Verses ähneln. So sagt Ibn Abī al-‘Izz etwa:

Und Sein Wort: „Nichts ist Ihm gleich“ ist eine Widerlegung der *mušabbiha*, und das Wort des Erhabenen: „Und Er ist der Sehende, der Hörende.“ ist eine Widerlegung der *mu‘aṭṭila*. So hat Er, der Gepriesene und Erhabene, die Attribute der Vollkommenheit inne, Er hat darin auch niemanden, der Ihm ähnelt. Auch wenn ein Geschöpf als hörend oder sehend beschrieben wird, so ist sein Hören und sein Sehen nicht wie das Hören und Sehen des Herren. Also hat die Bestätigung des Attributs nicht einen Vergleich mit dem Schöpfer zur Folge. Denn die Attribute des Geschöpfes sind so, wie sie ihm gebühren und die Attribute des Schöpfers sind so, wie sie Ihm gebühren.⁹⁹

Im Kommentar von Al-Turkistānī finden sich zwar kürzere und prägnantere Formulierungen, jedoch stimmen sie der vorherigen Erklärung zu:

Dies wurde wahrlich erwähnt, weil es ein eindeutiger Wortlaut ist, der keine Mehrdeutigkeit zulässt. Es ist eine umfassende Negierung aller Merkmale der Veränderung und der Attribute der Geschöpfe in Bezug auf Allah den Erhabenen und bestätigt die Attribute des Lobes und der Vollkommenheit.¹⁰⁰

Weiters geht Ibn Abī al-‘Izz auf eine detaillierte Satzanalyse des Verses ein.¹⁰¹ Als Belege für seine Auslegungen im Bezug zu den göttlichen Attributen bringt er den 60. Vers der 27. Sure: „Und denjenigen, die nicht an den Jüngsten Tag glauben, gebührt *maṭal al-saw’* („das schlechte Gleichnis“), und Allah gebührt *al-maṭal al-a‘lā* („das beste Gleichnis“).“ Und den 27. Vers der 30. Sure: „Und Ihm gebührt *al-maṭal al-a‘lā* in den Himmeln und auf Erden. Und Er ist der Stolze, der Weise.“ Das schlechte Gleichnis beinhaltet laut Ibn Abī al-‘Izz jeglichen Makel und jegliche Mängel. Damit bedeutet es die Aberkennung der Vollkommenheit. Das beste Gleichnis hingegen umfasst die Bestätigung der absoluten Vollkommenheit. Wer also Allah die Attribute der Vollkommenheit aberkennt, der schreibt Ihm das schlechte Gleichnis zu. Aus dem besten

⁹⁸ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 114

⁹⁹ Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 207

¹⁰⁰ al-Turkistānī 2018, S. 115

¹⁰¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 210-212

Gleichnis schlussfolgert er auch, dass Allah keinen Teilhaber in seinen vollkommenen Attributen haben kann. Denn bei einer Gleichheit könnte nicht die Rede vom besseren oder vom besten Gleichnis sein.¹⁰²

Er schuf die Schöpfung in Wissen, legte ihr Schicksal fest und setzte ihnen eine Frist. Keines ihrer Angelegenheiten blieb Ihm vor ihrer Schöpfung verborgen. Er wusste über ihr Tun noch bevor Er sie schuf. Er befahl ihnen Gehorsam und verbot ihnen Ungehorsam.¹⁰³

خلق الخلق بعلمه، وقدر لهم أقدارا، وضرب لهم أجالا. لم يخف عليه شيء قبل أن يخلقهم، وعلم ما هم عاملون قبل أن يخلقهم، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته

In dem letzten Satz at-Ṭaḥāwīs sehen beide Kommentatoren eine Andeutung auf den 56. Vers der 51. Sure: „Und Ich habe die *ġinn* und die Menschen nur erschaffen damit sie Mir dienen.“ Damit ist klar, dass der Grund der Erschaffung des Menschen die Anbetung Allahs ist.¹⁰⁴ Al-Turkistānī führt drei Auslegungen für den Vers an, welche dieselbe Bedeutung in sich tragen.¹⁰⁵

Sie gehen auch auf das Attribut des Wissens ein. Diesbezüglich sagt Ibn Abī al-‘Izz, dass die Negierung der Unwissenheit kein Lob darstellt, da es nicht zwangsläufig eine Bestätigung des Wissens ist. Daher ist das Wissen ein notwendiges Attribut der göttlichen Essenz. Als logischen Beweis führt er an, dass der Schöpfer einer Sache Kenntnis über diese Sache haben muss. Denn die Erschaffung einer Sache erfolgt durch seinen Willen; diesem Willen geht wiederum die Vorstellung des Gewollten voraus. Dies ist wiederum das Wissen über das Gewollte. Folglich ist die Schöpfung an den Willen gebunden und der Wille an das Wissen darüber.¹⁰⁶ Somit hat Allah Wissen über alles Existierende, was noch existieren wird und auch über die Dinge, welche nicht existieren, und wie sie wären, wenn sie existieren würden.¹⁰⁷ In beiden Werken findet der 14. Vers der 67. Sure Erwähnung: „Weiß denn nicht Derjenige, Der erschafft; und Er ist der Gütige, der Kundige.“ Bei al-Turkistānī findet sich das Argument, dass die Schöpfung das

¹⁰² vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 208

¹⁰³ al-Ṭaḥāwī 1995, S. 10-11

¹⁰⁴ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 220

¹⁰⁵ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 117

¹⁰⁶ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 214

¹⁰⁷ vgl. ebd. S. 219-220

Wissen voraussetzt. Zudem meint er, dass das Wissen ein Ausdruck der Vollkommenheit, und somit zwingend notwendig ist für die göttliche Essenz.¹⁰⁸

Al-Turkistānī teilt den Begriff *qadar*, welcher im Originaltext im Plural *aqdār* vorkommt, in zwei Kategorien ein:¹⁰⁹

1. Die Schöpfung der Dinge, so wie es ihnen gebührt und in einer Art und Weise, wie es die göttliche Weisheit voraussetzt.
2. Die Festlegung der Ereignisse zu ihrer bestimmten Zeit und zu ihrem bestimmten Ort: das Schicksal.

Aufgrund des 34. Verses der siebenten Sure: „Und jede Gemeinschaft hat ihre festgesetzte Frist. Wenn sie ihre Frist ereilt, können sie diese weder um eine Zeitspanne verzögern, noch können sie sie vorziehen.“ Zudem betrachtet er die Festsetzung der Frist als klaren Akt der *rubūbiyya* („Herrschaft“). Damit ist dieser von niemandem durchführbar, außer für den Schöpfer.¹¹⁰ Im Kommentar von Ibn Abī al-‘Izz findet sich derselbe Vers.¹¹¹ Er geht zudem auf die Frage ein, ob diese festgesetzte Frist geändert werden kann. In diesem Kontext bringt er den 38. und 39. Vers der 13. Sure: „Und jede Frist hat eine Festsetzung. Allah löscht, was Er will, und Er bestätigt, was Er will; und bei Ihm ist die Mutter der Bücher.“ Zwei Auslegungsmöglichkeiten führt er zu diesem Vers an. Die erste These bezieht die Löschung und die Bestätigung auf jene Seiten, die sich bei den Engeln befinden. Die Mutter der Bücher – also *al-lawḥ al-mahfūz* – ist jedoch unveränderlich. Die zweite Auslegung hingegen versteht die Löschung und Bestätigung im Zusammenhang mit den göttlichen Geboten und einzelnen Versen. Ibn Abī al-‘Izz erwähnt zwar, dass noch andere Interpretationen zu diesem Vers vorhanden sind, er präferiert jedoch die zweite der erwähnten Auslegungen.¹¹²

¹⁰⁸ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 117

¹⁰⁹ vgl. ebd. S. 115-116

¹¹⁰ vgl. ebd. S. 116-117

¹¹¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 215

¹¹² vgl. ebd. S. 215-219

4.4. *al-ʿirāda*

Alles unterliegt Seiner Fügung und seinem Willen. Sein Wille wird vollstreckt und den Dienern gebührt kein Wille außer dem, was Er für sie will. Was Er will, ist und was Er nicht will, ist nicht. Er leitet recht, wen Er will, Er bewahrt und heilt aus Güte, Er lässt in die Irre gehen, wen Er will, Er erniedrigt und prüft aus Gerechtigkeit. Alles unterliegt Seinem Willen, sich zwischen Seiner Güte und Seiner Gerechtigkeit bewegend.¹¹³

وكل شيء يجري بتقديره ومشيتته، ومشيتته تنفذ لا مشيئة للعباد إلا ما شاء لهم، فما شاء لهم كان، وما لم يشأ لم يكن. يهدي من يشاء، ويعصم ويعافي فضلاً، ويضل من يشاء، ويخذل ويبتلي عدلاً، وكلهم يتقلبون في مشيئته بين فضله وعدله.

Al-Turkistānī sowie Ibn Abī al-ʿIzz widmen sich hier der Widerlegung der *muʿtazila* in den Themen des Schicksals und der Recht- bzw. Irreleitung. Ersterer erklärt, dass jegliches Ereignis und Geschehnis, ob gut oder schlecht, durch Allahs Willen und dessen Erschaffung existiert und eintritt. Der *muʿtazila* schreibt al-Turkistānī den Standpunkt zu, dass Allah vom Diener nur die Tat wolle, welche weise ist bzw. Gehorsam darstellt. Die Zuschreibung einer *irāda* („Wille“) verstehen sie als *mağāz* („Metapher“). Sie interpretieren den Willen in Bezug zu den göttlichen Taten als Tun und in Bezug zu den Taten der Schöpfung als Befehl. Wenn es also heißt, dass Allah etwas will, ist damit gemeint, dass Er es ihnen befiehlt oder befohlen hat. Die tatsächliche Zuschreibung des Willens lehnen die *muʿtazila* ab, da er eine *šahwa* („Begierde“ bzw. „Verlangen“ od. „Lust“) voraussetzt. Daher würde die Zuschreibung des Willens bedeuten, dass Allah die Sache begehrt. Dies lehnt al-Turkistānī mit der Begründung ab, dass Allah erhaben über allen Dingen ist und ihrer nicht bedarf; die Begierde nach einer Sache resultiert jedoch aus dem Nutzen aus ihr. Da Allah jedoch keinen Nutzen von einer Sache hat, kann Er etwas wollen, ohne es zu begehren. Zudem schreibt Allah Sich die *irāda* und die *mašīʿa*¹¹⁴ selbst zu, ergo sind diese zwei Attribute auch als solche anzunehmen und zu bestätigen.¹¹⁵

In seinem Kommentar führt al-Turkistānī fort, dass der Diener zwar dem Willen Allahs untergeordnet ist, jedoch seine Taten ihm nicht aufgezwungen sind. Er hat zwar nicht die Fähigkeit des Schöpfens seiner Taten inne, die Fähigkeit sie zu erwerben jedoch sehr wohl. Somit ist seine Wahl keine göttlich-absolute, sondern vielmehr eine Prüfung und etwas Auferlegtes. Die Durchsetzung jemandes Willen außer Allahs negiert al-Turkistānī, da es im Widerspruch zur

¹¹³ al-Ṭahāwī 1995, S. 11

¹¹⁴ Synonym für *irāda*

¹¹⁵ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 117-119

göttlichen Allmacht steht.¹¹⁶ Bei Ibn Abī al-‘Izz findet sich die gleiche Aussage in einem anderen Wortlaut. Er lehnt die Annahme ab, dass Allah vom Ungläubigen den Glauben, der Ungläubige jedoch den Unglauben gewollt hätte. Dies würde nämlich bedeuten, dass der Wille des Ungläubigen dem Willen Allahs übergeordnet sei.¹¹⁷

Ibn Abī al-‘Izz wirft in diesem Abschnitt wieder mehrere Fragestellungen auf, um sie dann zu beantworten. Als Erstes nennt er unter anderem den 148. Vers der sechsten Sure: „Diejenigen, die Allah etwas beigesellen, werden sagen: ‚Hätte Allah gewollt, so hätten weder wir noch unsere Vorfäter das Beigesellte angebetet.‘“ Hierzu bietet er eine Erklärung: Der Wille ist nicht als Zufriedenheit oder als Aufruf bzw. Befehl zu verstehen. Die Aussage der im Vers genannten Gruppe ist als Rechtfertigung für ihre Taten zu verstehen. Allah habe gewollt und zugelassen, dass sie etwas anderes anbeten, also sei Er damit auch zufrieden bzw. und habe ihnen dies auch befohlen. Weiters führt er die Aussage Satans im 39. Vers der 15. Sure auf: „Mein Herr! Womit Du mich in die Irre gehen hast lassen, so werde ich es ihnen auf Erden verschönern und sie allesamt in die Irre gehen lassen.“ Der Tadel Satans erfolgt nicht aufgrund seiner Anerkennung des Schicksals, sondern weil er es als Rechtfertigung für seinen Ungehorsam verwendet. Ibn Abī al-‘Izz verweist auf den 55. Vers der 23. Sure: „So sei standhaft, denn wahrlich das Versprechen Allahs ist wahr und bitte für deine Sünden um Vergebung.“ Er stellt klar, dass den eigenen Fehlern mit der Bitte um Vergebung und Reue zu begegnen ist, während den Prüfungen und Erschwernissen mit Standhaftigkeit und Geduld entgegenzutreten ist. Die Standhaftigkeit gilt hier als Anerkennung des von Allah vorgeschriebenen Schicksals.¹¹⁸

In Bezug auf die Aspekte der Recht- und Irreleitung sind die Argumentationsstränge der beiden Kommentatoren nahezu identisch. Sie lehnen die These der *mu‘tazila* ab, wonach Allah das Beste für Seine Diener tun müsse. Auch die Interpretation, dass die Rechtleitung lediglich als Aufzeigen des rechten Pfades und die Irreleitung als Benennung der Fehlgeleiteten als solche zu verstehen sei, wird von beiden strikt abgelehnt. In diesem Kontext wird auf den 56. Vers der 28. Sure hingewiesen: „Gewiss leitest du nicht recht den du liebst, doch ist es Allah, Der rechtleitet, wen Er will. So ist Er wissender über die Rechtgeleiteten.“ Würde die Rechtleitung sich auf das Aufzeigen des rechten Pfades beschränken, so wäre die Bedeutung des Verses, dass der

¹¹⁶ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 119-120

¹¹⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 221

¹¹⁸ vgl. ebd. S. 221-224

Prophet nicht den Leuten, die er liebt, den rechten Pfad aufzeigt.¹¹⁹ Diese Auslegung des Verses stünde im Widerspruch zur Realität. Al-Turkistānī weist genauso auf die Widersprüchlichkeit dieser Interpretation mit dem 125. Vers der sechsten Sure hin: „Wen Allah rechtleiten möchte, dem weitet Er die Brust für den Islam. Wen Er jedoch in die Irre gehen lassen möchten, dem verengt Er seine Brust und bedrückt sie, als ob er in den Himmel emporsteigen würde. So verhängt Er die verdammenswerte Handlung über diejenigen, die nicht glauben.“ Somit wäre die Brust eines jeden, den Allah zum Glauben aufruft und ihm den rechten Pfad aufzeigt, für den Islam geweitet. Dies würde somit sowohl auf den Gläubigen als auch auf den Ungläubigen zutreffen. Dies wiederum würde entweder bedeuten, dass der erste Teil des Verses den zweiten negiert, oder, dass die Brust des Ungläubigen für den Islam geweitet und gleichzeitig verengt ist. Solch ein Zustand ist jedoch unmöglich. Die korrekte Auslegung der Recht- und Irreleitung ist laut al-Turkistānī die Erschaffung der Taten der Recht- bzw. Irreleitung.¹²⁰

Für al-Turkistānī ist klar, dass Allah durch die Irreleitung nicht ungerecht ist. Denn Er hat den Menschen in die Irre gehen lassen aufgrund Seines vorangegangenen Wissens über den Unglauben und den Ungehorsam, wofür sich die Person selbst entscheidet und sie ihm nicht aufgezwungen werden. Daher ist das Verständnis, Er würde wegen einer Tat, welche Er befohlen hat, strafen, zurückzuweisen. Damit wird auch klar, dass Allah nicht zur Rechtleitung verpflichtet ist. Denn es gibt niemanden, der verpflichtet, außer Allah. Somit ist Seine Rechtleitung eine Güte und seine Irreleitung Gerechtigkeit.¹²¹ Die Bezeichnung der Rechtleitung als Güte und der Irreleitung als Gerechtigkeit findet sich auch bei Ibn Abī al-‘Izz.¹²²

Und Er ist erhaben über den Gegensätzen und ebenbürtigen Partnern, niemand kann Sein Urteil abwenden noch Seine Entscheidung widerrufen. Es gibt niemanden, der über Seinem Befehl steht. Wir sind von alldem überzeugt und sind uns sicher, dass dies alles von Ihm ist.¹²³

وهو متعال عن الأضداد والأنداد، لا راداً لقضائه، ولا معقب لحكمه، ولا غالب لأمره. أمنا بذلك كله، وأيقنا أن كلا من عنده.

¹¹⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 224

¹²⁰ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 120-122

¹²¹ vgl. ebd. S. 122-123

¹²² vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 224-225

¹²³ al-Ṭahāwī 1995, S. 11-12

In seinem Kommentar betrachtet Ibn Abī al-‘Izz den ersten Satz als eine Antwort an die *mu‘ta-zila*, welche der Annahme waren, dass der Mensch der Schöpfer seiner eigenen Taten sei. Damit würde auf den Menschen die Beschreibung als ebenbürtigen Partner in der Schöpfung – *an-nidd* (Singular von *al-andād*) – zutreffen.¹²⁴

Al-Turkistānī zählt für den Begriff *al-qaḍā’* vier Bedeutungen auf, welche er alle als auf den Kontext zutreffend sieht:¹²⁵

1. Das Urteil;
2. Der Befehl;
3. Das Vollendetsein einer Tat;
4. Die Informierung über etwas.

Die Aussage, dass niemand über dem Befehl Allahs steht, versteht er als Ablehnung der Schöpfungsfähigkeit und Anbetungswürdigkeit eines anderen außer Allah. Sie kann laut al-Turkistānī dahingehend interpretiert werden, dass niemand Allah seinen Willen aufzwingen kann.¹²⁶ Ibn Abī al-‘Izz erwähnt nur die zweite Auslegungsmöglichkeit.¹²⁷

Für al-Turkistānī liegt der Unterschied zwischen *īmān* („Glaube“) und *īqān* („Überzeugung“) darin, dass Ersteres ein Resultat der Bestätigung der Offenbarungstexte und der prophetischen Wunder ist, während Letzteres das durch Schlussfolgerungen und Beweise gefestigte Wissen darstellt.¹²⁸ Ibn Abī al-‘Izz hingegen sieht das zweite als eine Bestätigung des Ersten. Denn der *īmān* verfestigt sich und verharret im Herzen durch den *īqān*.¹²⁹

¹²⁴ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 225

¹²⁵ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 123-124

¹²⁶ vgl. ebd. S. 124

¹²⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 225

¹²⁸ vgl. al-Turkistānī, 2018, S. 125

¹²⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 225

4.5. *al-kalām*

Und wahrlich, der Koran ist das Wort Allahs. Von Ihm geht er aus als Wort ohne eine Beschaffenheit. Er sandte ihn als Offenbarung an Seinen Gesandten herab und die Gläubigen bestätigten ihn dabei in Wahrhaftigkeit. Sie waren sich sicher, dass der Koran das wahrhaftige Wort Allahs des Erhabenen ist, nicht erschaffen wie das Wort der Erschaffenen. Wer es also hört und behauptet, dass er das Wort des Menschen ist, fällt von der Religion ab. Allah tadelt ihn und droht ihm das Höllenfeuer an, da Er sprach: „Ich werde ihn dem *saqar* aussetzen“. Da Allah demjenigen, der behauptet, dass der Koran das Wort eines Menschen ist, mit dem Höllenfeuer droht, wird uns klar, dass er das Wort des Schöpfers der Menschen ist, und das Wort der Menschen ähnelt ihm nicht. Wer Allah mit einer Bedeutung aus den Bedeutungen der Menschen beschreibt, verfällt dem Unglauben. Wer dies versteht, lässt es sich eine Lehre sein und hütet sich vor solchen Worten, da er weiß, dass Allah in Seinen Attributen den Menschen nicht gleicht.¹³⁰

وإن القرآن كلام الله، منه بدأ بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدقته المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، فمن سمعه فزعم أنه كلام البشر فقد كفر، وقد ذمه الله وعابه، وأوعده بسقر، حيث قال تعالى: (سأصليه سقر)، فلما أوعده الله بسقر لمن قال: (إن هذا إلا قول البشر) علمنا وأيقنا أنه قول خالق البشر، ولا يشبهه قول البشر. ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر، فمن أبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكفار انزجر، وعلم أنه بصفاته ليس كالإنسان.

Dieser Abschnitt behandelt das Thema des Korans bzw. des Wortes Allahs im Allgemeinen. Es stellt eines der am meisten diskutierten Thematiken der *‘aqīda* dar. Vor allem die *mu‘tazila* weicht hier in ihren Lehren vom klassisch-sunnitischen Mainstream ab. Ein Vergleich zwischen den beiden Kommentaren fällt jedoch in diesem Abschnitt etwas schwer, da al-Turkistānī sich kurz und prägnant hält und die einzelnen Passagen nur skizzenhaft erklärt, während Ibn Abī al-‘Izz dem Abschnitt in der vorliegenden Ausgabe über 31 Seiten widmet.

Für al-Turkistānī ist klar, dass das Attribut des Wortes bzw. des Sprechens Allah zusteht, da die ewige Essenz vollkommen sein muss. Da der Gegensatz des Sprechens die Stummheit ist und diese wiederum einen Makel darstellt, ist das Sprechen somit für den Schöpfer obligatorisch.¹³¹ Die Negierung der Beschaffenheit – *kayfiyya* – interpretiert er als eine Andeutung auf

¹³⁰ al-Ṭahāwī 1995, S. 12-13

¹³¹ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 133

die Anfangs- und Endlosigkeit des Attributs des Sprechens, da alles Erschaffene eine Beschaffenheit hat. Dass „das Wort“ zu einem späteren Zeitpunkt hörbar wurde, deutet für al-Turkistānī auch nicht zwangsläufig darauf hin, dass es erschaffen ist.¹³² Demjenigen, der behauptet, dass der Koran das Wort eines Menschen sei und nicht das Wort Allahs, dem wird das Höllenfeuer angedroht, weil mit dieser Behauptung der Prophet der Lüge bezichtigt wird, was wiederum ein Ausschlusskriterium aus der Religion ist. Die Aussage aṭ-Ṭaḥāwīs, dass das Wort Allahs dem Wort der Menschen nicht gleicht, ist für al-Turkistānī eine Antwort an die *mu‘tazila*, die behaupteten, dass der Koran erschaffen sei. Denn mit der Zuschreibung der Erschaffenheit wird das göttliche Wort dem menschlichen gleichgesetzt. Für den Kommentator liegt in der Ewigkeit der Attribute auch der essenzielle Unterschied zwischen den göttlichen und menschlichen Attributen.¹³³

Ibn Abī al-‘Izz beginnt damit, neun Thesen bezüglich der Beschaffenheit des Korans aufzuzählen. In weiterer Folge widerlegt er die meisten dieser Thesen, während er mit Argumenten zu untermauern versucht, warum die verbleibenden Geltung haben.¹³⁴

Die angesprochenen neun Thesen sind folgende¹³⁵:

1. Unter dem Wort Allahs ist als das zu verstehen, was der Mensch an Bedeutungen und Erkenntnissen durch seinen Verstand oder durch anderes in seinem Selbst erlangt.
2. Es ist erschaffen und als etwas Separates vom Schöpfer zu betrachten.
3. Das Wort Allahs ist eine einzige Bedeutung, welche durch die göttliche Essenz existiert, Gebote, Verbote und Erzählungen beinhaltet. Je nachdem, in welcher Sprache es ausgedrückt wird, ist es entweder der Koran, die Bibel oder die Thora.
4. Das Wort besteht aus ewigen zusammengesetzten Buchstaben und Lauten.
5. Es besteht aus Buchstaben und Lauten, jedoch ging der Phase des Sprechens eine des Nicht-Sprechens voraus.
6. Das göttliche Wort geht zurück auf das, was der Schöpfer durch Sein Wissen und Seinen Willen, welche durch Seine göttliche Essenz bestehen, erschaffen hat.
7. Sein Wort umfasst eine Bedeutung, welche durch Seine Essenz besteht, jedoch erschafft Allah diese Bedeutung in anderen Dingen.

¹³² vgl. al-Turkistānī 2018, S. 133

¹³³ vgl. ebd. S. 134-136

¹³⁴ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 254-284

¹³⁵ vgl. ebd. S. 254-256

8. Das Wort Allahs besteht einerseits aus der ewigen Bedeutung, die durch die göttliche Essenz besteht, und den Lauten, die Allah in anderen Dingen erschafft.
9. Allah ist ewig sprechend, wenn, wann und wie Er will. Sein Wort ist ewig und hörbar, auch wenn der spezifisch gesprochene Laut nicht ewig ist.

In seinem Kommentar definiert Ibn Abī al-‘Izz die Theorien, welche er als innerhalb der klassisch-sunnitischen Dogmenlehre betrachtet wie folgt:

Und im Allgemeinen, so sind sich sowohl die gesamte *ahl al-sunna* von den vier Rechtsschulen als auch anderen von den Altvorderen und den Nachgenerationen einig, dass der Koran das nicht erschaffene Wort Allahs ist. Jedoch waren sich die Nachkommen uneinig darüber, ob das Wort Allahs eine einzige Bedeutung ist, welche durch die göttliche Existenz besteht, ob es Buchstaben und Laute sind, welche Allah ausgesprochen hat, nachdem Er nicht sprechend war, oder ob Er anfangslos sprechend ist, wenn Er will, wann Er will und wie Er will, und dass die Art des Sprechens ewig ist.¹³⁶

Damit disqualifiziert er die ersten beiden erwähnten Betrachtungsweisen als abweichend von der gängigen sunnitischen Lehre. Aus seiner Argumentation in diesem Abschnitt geht auch klar hervor, dass er selbst die Neunte, der von ihm gelisteten Thesen, vertritt.

Auf die erste These geht Ibn Abī al-‘Izz nicht weiter ein. Mit der zweiten hingegen setzt er sich ausführlich auseinander, da diese von der *mu‘tazila* vertreten wird. Er ist wie al-Turkistānī der Auffassung, dass der Satz al-Ṭaḥāwīs, in dem dieser die Beschaffenheit negiert und bestätigt, dass der Koran von Allah ausgeht, als Ablehnung der Lehrmeinung der *mu‘tazila* zu verstehen ist.¹³⁷ Ihr Argument, dass die Genitivverbindung in *kalām Allāh* („das Wort Allahs“) eine Ehrung darstelle und keine Zuschreibung, wie etwa bei *bayt Allāh* („das Haus Allahs“) und *nāqat Allāh* („die Kamelstute Allahs“), lehnt er mit der Begründung ab, dass Genitivverbindungen bei greifbaren Dingen auf eine Ehrung deuten, bei nicht fassbaren Bedeutungen hingegen eine Zuschreibung sind.¹³⁸ Auch für Ibn Abī al-‘Izz stellt das Sprechen ein Attribut der Vollkommenheit dar. Somit sieht er in der Zuschreibung des Attributs keine Gleichsetzung zwischen Schöpfer und Schöpfung, weil die Beschaffenheit eine fundamental andere ist. Diese Behauptung belegt er mit dem Verweis auf folgende Textstellen aus dem Koran: So heißt es im 65. Vers der 36. Sure: „An jenem Tage versiegeln Wir ihre Mäuler, sodass Uns ihre Hände ansprechen und ihre Füße Zeugnis ablegen.“ Im 21. Vers der 41. Sure ist wiederum nachzulesen:

¹³⁶ Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 265

¹³⁷ vgl. ebd. S. 256

¹³⁸ vgl. ebd. S. 256

„Und sie sagen zu ihren Häuten: ‚Warum habt ihr gegen uns Zeugnis abgelegt?‘ Sie sagen: ‚Allah hat uns des Sprechens befähigt, Derjenige, Der alle Dinge des Sprechens befähigt.‘“ So wie das Sprechen der Haut, der Hände und Füße ein anderes ist als das Sprechen der Menschen, so gilt dies also auch für den Schöpfer.¹³⁹

Als weiteren Beleg für die Zuschreibung des Attributs des Sprechens an Allah erwähnt er die Stellen im Koran, in denen Allah Seinen Feinden androht, sie am Tage des Gerichts nicht anzusprechen. Wäre Allah nun frei vom Attribut des Sprechens, so wären Seine Feinde und Freunde gleich darin, nicht angesprochen zu werden. Damit wäre diese Androhung sinnlos.¹⁴⁰

Ein Beleg der *mu‘tazila*, den Ibn Abī al-‘Izz widerlegt, ist der 16. Vers der 13. Sure: „Allah ist der Schöpfer aller Dinge.“ Hier verweist er auf die Widersprüchlichkeit ihrer Behauptungen, da sie die allgemeine Formulierung auch als solche in diesem Kontext verstehen, gleichzeitig aber meinen, dass die Taten des Menschen von ihm selbst erschaffen seien, nicht jedoch von Allah. Außerdem unterscheidet laut Ibn Abī al-‘Izz der Koran zwischen der Schöpfung und dem Befehl, der einen Teil des Wortes darstellt. Wäre nun der Befehl, mit dem Allah erschafft, erschaffen, so müsste Er diesen Befehl mit einem vorangegangenen Befehl erschaffen und so weiter. Dies führt zum Prinzip der Verkettung und hat zur Folge, dass es nie zu einer Schöpfung kommt. Somit ist diese These zu verwerfen.¹⁴¹

Die *mu‘tazila* bekräftigen laut dem Kommentator ihre These mit dem dritten Vers der 43. Sure: *innā ġa‘alnāhu qur‘ānā ‘arabiyyā* („Gewiss, Wir machten ihn zu einer arabischen Rezitation“). Denn einer der Bedeutungen des Verbs *ġa‘ala* ist „erschaffen“. Dem bringt Ibn Abī al-‘Izz entgegen, dass das Verb nur dann erschaffen bedeutet, wenn ihm ein Objekt nachfolgt, nicht jedoch bei zwei Objekten. Dies untermauert er mit einigen Versen, in denen das Verb vorkommt und mehr als ein Objekt dem Verb nachgestellt sind.¹⁴²

Ein weiterer Streitpunkt ergibt sich in der Auslegung des 30. Verses der 28. Sure: „Als er zu ihm kam, wurde er von der rechten Seite des Tales am gesegneten Ort aus dem Baum gerufen: ‚O Moses, wahrlich! Ich bin Allah, der Herr der Welten.‘“ Ibn Abī al-‘Izz schreibt der *mu‘tazila*

¹³⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 256-258

¹⁴⁰ vgl. ebd. S. 259

¹⁴¹ vgl. ebd. S. 259-260

¹⁴² vgl. ebd. S. 262-263

die Interpretation zu, dass Allah das Wort im Baum erschaffen hat und somit der Baum der Sprechende war und Moses also das Wort Allahs von jenem Baum gehört hat. Dem entgegnet er damit, dass dies bedeuten würde, dass der Baum behauptet hätte, der Herr der Welten zu sein. Dann wäre die Behauptung Pharaos der höchste Herr zu sein, wahr.¹⁴³ Diese Argumentation kann auch als Antwort auf die siebte These verstanden werden, welche Ibn Abī al-‘Izz Abū Maṣṣūr al-Māturīdī zuschreibt. Verdeutlicht wird sein Standpunkt durch zwei Passagen aus seiner Koranexegese. Einmal beim 143. Vers der siebten Sure:

Es ist uns nicht erlaubt die Beschaffenheit Seines Wortes zu beschreiben, außer dass Er Wort und Laut entstehen ließ, welches Er Moses hören ließ, wie Er wollte und womit Er wollte, mit einem erschaffenen Wort und einem erschaffenen Laut.¹⁴⁴

Und beim 164. Vers der vierten Sure:

Und zu seinem Wort, erhaben sei Er: „Und Er sprach mit Moses wahrhaftig.“ ist man uneinig. Manche sagten: Er schuf Wort und Laut und legte es in sein Gehör. Andere sagten: Er schrieb ihm ein Buch und sprach ihn damit an. So ist dies die Bedeutung Seines Wortes: „Und Er sprach mit Moses wahrhaftig.“ Nicht, dass Er ihn mit Seinem Wort ansprach, denn wir wissen nicht, wie dies vonstatten ging, außer dass Er ein Wort erschuf, welches nicht war. So ließ Er Moses dieses hören, wie Er wollte, was Er wollte und womit Er wollte. Denn ein Wort, welches Ihm in der Anfangslosigkeit zugeschrieben wird, kann nicht beschrieben werden mit Buchstaben, nicht mit dem Alphabet, nicht mit Lauten und mit nichts, womit das Wort der Schöpfung beschrieben wird. Die Aussage, dass es das Wort Allahs ist, ist eine metaphorische, so wie der Vers: „Bis er das Wort Allahs hört.“ Denn es gibt keine Möglichkeit das Wort, welches Allah in der Anfangslosigkeit zugeschrieben wird, zu hören. Vielmehr ist es eine Metapher.¹⁴⁵

Als letztes Argument als Antwort auf die *mu‘tazila* geht Ibn Abī al-‘Izz auf die Bedeutung des Wortes *rasūl* ein. Dieses bedeutet Botschafter bzw. Gesandter und die Aufgabe eines solchen Botschafters ist es, die Botschaft des Auftraggebers zu überbringen und nicht eine eigene zu kreieren. So wird auch jemand, der ein Zitat bringt, nicht als die Person gesehen, von der das Wort ausgeht. Zudem wird den in al-Ṭaḥāwīs Basistext erwähnten Versen denjenigen, die behaupten, dass es sich beim Koran um das Wort eines Menschen handelt, mit dem Höllenfeuer gedroht. Somit ist klar, dass es das Wort des Schöpfers sein muss.¹⁴⁶

¹⁴³ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 263

¹⁴⁴ al-Māturīdī 2006, Band 6, S. 47

¹⁴⁵ ebd. Band 4, S. 110-111

¹⁴⁶ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 263-265

Auch die These, dass das Wort Allahs eine einzige Bedeutung und die Wiedergabe dieser in Worten als *‘ibāra* („Ausdruck“) und nicht als das tatsächliche Wort Allahs zu verstehen sei, lehnt Ibn Abī al-‘Izz ab. Diese These schreibt er den späteren Ḥanafiten¹⁴⁷ als auch Abū al-Ḥasan al-Aš‘arī¹⁴⁸ zu. In al-Turkistānīs Werk lässt sich nicht finden, dass die späteren Ḥanafiten tatsächlich dieser Auffassung waren. Jedoch bestätigt der Blick in andere klassische Werke der *māturīdiyya* die Behauptung von Ibn Abī al-‘Izz. So erläutert zum Beispiel Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī:

Die Leute der Wahrheit sagen: Gewiss, das Wort Allahs des Erhabenen ist anfangs- und endlos, es besteht durch die Essenz Allahs, trennt sich nicht von Ihm und vergeht nicht. Es ist nicht von der Art der Buchstaben und Laute. Es ist nicht hebräisch, syrisch oder arabisch. Vielmehr sind das Hebräische, das Syrische und das Arabische nichts als Ausdrücke über das Wort Allahs, des Erhabenen. Gewiss ist es eine unzertrennliche Einheit. Gewiss, es ist Gebot, Verbot und Bericht.¹⁴⁹

Ein weiteres Beispiel hierfür bietet Abū Ṣakūr al-Sālimī:

Und das Richtigste zu sagen ist: Gewiss, der Koran ist das nicht erschaffene Wort Allahs. Es hat keinen Buchstaben, keinen Laut und kein Wort, keinen Vers und keine Sure, keine Teilung und keine Gliederung, keinen Anfang und kein Ende. All das geht zurück auf den Leser. So ist es die Lesung des Lesers und sein Wortlaut. Und der Vers und die Sure, die Struktur und die Teilung, die Grenze und das Ende, der Beginn und der Abschluss, all diese sind eine Wiedergabe und eine Deutung der Bedeutung des Wortes Allahs des Erhabenen. Der Koran ist das Wort Allahs ohne die Wiedergabe.¹⁵⁰

Ersteres negiert Ibn Abī al-‘Izz, weil es bedeuten würde, dass der Schöpfer dieselben Worte stets in Ewigkeit sprechen würde und unterschiedliche Aussage mit unterschiedlichen Inhalten ein und dasselbe Wort wären.¹⁵¹ Außerdem würde diese Behauptung auch bedeuten, dass Moses, als er das Wort Allahs hörte, sein gesamtes Wort gehört hat, da dieses ein einziges Wort mit einer einzigen Bedeutung ist.¹⁵² Den Grund für die Meinungsverschiedenheit im Zusammenhang mit dieser Thematik führt er auf die unterschiedliche Deutung des Begriffs *kalām* zurück. Hier stellt sich die Frage, ob der Begriff den *lafẓ* („Wortlaut“) oder nur die *ma‘nā* („Bedeutung“) beinhaltet. Ibn Abī al-‘Izz nach umfasst er beides.¹⁵³ Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī hingegen

¹⁴⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 269

¹⁴⁸ vgl. ebd. S. 255

¹⁴⁹ al-Ṣābūnī 2014, S. 113

¹⁵⁰ al-Sālimī 2017, S. 192

¹⁵¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 269

¹⁵² vgl. ebd. S. 276

¹⁵³ vgl. ebd. S. 277

ist der Auffassung, dass der Begriff nur Letzteres umfasse.¹⁵⁴ Zur Verdeutlichung, dass *kalām* beide Komponenten umfasst, führt Ibn Abī al-‘Izz an, dass eine stumme Person als *mutakallim* („Sprechender“) betrachtet werden müsse, da sie die Bedeutung seines Anliegen in sich trägt, es nur nicht in Worte fassen bzw. aussprechen kann.¹⁵⁵ Zudem führt er fort, dass diese Behauptung bedeuten würde, dass das Gebet einer Person durch seine inneren Monologe und Gedanken ungültig wäre, da dies ihrer Ansicht nach als Sprechen einzustufen ist. Dies bestärkt er noch mit der Aussage des Propheten, dass Allah über das Gedachte hinwegsieht, solange die Person nicht danach handelt oder es ausspricht. Hier wird klar zwischen den Gedanken und dem Aussprechen unterschieden.¹⁵⁶ Ibn Abī al-‘Izz sieht eine Ähnlichkeit zwischen dieser These und der Vergöttlichung von Jesus im Christentum. Denn die ewige Bedeutung wird verständlich gemacht durch einen erschaffenen Text, somit verschmilzt also das Göttliche mit dem Menschlichen, wie es laut ihm im Christentum bei Jesus der Fall war.¹⁵⁷

In diesem Kontext versteht Ibn Abī al-‘Izz al-Ṭahāwīs Aussage, dass der Koran von Allah ausgehe, als Antwort auf den zweiten Teil der vorher erwähnten These; und zwar, dass die Wiedergabe der Bedeutung ein Ausdruck, aber nicht das Wort selbst sei.¹⁵⁸ Zudem behauptet Ibn Abī al-‘Izz, dass diese These dem Verständnis vom Koran als ein Wunder widerspricht. Denn Allah fordert im Koran die Nichtmuslime mehrfach auf etwas Ähnliches oder Gleiches wie den Koran in sprachlicher und rhetorischer Hinsicht vorzubringen. Wäre nun damit die Bedeutung, welche an die göttliche Essenz gebunden ist, gemeint, so wäre diese Herausforderung obsolet, da sie dies nie gehört haben und auch nicht können. Wenn aber damit lediglich der Ausdruck gemeint ist, so wäre die Herausforderung erfüllbar, da es sich beim Ausdruck um etwas Erschaffenes handelt, das der Mensch auch vollbringen kann.¹⁵⁹

Für Ibn Abī al-‘Izz ist klar, dass das Wort nicht jemandem zugesprochen werden kann, wenn es von jemand anderem gesprochen wurde. Ergo kann das Wort Allahs nicht die ewige Bedeutung sein, welche durch die göttliche Existenz besteht und von Allah in einer anderen Sache erschaffen wurde. Dies würde nämlich bedeuten, dass jedes Gesprochene, welches von Allah erschaffen wurde, auch Ihm zuzuschreiben ist. Wäre es möglich, einer Person ein Attribut

¹⁵⁴ vgl. al-Ṣābūnī 2014, S. 117-118

¹⁵⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 276-278

¹⁵⁶ vgl. ebd. S. 279

¹⁵⁷ vgl. ebd. S. 278

¹⁵⁸ vgl. ebd. S. 273-274

¹⁵⁹ vgl. ebd. S. 280-281

zuzuschreiben, das eine andere Person innehat, so könnte der Blinde als Sehender und der Sehende als Blinder bezeichnet werden.¹⁶⁰ Zudem ist es nicht vorstellbar, dass jemand sprechend ist, ohne dass das Sprechen durch ihn erfolgt, genauso wie es nicht vorstellbar ist, dass jemand lebendig ist, ohne dass er lebt.¹⁶¹

Ibn Abī al-‘Izz unterscheidet bei den Begriffen *kitāb*, *kalām*, *qirā’a* und *qur’ān* zwischen ihren möglichen Bedeutungen. So kann damit der Prozess des Schreibens, Sprechens bzw. Lesens gemeint sein, oder das Geschriebene, Gesprochene bzw. Gelesene. Die erste Kategorie ist für ihn klar erschaffen, da es die Tat des Dieners darstellt, die zweite jedoch nicht, da es sich hierbei um das göttliche Wort handelt.¹⁶² Interessanterweise findet sich die gleiche Aufteilung der Begriffsdeutung *qirā’a*, *maqrū’* und *qur’ān* in „erschaffen“ und „nicht erschaffen“ auch bei Nūr al-Dīn al-Sābūnī.¹⁶³ Damit scheint es eine größere Überschneidung zwischen Ibn Abī al-‘Izz und der Denkschule der *māturīdiyya* zu geben.

Zudem handelt es sich für den Kommentator um keine Metapher. Denn Behauptungen wie jene, dass sich in dem Buch das Wort Allahs, die Schrift von jemandem, Tinte, die Himmeln und die Erde, Moses und Jesus befinden, sind alle zutreffend sind und stimmen. Alle Behauptungen sind gleichwertig und stimmen zu gleichem Grad.¹⁶⁴ Diese Unterscheidung untermauert er mit einem Zitat aus dem Buch *al-fiqh al-akbar* („Das größere Verständnis“) von Abū Ḥanīfa.¹⁶⁵

Dass auch al-Ṭaḥāwī seinen Standpunkt vertritt, bezieht er vor allem aus der Aussage: *minhu badā bi lā kayfiyyata qawlā* („Von ihm aus zeigte sie sich als Wort ohne Beschaffenheit“). Denn mit dem absoluten Objekt am Ende des Satzes (*al-maf’ūl al-muṭlaq*) wird die Metapher negiert. Also handelt es sich laut al-Ṭaḥāwī um das tatsächliche Wort Allahs und ist nicht lediglich ein Ausdruck Seines Wortes.¹⁶⁶ Denn der ledigliche Ausdruck würde nicht von Allah ausgehen, sondern von Seinen Geschöpfen.¹⁶⁷

¹⁶⁰ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 260-261

¹⁶¹ vgl. ebd. S. 268

¹⁶² vgl. ebd. S. 271-273

¹⁶³ vgl. al-Sābūnī 2014, S. 125-126

¹⁶⁴ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 270

¹⁶⁵ vgl. ebd. S. 266-267

¹⁶⁶ vgl. ebd. S. 258

¹⁶⁷ vgl. ebd. S. 273-274

4.6. *ar-ru'ya*

Das Erblicken Allahs ohne Schleier ist für Bewohner des Paradieses Realität, ohne ein Wie. So wie unser Herr es in Seinem Buch sagte: „Und Gesichter sind an jenem Tage strahlend und zu ihrem Herrn blickend.“ Ihre Deutung ist wie sie Allah will aus Seinem Wissen. Alles darüber ist so, wie es durch authentische Überlieferungen vom Gesandten, Allahs Segen und Frieden auf ihm, zu uns gelangt ist, in der Bedeutung, wie der Gesandte sie meinte. Wir vertiefen uns nicht darin mit den Interpretationen unserer Meinungen und den Vorstellungen unserer Gelüste, denn niemand ist geschützt in seiner Religion, außer derjenige, der die zweifelhaften Angelegenheiten Allah und seinem Gesandten überlässt, Allahs Frieden und Segen auf ihm.¹⁶⁸

والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق به كتاب ربنا: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)، وتفسيره على ما أراده الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول ﷺ فهو كما قال، ومعناه على ما أراد لا ندخل في ذلك متأولين بأرائنا، ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله عز وجل ولرسوله ﷺ، وردَّ علم ما اشتبه عليه إلى عالمه.

Die Kommentatoren al-Turkistānī und Ibn Abī al-‘Izz sind sich einig, dass die Paradiesbewohner bzw. manche Paradiesbewohner Allah mit ihren Augen erblicken werden und dass es sich um eine tatsächliche Sichtung handeln wird und keine metaphorische. Ibn Abī al-‘Izz verweist auf den Konsens der Weggefährten Muhammads und der Altvorderen im Allgemeinen¹⁶⁹, al-Turkistānī auf Aussagen Abū Ḥanīfas und seiner Schüler.¹⁷⁰ Beide führen keine konkreten Zitate oder Quellen für ihre Behauptungen an. Beide differenzieren auch klar zwischen dem Erblicken und der gesamtheitlichen Erfassung, denn Letzteres ist mehr als das bloße Erblicken.¹⁷¹ Allah zu erblicken bedeutet nicht, Ihn in Seiner Gesamtheit zu erfassen, da Er unendlich ist.¹⁷² Uneinigkeit herrschte laut Ibn Abī al-‘Izz nur darin, ob der Prophet Muhammad bei seiner Himmelsreise Allah mit seinen Augen tatsächlich erblickte und ob und welche Menschen Allah am Tage der Auferstehung erblicken werden oder nicht.¹⁷³

Sie widmen sich beider der Thematik des *ta'wīl* („Interpretation“). *Ta'wīl* bedeutet, den Wortlaut aufgrund eines Belegs oder eines Indizes in einer nachrangigen Bedeutung zu verstehen

¹⁶⁸ al-Ṭahāwī 1995, S. 13-14

¹⁶⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 284-285

¹⁷⁰ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 136

¹⁷¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 291

¹⁷² vgl. al-Turkistānī 2018, S. 136

¹⁷³ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 297-299

statt in seiner ursprünglichen.¹⁷⁴ Für al-Turkistānī gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder führt der *ta`wīl* mit bloßem Verstand in diesem Kontext zur Negierung der göttlichen Attribute oder dazu, in der Zuschreibung der Attribute zu übertreiben, bis hin zum Vergleich zwischen Schöpfer und seiner Schöpfung oder gar zur Zuschreibung eines Körpers.¹⁷⁵ Als korrekt betrachtet Ibn Abī al-‘Izz einen *ta`wīl* dann, wenn er mit den prophetischen Überlieferungen und dem Koran übereinstimmt. Der Wortlaut darf nur dann fern von seiner ursprünglichen Bedeutung betrachtet werden, wenn Indizien vorliegen, welche darauf hindeuten, dass eine untergeordnete Bedeutung vom Sprecher gewollt ist, beziehungsweise wenn der Kontext darauf schließen lässt. Der *ta`wīl* gibt also lediglich das Gemeinte durch den Sprecher wieder und legt keine neuen Bedeutungen dar. Dass eine andere Bedeutung des Wortlauts gemeint sein kann, ist zwar grundsätzlich möglich, aber nur unter den genannten Bedingungen anwendbar. Ansonsten ist die ursprüngliche Bedeutung heranzuziehen.¹⁷⁶ Al-Turkistānī zählt weiters die für ihn legitimen Quellen der Wissensfindung und Erkenntnis auf: Die göttliche Offenbarung, die prophetischen Überlieferungen, welche von einer Vielzahl von unabhängigen Gruppen tradiert wurden bzw. allgemein bekannt sind und von den Altvorderen anerkannt wurden, und der Konsens der muslimischen Gemeinschaft.¹⁷⁷ Eine Auflistung findet sich teilweise auch bei Ibn Abī al-‘Izz.¹⁷⁸

In seinem Kommentar führt Ibn Abī al-‘Izz mehrere Belege aus dem Koran und der Tradition des Propheten an, um seinen Standpunkt zu untermauern.¹⁷⁹ Der Vergleich des Erblickens des Mondes und Allahs miteinander, welcher in einer von Ibn Abī al-‘Izz erwähnten Aussage Muhammads findet, ist für den Autor zulässig, da das Erblicken miteinander verglichen und gleichgesetzt wird und nicht etwa das Erblickte.¹⁸⁰ In den von al-Ṭahāwī erwähnten zwei Versen deuten die Präposition *ilā* und das Fehlen jeglichen Indizes darauf hin, dass das Erblicken mit dem Auge gemeint sein muss. Ibn Abī al-‘Izz erklärt, dass das Verb *naẓara* („sehen“ bzw. „erblicken“) in Kombination mit der Präposition *fī* „nachsinnen“, mit der Präposition *ilā* „mit dem Auge erblicken“ und ohne Präposition „warten“ bedeutet. Zudem wird im Vers zusätzlich zur Präposition das Gesicht erwähnt, woraus sich schließen lässt, dass nur das Erblicken mit dem Auge gemeint sein kann.¹⁸¹ Bevor sich der Kommentator den Belegen der *mu‘tazila* –

¹⁷⁴ vgl. Ibn al-Ġawzī 1987, S. 216

¹⁷⁵ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 137

¹⁷⁶ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 300-301

¹⁷⁷ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 137

¹⁷⁸ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 296

¹⁷⁹ vgl. ebd. S. 287-289 u. 291-294

¹⁸⁰ vgl. ebd. S. 295

¹⁸¹ vgl. ebd. S. 286

welche das Erblicken Allahs negierten – und ihrer Widerlegung widmet, erwähnt er noch den 15. Vers der 83. Sure: „Doch wahrlich sind sie an jenem Tage von ihrem Herrn abgeschottet.“ Aus der Tatsache, dass den Frevlern der Blick auf ihren Schöpfer verwehrt wird, leitet Ibn Abī al-‘Izz ab, dass im Umkehrschluss die Frommen mit dem Erblicken Allahs belohnt werden.¹⁸²

Im Anschluss widmet sich Ibn Abī al-‘Izz zwei Belegen der *mu‘tazila* und versucht diese zu entkräften. Hierbei handelt es sich um den 143. Vers der siebten Sure: „Und als Moses zu Unserem vereinbarten Ort kam, sprach sein Herr mit ihm. Er sagte: ‚Mein Herr! Lasse mich Dich erblicken!‘ Er erwiderte: ‚Gewiss wirst du Mich nicht sehen. Doch blicke zum Berg. Wenn er unverrückt an seinem Ort verbleibt, so wirst du Mich sehen.‘ Als Er sich nun dem Berg offenbarte, ließ Er diesen zu Schutt zerfallen und Moses fiel in Ohnmacht. Als er dann zu Sinnen kam, sprach er: ‚Gepriesen seist Du! Ich kehre reumütig zu Dir zurück und ich bin der Erste der Gläubigen.‘“ Auch wenn Moses der Blick auf seinen Herrn in dieser Erzählung verwehrt bleibt, sieht Ibn Abī al-‘Izz anders als die *mu‘tazila* die Möglichkeit den Schöpfer zu sehen bestätigt und nicht negiert. Denn für ihn ist ausgeschlossen, dass ein Gesandter Allahs seinen Herrn um etwas bittet, das von Grund auf unmöglich ist. Wäre dem so, wäre Moses für die alleinige Frage getadelt worden. Zudem ist die Antwort nicht, dass Allah nicht sichtbar sei, sondern dass Moses Ihn im Diesseits nicht sehen werde. Dies ist darauf zurückzuführen, dass das menschliche Sehvermögen zu schwach ist, um seinen Schöpfer zu erblicken, dies schließt jedoch nicht aus, dass dieses im Jenseits vervollkommnet wird, um Ihn sehen zu können. Außerdem vergleicht Ibn Abī al-‘Izz die Möglichkeit des Hörens mit der Möglichkeit des Sehens. Wenn es Moses möglich war, das Wort Gottes direkt, ohne mittels Etwas, zu hören, dann ist es zwangsläufig für ihn auch möglich, seinen Schöpfer zu sehen.¹⁸³

Der zweite Beleg der *mu‘tazila*, auf den Ibn Abī al-‘Izz eingeht, ist der 103. Vers der sechsten Sure: „Ihn erfassen die Blicke nicht.“ Hierzu hält er, wie bereits erwähnt, fest, dass das vollständige Erfassen eine höhere Stufe darstellt als das bloße Sehen. Daher ist es möglich, Allah zu sehen, ohne Ihn mit den Augen und dem Verstand ganzheitlich wahrzunehmen. Des Weiteren erwähnt Ibn Abī al-‘Izz, dass das Lob sich durch bestätigende Attribute verwirklicht, nicht jedoch durch die pure Nichtexistenz. Die Negierung der Existenz einer Sache ist nur dann ein Lob, wenn sie die Bestätigung eines Attributs zur Folge hat. So ist z.B. die Negierung des Todes

¹⁸² vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 288-289

¹⁸³ vgl. ebd. S. 289-290

eine Bestätigung von Leben. Also stellt die alleinige Negierung kein Lob und keine Vollkommenheit dar.¹⁸⁴

Danach geht Ibn Abī al-‘Izz auf die Fragestellung ein, ob der Verstand dem tradierten Text vorangestellt ist oder umgekehrt. Seine Ansicht hierbei ist, dass ein gesunder Verstand dem authentischen Text nicht widersprechen kann. Sollte es jedoch hypothetisch zu einem Widerspruch kommen, so wäre der Text dem Verstand vorzuziehen, denn dieser führte im vorangegangenen Schritt zur Feststellung, dass der Text – der Koran und die authentisch überlieferte Tradition – wahr ist. Somit wäre der Vorzug des Verstandes ein Tadel dessen.¹⁸⁵ Hierfür bietet er im nächsten Abschnitt zur Verdeutlichung ein Beispiel: Wenn ein gewöhnlicher Mensch einen anderen gewöhnlichen Menschen aufgrund einer Frage zu einem Gelehrten führt und er von diesem eine Antwort erhält, dann orientiert sich dieser Mensch auch an der Antwort des Gelehrten. Sollten der Gelehrte und die Person, die zum Gelehrten geführt hat, sich uneinig sein, so ist diese Uneinigkeit irrelevant und die Meinung des Gelehrten ist klar zu priorisieren.¹⁸⁶ Abschließend gibt der Kommentator Ratschläge im Umgang mit Koranversen und prophetischen Überlieferungen, die auf den ersten Blick missverstanden werden können.¹⁸⁷

Zum letzten Satz al-Ṭaḥāwīs erläutert al-Turkistānī, dass die falsche Interpretation, welche dazu führt, dass dem Schöpfer ein Körper bzw. eine Form zugesprochen wird, eine Negierung der wahren Bedeutung der Texte darstellt. Denn Er ist weder *ġism* („Körper“), *ġawhar* („Materie“) noch *‘araḍ* („Akzidenz“ bzw. „eintretende Erscheinung“). Der Schöpfer kann kein *ġism* sein, da dieser sich zusammensetzt aus Gliedern und Teilen und etwas Zusammengesetztes benötigt jemanden, der es zusammensetzt. Er kann auch kein *ġawhar* sein, da dieser durch einen Raum erfasst ist und diese Erfassung ist für eine ewige Essenz unmöglich. Der *‘araḍ* ist ausgeschlossen, da dieser nicht durch sich selbst existiert, sondern eine andere Essenz benötigt, durch welche er in Erscheinung tritt.¹⁸⁸

Zum besseren Verständnis der Fachtermini ist ein Blick auf die Erklärung von Fahr al-Dīn al-Rāzī vonnöten:

¹⁸⁴ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 290-291

¹⁸⁵ vgl. ebd. S. 301-302

¹⁸⁶ vgl. ebd. S. 305-306

¹⁸⁷ vgl. ebd. S. 303-304

¹⁸⁸ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 138-139

Das Mögliche besteht entweder durch sich selbst oder es besteht durch etwas anderes. Jenes, das durch sich selbst besteht, ist entweder räumlich erfasst, oder es ist nicht räumlich erfasst. Wenn das räumlich Erfasste nicht teilbar ist, so ist es *al-ğawhar al-fard*. Wenn es jedoch teilbar ist, so ist es *al-ğism*. ... Das durch etwas anderes bestehende wird bezeichnet als *al-‘araḍ*.¹⁸⁹

Diese Begrifflichkeiten wurden von Theologen unterschiedlich definiert. Eine Einigung besteht darin, dass *ğawhar* etwas ist, das durch sich selbst besteht – also nicht eine andere Sache benötigt, um in Erscheinung treten zu können – und räumlich erfasst ist.¹⁹⁰ *‘Araḍ* hingegen besteht nicht durch sich selbst, sondern benötigt einen *ğawhar*, um in Erscheinung treten zu können, und ist nicht räumlich erfasst.¹⁹¹ So wäre ein Beispiel für einen *ğawhar* der Mensch, da er räumlich erfasst ist und nicht erst etwas anderes benötigt, um in Erscheinung zu treten. Emotionen wie Freude und Trauer, oder die Farben wie Weiß und Schwarz sind *a‘rāḍ* (sgl. *‘araḍ*), da sie räumlich nicht erfasst sind und erst einen *ğawhar* benötigen, um überhaupt in Erscheinung treten zu können.

Das Bein des Islams steht nur fest auf dem Rücken der Hingabe und dem Sich-Zufriedengeben. Wer jedoch nach dem Wissen strebt, vor dem er gewarnt wurde und mit dem sich sein Verstand nicht zufriedengibt, dem wird sein Verlangen ihn vom reinen Monotheismus, der klaren Erkenntnis und dem korrekten Glauben fernhalten. So wird er zwischen Glauben und Unglauben, Bestätigung und Leugnung, Akzeptanz und Ablehnung umherwandern, vom Satan eingeflüstert, umherirrend und zweifelnd, weder gläubig und bestätigend noch ablehnend und leugnend.¹⁹²

ولا يثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حُظِر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، موسوسا تائها، زائغا شاكاء، لا مؤمنا مصدقا، ولا جاحدا مكذبا.

Sowohl *al-Turkistānī*¹⁹³ als auch *Ibn Abī al-‘Izz*¹⁹⁴ unterstreichen in diesem Abschnitt, dass jegliche Thematik, welche durch die authentischen Quellen bestätigt wurde, auch so zu

¹⁸⁹ *al-Rāzī* 2012, S. 27

¹⁹⁰ vgl. *Samīh* 1998, Band 1, S.433-437

¹⁹¹ vgl. ebd. Band 1, S.782-784

¹⁹² *al-Ṭahāwī* 1995, S. 14

¹⁹³ vgl. *al-Turkistānī* 2018, S. 140

¹⁹⁴ vgl. *Ibn Abī al-‘Izz* 2012, S. 305

akzeptieren ist. Ibn Abī al-‘Izz setzt ihre Ablehnung oder Interpretation mit der Bezichtigung des Propheten der Lüge gleich.¹⁹⁵ Weiters erklärt al-Turkistānī, dass Abū Ḥanīfa und dessen Schüler zwischen *īmān* und *islām* nicht differenzierten. So ist der *muslim mu’min* und umgekehrt. Der Gehorsam gegenüber dem Schöpfer und die gottesdienstlichen Handlungen sind zwangsläufige Resultate dieser beiden.¹⁹⁶

Zudem stellt al-Turkistānī klar, dass die mehrdeutigen Verse so verstanden werden müssen, wie sie von Allah und Seinem Propheten gemeint waren, gleichzeitig muss jedoch sichergestellt sein, dass der Schöpfer Seiner Schöpfung nicht gleichgesetzt wird, und dass Er so beschrieben wird, wie Er Sich Selbst beschrieben hat. So wie Allah Seine Diener mit Geboten und Verboten prüft, so prüft Er sie auch mit dem Befolgen des Eindeutigen und der Hingabe in der Bedeutung des Mehrdeutigen.¹⁹⁷

Ibn Abī al-‘Izz listet Verse und Überlieferungen auf, mit denen er das Übel der Diskussionen und Debatten in den Themen der Dogmenlehre verdeutlicht. Die fehlende Hingabe an den Propheten und das Bedürfnis nach dem *ta’wīl* wertet er als Makel im Glauben. Für das Unheil auf der Welt sieht er drei Ursachen: Die ungerechten Herrscher, welche sich dem göttlichen Gebot widersetzen, die falschen Gelehrten, welche die göttliche Botschaft verfälschen, und die Asketen, welche die Fundamente des göttlichen Gebots aushebeln.¹⁹⁸

In einer zusammengefassten Form zitiert er einen Abschnitt aus Abū Ḥāmid al-Ġazālī’s Buch *ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* („Die Wiederbelebung der Glaubenslehren“), um auf die Schlechtigkeit des *‘ilm al-kalām* hinzuweisen.¹⁹⁹ Er erklärt weiter, dass die Altvorderen es abgelehnt haben, da dieses sich auf falsche Behauptungen und Schlussfolgerungen stützt, welche im klaren Widerspruch zum Koran und der prophetischen Traditionen stehen. Für Ibn Abī al-‘Izz steht außer Frage, dass die Rechtleitung und Überzeugung nur durch diese beiden erlangt werden können. Die Disziplin des *‘ilm al-kalām* scheitert in ihrem Versuch, es dem Koran und der prophetischen Tradition gleichzutun.²⁰⁰

¹⁹⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 306-307

¹⁹⁶ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 139

¹⁹⁷ vgl. ebd. S. 141

¹⁹⁸ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 307-309

¹⁹⁹ vgl. ebd. S. 309-311

²⁰⁰ vgl. ebd. S. 311-312

Überdies kreierte diese Disziplin neue Termini, welche sich in den Offenbarungstexten nicht finden lassen, deren Bedeutungen unklar und umstritten sind, und deren Definitionen teilweise klar ihrer ursprünglichen sprachlichen Verwendung widersprechen. Hierbei handelt es sich um Begriffe, welche im vorherigen Abschnitt von al-Turkistānī angeführt wurden, wie „*ḡism*“, „*ḡawhar*“ und „*‘araḍ*“. Diese werden grundlegend von Ibn Abī al-‘Izz abgelehnt. Exemplarisch geht er auf den Terminus *at-tarkīb* („die Zusammensetzung“) ein, listet seine unterschiedlichen Definitionen auf und versucht, diese zu widerlegen. Fragestellungen wie „Ist die Essenz des Herrn Seine Existenz oder etwas anderes als sie?“ lehnt er strikt ab, da er diese als sinnlos und überflüssig erachtet. Den Grund für dieses Irregehen macht er im fehlenden Nachsinnen über die göttliche Botschaft und der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie aus. Die islamische Philosophie wurde laut Ibn Abī al-‘Izz *‘ilm al-kalām* genannt, weil „*kalām*“ Wort bedeutet und die islamischen Philosophen Worte und Aussagen hervorbrachten, welche teilweise keinen Nutzen in sich trugen, oder Umstände beschrieben, welche bereits durch die Sinne wahrgenommen werden konnten.²⁰¹

Im letzten Abschnitt erwähnt Ibn Abī al-‘Izz einige Gelehrte, wie Ibn Rušd, al-Amidī, al-Ġuwaynī, al-Šihristānī und andere mit ihren Aussagen zum *‘ilm al-kalām*, um auf ihre Illegitimität und den Schaden, den sie anrichteten, Aufmerksam zu machen.²⁰²

²⁰¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 314-315

²⁰² vgl. ebd. S. 315-320

Der Glaube an das Erblicken Allahs durch die Paradiesbewohner ist nicht korrekt, wenn sie durch Mutmaßung gedeutet oder durch Interpretation verstanden werden soll. Denn die Interpretation der Sichtung und die Interpretation jeglicher Bedeutungen, welche der Göttlichkeit zugeschrieben werden, erfolgen durch das Unterlassen der Interpretation und durch das Festhalten an der Hingabe. Darauf baut die Religion der Muslime. Wer sich nicht in Hut nimmt vor der Negierung und dem Vergleich, der begeht einen Fehler und erkennt nicht die Erhabenheit Allahs. Denn wahrlich, unserem Herrn stehen die Attribute der Einheit und die Eigenschaften der Einzigkeit zu, keinem der Schöpfung stehen diese sonst zu.²⁰³

ولا يصح الإيمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن اعتبرها منهم يوهم، أو تأولها بفهم، إذا كان تأويل الرؤية وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية بترك التأويل ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين. ومن لم يتوقّف النفي والتشبيه زل ولم يصب التنزيه، فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوجدانية، منوعت بنوعت الفردانية، ليس في معناه أحد من البرية.

Die Bezeichnung des Paradieses als „*dār as-salām*“ („Heimstätte des Friedens“) hat nach al-Turkistānī zwei Gründe: Einerseits ist *as-salām* einer der 99 Namen Allahs, also bedeutet die Bezeichnung „Haus Allahs“ bzw. „Haus der Diener Allahs“. Andererseits wird es Paradies genannt, weil es der Ort ist, an dem die Bewohner Frieden vor jeglichem Übel und Schutz vor Vergänglichkeit finden.²⁰⁴

Ibn Abī al-‘Izz betont zu Anfang dieses Abschnitts nochmals, dass das Argument der Gleichsetzung des Schöpfers mit seiner Schöpfung nichtig ist, da es sich um einen Vergleich des Sehens handelt und nicht des Gesehenen. Für ihn sind die getätigten Aussagen und gewählten Formulierungen im Koran und den prophetischen Überlieferungen klar und lassen daher keinen Spielraum für eine andere Auslegung. Die Aussage, dass das Sehen Allahs unmöglich und für den Verstand unvorstellbar sei, bezeichnet er als haltlose Behauptung.²⁰⁵

Gemeint mit der Betrachtung durch *al-wahm* („die Einbildung“) ist für Ibn Abī al-‘Izz der Vergleich und die Negierung. Denn die Vorstellung, dass Allah in einer bestimmten Form und auf eine bestimmte Art und Weise gesehen wird, führt zu dessen Vergleich mit Seiner Kreation. Diese falsche Vorstellung führt wiederum zur Negierung der Sichtbarkeit Allahs als Ganzes.

²⁰³ al-Ṭahāwī 1995, S. 14-15

²⁰⁴ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 141-142

²⁰⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 320-321

Die Vollkommenheit vervollständigt sich nur durch die Bestätigung der Sichtbarkeit und die Negierung der ganzheitlichen Erfassbarkeit, denn das Nicht-Existente ist nicht sichtbar.²⁰⁶ Al-Turkistānī erklärt die Ablehnung al-Ṭahāwīs von *al-wahm* damit, dass nur etwas vorstellbar ist, das auch eine *kayfiyya* („Beschaffenheit“ bzw. „Art und Weise“) hat und durch die Sinne erfasst werden kann. Da der Schöpfer frei von einer *kayfiyya* ist, kann der Mensch sich diese auch nicht vorstellen.²⁰⁷

Den *ta`wīl* an sich lehnt er auch ab, da dieser die Interpretation durch den Verstand bedeutet. Das Sehen Allahs ist jedoch eine Bedeutung, welche mit der göttlichen Essenz zusammenhängt und daher vom Verstand erst gar nicht erfasst werden kann. Dies macht einen *ta`wīl* obsolet und verlangt daher dem Menschen die Hingabe ab.²⁰⁸ In der Rechtleitung und im Verständnis des monotheistischen Glaubens sind nach Aussagen al-Turkistānīs alle Propheten gleich, jedoch unterscheidet sich jeder Prophet von seinem Vorgänger, in den ihm und seinem Volk auferlegten Geboten.²⁰⁹

In seinem Kommentar befasst sich Ibn Abī al-‘Izz sehr ausführlich mit dem *ta`wīl*. Er gesteht ein, dass dieser nicht in seiner Ganzheitlichkeit abzulehnen ist, da er in unterschiedlichen Fachgebieten unterschiedlich verstanden und definiert wird. Abzulehnen sind lediglich die Interpretationen, welche seiner Meinung nach dem Koran und der prophetischen Tradition widersprechen. Der abzulehnende *ta`wīl* ist für ihn in Wahrheit *tahrīf* („Verdrehung des Sinns“).²¹⁰ Im koranischen Kontext bedeutet *ta`wīl* die Wahrheit bzw. Realität, auf die sich das Wort bezieht. Unter den Koranexegeten wird der Begriff als Synonym für *tafsīr* („Exegese“) verwendet. Er erläutert weiter, dass der *ta`wīl*, welcher die Realität der Aussage darstellt, nicht erfasst werden kann, wenn die Aussage von Allah oder dem jüngsten Tag handelt. Da der Hörer bzw. Leser keine Vorstellung über diese Dinge hat, kann er auch ihre Realität nicht erfassen. Verse, welche solche Themen behandeln, werden auch *al-mutašābihāt* („die sich einander Ähnelnden“) genannt. Dass jene Dinge in ihrer Realität nicht erfasst werden können, bedeutet jedoch nicht, dass dies auch auf die Bedeutung, welche der Sprecher dem Angesprochenen vermitteln will,

²⁰⁶ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 321-322

²⁰⁷ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 142

²⁰⁸ vgl. ebd. S. 142

²⁰⁹ vgl. ebd. S. 142-144

²¹⁰ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 322

zutrifft. Denn jene Bedeutungen können durchaus erfasst werden, da Allah vom Menschen abverlangt, dass er sich mit Seinen Worten beschäftigt und über sie nachsinnt.²¹¹

Um seinen Standpunkt zu verdeutlichen, geht Ibn Abī al-‘Izz auf den letzten Teil des siebten Verses der dritten Sure ein. Je nachdem, bei welchem Wort der Leser pausiert, kann der Text auf zwei unterschiedliche Arten gelesen werden: „Und niemand kennt seine wahre Deutung (*ta’wīl*) außer Allah. Und die sich im Wissen Vertiefenden sagen: ‚Wir glauben daran, alles davon ist von unserem Herrn.‘“ Hier ist für Ibn Abī al-‘Izz klar, dass es sich um den *ta’wīl* der *al-mutašābihāt* handelt. Denn wäre die generelle Exegese der Bedeutung damit gemeint, dann hätten die sich im Wissen Vertiefenden keinen Vorzug gegenüber den Unwissenden, gar hätten sie kein Wissen. Die zweite Möglichkeit lautet: „Und niemand kennt seine wahre Deutung (*ta’wīl*) außer Allah und die sich im Wissen Vertiefenden. Sie sagen: ‚Wir glauben daran, alles ist von unserem Herrn.‘“ In dieser Leseart ist mit *ta’wīl* die Exegese der Bedeutung gemeint und nicht die Realität der Dinge, wie sie tatsächlich sind in Bezug auf die göttliche Essenz, die Attribute und die Angelegenheiten des Verborgenen im Allgemeinen.²¹²

Als kontrovers bezeichnet Ibn Abī al-‘Izz die Definition des *ta’wīl* der Rechtsgelehrten und Philosophen: „Er ist die Abwendung des Wortlautes von der vorgezogenen Möglichkeit hin zur nachrangigen Möglichkeit aufgrund eines Hinweises, der diese Abwendung nötig macht.“²¹³ Dieser ist abzuwägen und nur dann zu akzeptieren, wenn er mit dem Koran und der prophetischen Tradition im Einklang ist.²¹⁴

Ibn Abī al-‘Izz hält fest, dass der Wortlaut des Offenbarungstextes keine falsche Bedeutung in sich tragen kann, welche zum Unglauben führt. Vielmehr ist es das Resultat eines mangelnden und fehlerhaften Wissens und Verständnisses. Um den Wortlaut nicht in seiner ursprünglichen und offenkundigen Bedeutung verstehen zu wollen, wird ein Indiz bzw. es werden klare Regeln benötigt. Der Verstand allein reicht nicht als Maßstab aus, da der Verstand eines jeden Menschen unterschiedlich ausgeprägt ist. So könnte sich jeder auf seinen Verstand berufen und die Offenbarungstexte nach Belieben deuten. Eine solche Herangehensweise führt zu zwei Problemen: 1. Keine Bedeutung, welche in den Texten getragen wird, könnte bestätigt werden, bevor

²¹¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 322-324

²¹² vgl. ebd. S. 324-325

²¹³ ebd. S. 326

²¹⁴ vgl. ebd. S. 326

diese nicht einer Auseinandersetzung unterzogen wurde, ob jene Bedeutung mit dem Verstand konform ist. 2. Da nicht gewährleistet werden kann, dass die Bedeutung des offenkundigen Wortlauts tatsächlich gemeint ist und die unterschiedlichen Interpretationen sich teilweise widersprechen, müsste den Offenbarungstexten ihre Rolle als Führung und Rechtleitung abgesprochen werden. Zudem wirft Ibn Abī al-‘Izz den Befürwortern des *ta’wīl* vor, dass sie die Offenbarungstexte zur Untermauerung ihrer Meinungen verwenden und nicht als Quelle.²¹⁵

Des Weiteren erläutert al-Turkistānī, dass die Negierung der göttlichen Attribute der göttlichen Offenbarung widerspricht. Die Gleichsetzung des Schöpfers mit Seiner Schöpfung bzw. der Vergleich beider steht im Widerspruch zur Offenbarung und zum Verstand. Daher erachtet er die Gleichsetzung als größeres Übel als die bloße Negierung. Denn er sieht Ersteres als im grundsätzlichen Widerspruch zur göttlichen Essenz.²¹⁶ Dies wird auch in seinem Kommentar zum nächsten Abschnitt deutlich. Ibn Abī al-‘Izz sieht dies genau umgekehrt. Er räumt zwar ein, dass der Vergleich zwischen Schöpfer und Schöpfung zum Unglauben führt, jedoch stellt er fest, dass die Negierung eine Leugnung der prophetischen Botschaft darstellt, der Vergleich hingegen eine Übertreibung und Überschreitung des gewünschten Maßes bildet. Ergänzend unterscheidet er zwischen zwei Arten der Gleichsetzung. Die erste ist die Gleichsetzung des Schöpfers mit Seiner Schöpfung. Mit einem negativen Unterton merkt Ibn Abī al-‘Izz an, dass die islamischen Philosophen sehr viel Energie und Zeit für eine Widerlegung dieser Art aufwandten. Die zweite Art ist die Gleichsetzung der Schöpfung mit dem Schöpfer. Als Beispiel nennt er die Christen, welche Jesus zum Gott bzw. Sohn Gottes erhoben haben, und die Götzendiener, welche Statuen und Skulpturen zu Gottheiten erklärten.²¹⁷

²¹⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 326-328

²¹⁶ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 144-145

²¹⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 329

4.7. *al-ǧiha* und *al-‘uluww*

Erhaben ist Allah, weder erfassen Ihn Grenzen noch Enden, weder hat Er Stützen und Gelenke noch Hilfsmittel. Die sechs Richtungen erfassen Ihn nicht im Gegensatz zu den Kreationen.²¹⁸

وتعالى عن الحدود والغايات، والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات.

Die zwei Kommentatoren al-Turkistānī und Ibn Abī al-‘Izz unterscheiden sich in ihren Auslegungen dieses Abschnittes grundlegend voneinander. Ersterer zählt zuerst mehrere Verse auf, von denen er ableitet, dass Allah Sich in Seiner Wesensart von der Schöpfung unterscheidet und daher nicht mit ihr gleichzusetzen ist. Ihm eine Richtung oder einen Ort bzw. Raum, welchen Er ausfüllt, zuzuschreiben würde bedeuten, dass Er durch diesen umfasst wird. Dies würde wiederum die Ewigkeit der Essenz negieren und Vergänglichkeit zur Folge haben. Zudem sind die sechs Richtungen erschaffen und Charakteristika der Schöpfung und daher nicht auf den Schöpfer anzuwenden. Dieser existierte noch vor Ort und Zeit. Er umfasst die Schöpfung nicht tatsächlich physisch, sondern mit Seinem Wissen, Seiner Macht und Gewalt. Verse, welche Aussagen, dass Allah im Himmel sei, die Taten zu Ihm emporsteigen, oder dass die Engel bei Ihm – also in seiner unmittelbaren Nähe – seien, interpretiert er dahingehend, dass Seine Anbetungswürdigkeit im Himmel ist, die Taten dort festgeschrieben werden und nicht tatsächlich zu Ihm emporsteigen und, dass die Nähe der Engel in Rang und Stufe darstellt. Würde der Schöpfer wahrhaftig, wie in der prophetischen Überlieferung festgehalten, im letzten Drittel einer jeden Nacht in den untersten Himmel herabsteigen, müsste der Thron dann über Ihm sein. Solch eine These bezeichnet er als widersprüchlich und wirft jedem mit solch einem Verständnis eine verwerfliche Überzeugung und schlechte Gesinnung vor.²¹⁹

Bevor Ibn Abī al-‘Izz auf die Aussagen al-Ṭahāwī eingeht, führt er aus, dass bei den im Basistext erwähnten Begrifflichkeiten drei Herangehensweisen unter den Gelehrten existieren. Diese werden entweder zur Gänze abgelehnt, wie es bei al-Turkistānī der Fall ist, bestätigt, oder je nach der gemeinten Bedeutung differenziert. Letzteres beschreibt er als die Schule der Altvorderen. Er erklärt weiter, dass diese Termini unterschiedlich genutzt werden und daher Missverständnisse in ihren Bedeutungen entstehen. Diese unterschiedliche Nutzung führt nach Ibn Abī al-‘Izz zu gegenseitigen Anschuldigungen. Daher ist es für ihn wichtig, dass diese Begriffe weder in ihrer Ganzheitlichkeit negiert noch bestätigt werden. Vielmehr soll klargemacht

²¹⁸ al-Ṭahāwī 1995, S. 15

²¹⁹ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 146-148

werden, was die Person damit ausdrücken möchte. Ist diese Bedeutung korrekt, so wird der Begriff bestätigt, ist sie falsch, wird er negiert. Da diese Termini nicht aus den Offenbarungstexten stammen, soll auf diese nur dann zurückgegriffen werden, wenn dies unbedingt notwendig ist. Denn eine Verallgemeinerung der Bestätigung bzw. der Negierung führe dazu, dass korrekte Bedeutungen negiert und falsche bestätigt werden. Diesen Abschnitt versteht Ibn Abī al-‘Izz als eine klare Ablehnung des *tašbīh*.²²⁰

Grundsätzlich kritisiert Ibn Abī al-‘Izz an diesem Abschnitt zwei Punkte:

1. Die Wortwahl. Die gewählten Worte finden sich weder im Koran noch in den Überlieferungen des Propheten und sind mehrdeutig und unklar. Daher wäre es für al-Ṭahāwī angebracht gewesen, wenn er auf Begriffe, welche in den Offenbarungstexten Verwendung finden, zurückgegriffen hätte.²²¹
2. Die Formulierung der Aussage „*lā taḥwīhi al-ḡihāt as-sitt ka sā’ir al-mubtada’āt*“ („Ihn umfassen nicht die sechs Richtungen im Gegensatz zur gesamten Kreation“) Diese Aussage führt zur Schlussfolgerung, dass jedes Geschöpf umfasst wird. Doch wäre das Universum umfasst durch ein anderes Universum, so müsste dieses wiederum durch ein weiteres umfasst sein. Dies würde zu einer Endlosverkettung führen. Es ist auch dann nicht zutreffend, wenn das Umfassende etwas Nicht-Existentes wäre. Denn manche Geschöpfe sind umfasst von anderen Geschöpfen und manche nicht. Diese Problematik kann für Ibn Abī al-‘Izz damit aufgelöst werden, wenn „*sā’ir*“ als „restliche“ verstanden wird und nicht als „gesamte“. Also würde die Aussage bedeuten, dass der Großteil der Geschöpfe umfasst wird, nicht jedoch alle.²²²

Außerdem bezweifelt der Kommentator, dass die Aussage in dieser Form auch wirklich von Abū Ḥanīfa stammt. Denn von ihm ist die Bestätigung des *‘uluww* („Erhabenheit“ bzw. „Hochsein“) als göttliches Attribut durch seine Schüler überliefert. Aus der Formulierung al-Ṭahāwī lässt sich eine Negierung dieses Attributs ableiten. Vor allem ist mit *‘uluww* keine metaphorische Erhabenheit gemeint, sondern dass der Schöpfer in Seiner Essenz tatsächlich über Seiner Schöpfung ist.²²³

²²⁰ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 330-331

²²¹ vgl. ebd. S. 337

²²² vgl. ebd. S. 336-337

²²³ vgl. ebd. S. 337-338

Al-Ḥadd („Grenze“ bzw. „Rand“) trägt in sich zwei mögliche Bedeutungen. Wenn damit ausgesagt werden will, dass die göttliche Essenz klar von der Schöpfung abgegrenzt ist, sich von ihr unterscheidet und nicht in sie hineinragt, dann ist diese Bedeutung korrekt und diese Beschreibung ist zu bestätigen. Sollte jedoch mit dem Terminus ausgedrückt werden, dass die Schöpfung in der Lage wäre, Allah zu bestimmen, zu definieren und ihn in seiner Realität zu erfassen, so steht dies im klaren Widerspruch zum islamischen Gottesverständnis.²²⁴

Al-arkān (sgl. *rukṅ* „Säule“), *al-a‘dā’* (sgl. *al-‘uḏw* „Glied“) und *al-adawāt* (sgl. *adāt* „Hilfsmittel“ bzw. „Werkzeug“) sind Begriffe, welche verwendet werden, um im Koran Allah zugeschriebene Attribute wie *al-yad* („die Hand“) und *al-waġh* („das Gesicht“) zu negieren. Dies ist laut Ibn Abī al-‘Izz strikt abzulehnen. Er zählt mehrere Verse auf, in denen *yad* erwähnt wird. Seine beiden Kernargumente bauen auf der Erzählung von Adam und Satan und dem 75. Vers der 38. Sure auf: „Was hinderte dich daran, dich vor dem niederzuwerfen, was Ich mit Meinen beiden Händen erschaffen habe?“ Hier kommt *yad* im Dual vor, was wiederum die Interpretation als Kraft oder Macht entkräftet. Wäre es tatsächlich so, dass *yad* nur eine Metapher für die Kraft und Macht des Schöpfers ist, dann hätte Adam Satan gegenüber keinen erkennbaren Vorzug. Im genannten Vers wird zwischen beiden mit der Art der Schöpfung unterschieden. Wenn jedoch *yad* entweder Kraft oder Macht bedeuten würde, so wäre die im Vers getätigte Aussage sinnwidrig, da auch Satan durch die Macht des Schöpfers erschaffen wurde, wie die gesamte andere Schöpfung auch. Ein Gegenargument hierzu findet sich im 71. Vers der 36. Sure. Hier kommt *yad* im Plural *aydī* vor. Auch dieses Gegenargument entkräftet Ibn Abī al-‘Izz. Es handelt sich hierbei seiner Ansicht nach um ein stilistisches Mittel. Der Begriff wird im Plural verwendet, weil Suffixe im Plural vorgehen. Nach diesen Suffixen den Begriff im Dual oder Singular zu verwenden wäre sprachlich minder und würde den Lesefluss negativ beeinflussen.²²⁵

Jedoch können Attribute, wie *yad* und *waġh*, nicht als *arkān*, *a‘dā’*, *ġawāriḥ* (sgl. *ġāriḥa* „Glieder“) bzw. *adawāt* bezeichnet werden, da diese Bedeutungen in sich implizieren, welche im klaren Widerspruch zur göttlichen Essenz stehen.²²⁶

²²⁴ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 332-333

²²⁵ vgl. ebd. S. 333-335

²²⁶ vgl. ebd. S. 335

Bei *al-ḡiha* („Richtung“ bzw. „Seite“) ist zu unterscheiden, ob damit etwas Existentes oder Inexistentes beschrieben wird. Alles Existente ist entweder Schöpfer oder Schöpfung. Wenn mit dem Begriff etwas Existentes gemeint ist, so ist klar, dass dieses den Schöpfer nicht umfassen kann. Wenn jedoch damit etwas Inexistentes gemeint ist, wie die Ebene über dem Universum, wo nichts besteht außer Allah selbst, so ist diese Beschreibung korrekt. Es bedeutet, dass Allah über der Schöpfung ist, dort wo sie bereits geendet hat. So ist Er über allen Dingen. Das Argument, dass die Bestätigung der *ḡiha* bedeuten würde, dass ein Teil der Schöpfung ewig sei, weist er klar zurück. Denn *ḡiha* beschreibt nicht etwas Existentes, sondern ist inexistent und eine Betrachtungssache.²²⁷ Hierzu sagt der Kommentator: „Jedoch ist *ḡiha* nicht eine existierende Sache, sondern vielmehr eine Betrachtungssache. Und zweifellos sind *ḡihāt* (sgl. *ḡiha*) endlos und das Inexistente darin ist endlos. So ist es auch inexistent.“²²⁸

Ibn Abī al-‘Izz hält fest, dass al-Ṭahāwī nur dann richtig verstanden werden kann, wenn sein Text in seiner Gesamtheit betrachtet und verstanden wird. In einem späteren Abschnitt gibt der Autor des Basistextes nämlich an, dass Allah über den Dingen ist. Der genaue Wortlaut lautet: „*muḥīṭ bi-kull šay’ wa fawqahu*“ („umfasst alle Dinge und ist über ihnen“).²²⁹

Der Thron und der Stuhl sind wahrhaftig. Er benötigt den Thron und alles darunter nicht. Er umfasst alle Dinge und ist über ihnen. Er machte Seine Schöpfung unfähig darin, Ihn zu erfassen.²³⁰

والعرش والكرسي حق، وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه، وقد أعجز عن الإحاطة خلقه.

Ein Vergleich ist in diesem Abschnitt nicht möglich, da Teile des Werks von al-Turkistānī fehlen. Daher werden hier nur die Aussagen Ibn Abī al-‘Izzs zusammengefasst und wiedergegeben.

Dieser verweist auf die sprachliche Bedeutung von *‘arš* („Thron“) als Sitzplatz des Herrschers und lehnt damit die Auslegungen ab, dass es sich dabei um eine Metapher für Himmelsphäre oder Herrschaft handle. Auch geben die Kontexte, in denen der Begriff im Koran und in den prophetischen Überlieferungen Verwendung findet, solch eine Auslegung nicht her; so zum

²²⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 335-336

²²⁸ ebd. S. 336

²²⁹ vgl. ebd. S. 336

²³⁰ al-Ṭahāwī 1995, S. 19

Beispiel die Angaben, dass dieser von acht Engeln getragen wird und sich vor der Schöpfung über dem Wasser befunden habe.²³¹

Bezüglich *kursī* erwähnt Ibn Abī al-‘Izz drei Thesen. Die erste besagt, dass es sich hierbei um ein Synonym für *‘arš* handelt. Diese lehnt er mit Verweis auf die zweite These ab. Sie stützt sich auf die Aussage des Weggefährten des Propheten Ibn ‘Abbās, dass es sich bei *kursī* um die Stellfläche der Füße handelt. In der dritten Auslegung wird *kursī* als eine Metapher für das Wissen verstanden. Auch sie wird vom Kommentator abgelehnt.²³²

Bezüglich des zweiten Teils dieses Abschnitts erklärt der Kommentator, dass Allah den Thron nicht aus einer Notwendigkeit, sondern aus einer Ihm bekannten Weisheit heraus erschaffen hat. Dass Allah zudem über dem Thron ist, bedeutet nicht zwangsläufig, dass dieser Ihn umfasst. Vielmehr ist der Schöpfer über dem Thron, umfasst ihn, ohne von ihm umfasst zu werden und benötigt diesen nicht. Der Thron hingegen existiert nur durch Allah und bedarf Seiner für die eigene Existenz.²³³

Ibn Abī al-‘Izz verweist darauf, dass der Basistext in zwei unterschiedlichen Varianten überliefert wird. Die erste Variante lautet: „Und Er umfasst alle Dinge und ist über ihnen.“ Die zweite lautet: „Und Er umfasst alle Dinge über ihnen.“ Er selbst erachtet die erste Variante als die korrekte, da sie die tatsächliche Überzeugung al-Taḥāwīs wiedergebe. Die zweite Überlieferung bezeichnet er gar als sinnentleert, da über dem Thron nichts ist, das Allah umfassen könnte.²³⁴

Dass Allah sämtliche Dinge umfasst, bedeutet auch nicht, dass Seine Essenz eins sei mit der Schöpfung, jedoch umfasst Er sie mit Seinem Wissen, Seiner Erhabenheit und Macht. Zum besseren Verständnis erwähnt er eine Überlieferung Ibn ‘Abbās, dass die Himmeln und Erde in der Hand Allahs sind, wie ein Senfkorn in der Hand des Menschen. So ist Er über die gesamte Schöpfung erhaben und von ihr getrennt. Dies schließt auch nicht aus, dass sich Allah Seiner Schöpfung nähert. Als Beleg hierzu führt er das Beispiel an, welches vom Propheten gegeben wurde. Auf die Frage, wie Allah alle Menschen hört, obwohl er einzig ist und die Menschen

²³¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 422-427

²³² vgl. ebd. S. 427-429

²³³ vgl. ebd. S. 429-430

²³⁴ vgl. ebd. S. 431

viele, antwortete er damit, dass auch der Mond einer im Himmel ist, doch von jedem einzeln gesehen werden kann.²³⁵

Um das Attribut *'uluww* zu untermauern, führt Ibn Abī al-‘Izz mehrere Koranverse, Überlieferungen, Gedichte und Aussprüche von Altvorderen an.²³⁶ Des Weiteren listet er 18 Formulierungen auf, welche in den Offenbarungstexten vorkommen und darauf hindeuten, dass Allah über die Schöpfung erhaben ist.²³⁷ Für ihn ist klar, dass der *'uluww* ein Attribut der Vollkommenheit ist. Denn es bestehen zwei Optionen, Allah hat die Schöpfung entweder in oder außerhalb seiner Essenz erschaffen. Die erste ist ausgeschlossen. Die zweite Option lässt zwei Schlussfolgerungen zu: Der Schöpfer ist entweder über oder unter der Schöpfung. Da Letzteres eine Unvollkommenheit darstellt, kann es nicht zutreffen. Die Behauptung, dass Allahs Essenz für eine Richtung nicht annehmbar sei, sieht er als klaren Widerspruch zum gesunden Menschenverstand. Ibn Abī al-‘Izz stellt fest, dass Allah durch Sich Selbst existent ist und in der Realität besteht und nicht lediglich im Verstand des Menschen. Daher kann der Schöpfer nur inner- oder außerhalb der Schöpfung sein. Dementsprechend setzt die Vollkommenheit voraus, dass Er über der Schöpfung ist und nicht unter ihr.²³⁸

Ibn Abī al-‘Izz kommt zum Schluss, dass die Leugnung des *'uluww* zwangsläufig die Leugnung des Erblicken Allahs zur Folge hat, da die Überlieferungen aussagen, dass die Paradiesbewohner auf Allah hinaufblicken werden. Er hält auch fest, dass dieses Attribut in über tausend Stellen in den Offenbarungstexten Erwähnung findet. Also muss derjenige, der das Attribut interpretiert, für jede einzelne Überlieferung eine plausible Interpretation bieten.²³⁹

Er zählt mehrere Interpretationsmöglichkeiten auf und versucht, diese zu widerlegen. Als erstes Beispiel nennt er die Interpretation „besser“, sprich, dass mit dem Hoch-Sein „besser sein“ gemeint sei. Diese Auslegung verwirft er völlig, da er darin kein Lob und keine Verherrlichung sieht, sondern das genaue Gegenteil. Die Aussage, Allah sei besser als der Thron und die restliche Schöpfung, ist damit einer Beleidigung näher als einer Lobpreisung, weil zwei in ihrer Essenz nicht vergleichbare Dinge miteinander verglichen werden. Zudem ist der Unterschied zwischen beiden derart klar, dass kein Vergleich vonnöten ist. So würde zum Beispiel die

²³⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 431-432

²³⁶ vgl. ebd. S. 432-436

²³⁷ vgl. ebd. S. 437-442

²³⁸ vgl. ebd. S. 436-437

²³⁹ vgl. ebd. S. 443

Aussage, dass ein Schwert schärfer ist als ein Stock, den Wert des Schwertes mindern. Die Erhabenheit ist laut Ibn Abī al-‘Izz nur dann ein Attribut der Vollkommenheit, wenn sie allumfassend ist, also es nicht nur eine Erhabenheit der Macht oder Kraft ist, sondern auch der Essenz.²⁴⁰

Eine weitere Interpretation, die Ibn Abī al-‘Izz erwähnt, ist die Erhabenheit der Stellung und des Ranges. Die arabischen Begriffe hierfür sind *makāna* und *manzila*, also die femininen Abwandlungen von *makān* („Ort“) und *manzil* („Raum“). Während die maskuline Form im physischen Kontext verwendet wird, steht die feminine Form für die metaphorische Bedeutung – sprich für den Rang und die Stellung. Ibn Abī al-‘Izz erklärt, dass die feminine Form eine Ableitung der maskulinen in Wortlaut und Bedeutung ist, daher der metaphorischen Bedeutung die tatsächliche vorausgeht. Mit gleicher Begründung lehnt er auch die Interpretation ab, dass damit die Höhe in den Herzen gemeint sei.²⁴¹

Danach setzt sich Ibn Abī al-‘Izz auf einer rationalen Ebene mit der Thematik auseinander. Hier wiederholt er die bereits erwähnten Argumente zum *‘uhuw*. Er erläutert, dass die Behauptung, Allah würde durch Sich Selbst existieren, sei aber dabei weder in der Schöpfung noch außerhalb davon, in Wahrheit eine Negierung Seiner Existenz ist. Außerdem ist der Mensch in seiner Natur so veranlagt, dass er seine Arme in die Höhe hebt und nach oben blickt, wenn er sich seinem Schöpfer zuwenden will. Dem wird zwar entgegengesetzt, dass der Himmel die *qibla* („Gebetsrichtung“) des Bittgebets sei, jedoch hält Ibn Abī al-‘Izz diese Argumentation für nicht stichhaltig. Diese Aussage fußt weder auf den Offenbarungstexten oder Aussagen der Altvorderen, noch wird sie durch die sprachliche Bedeutung des Begriffs untermauert. Denn *qibla* steht sprachlich für die Richtung, in die sich der Diener mit dem Gesicht wendet. So ist auch vom Propheten überliefert, dass er sich für das Bittgebet in die eigentliche Gebetsrichtung – nach Mekka – wandte. Außerdem ist die Gebetsrichtung theoretisch veränderbar, so wie dies auch in den Anfängen des Islams stattgefunden hat, die Zuwendung an den Schöpfer in Richtung Himmel ist jedoch gleichbleibend. Der Betende, der sich der Kaaba hinwendet, weiß im Gegensatz zu demjenigen, der Allah ruft, dass Er sich nicht tatsächlich an dem hingewandten Ort befindet. Die Niederwerfung vor dem Schöpfer versteht Ibn Abī al-‘Izz nicht als Hinwendung an den Schöpfer, sondern als Erniedrigung Ihm gegenüber.²⁴²

²⁴⁰ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 443-444

²⁴¹ vgl. ebd. S. 444

²⁴² vgl. ebd. S. 444-448

4.8. *al-‘ilm*

Allah ist in Kenntnis über die Zahl derjenigen, die das Paradies betreten, und die Zahl derjenigen, die in das Feuer eintreten. Diese Zahlen werden sich weder vergrößern noch vermindern. So weiß Er auch über ihre Taten Bescheid, die sie vollbringen. Alle werden geführt zu dem, wofür sie erschaffen wurden. Die Taten sind entsprechend den Enden ihrer Leben. Der Glückliche ist derjenige, der mit dem Urteil Allahs zufrieden sein wird und der Bekümmerte ist derjenige, der bekümmert über das Urteil Allahs sein wird.²⁴³

وقد علم الله تعالى فيما لم يزل عدد من يدخل الجنة، وعدد من يدخل النار جملة واحدة، فلا يزداد في ذلك العدد ولا ينقص منه، وكذلك أفعالهم فيما علم منهم أن يفعلوه، وكلٌّ ميسر لما خلق له. والأعمال بالخواتيم، والسعيد من سعد بقضاء الله، والشقي من شقي بقضاء الله.

Beide Autoren fassen sich in ihren Kommentaren hierzu kurz. Al-Turkistānī erklärt, dass das Wissen („*al-‘ilm*“) ein zwangsläufiges Attribut des Schöpfers ist, da die Ewigkeit die Unwissenheit verneint. Das Wissen über jegliche Dinge negiert nicht den freien Willen mancher Geschöpfe. So ist es auch nicht möglich, dass der Schöpfer entgegen seinem Wissen urteilt, da dies der Weisheit widerspricht. Ferner verweist er auf Aussagen des Propheten, auf denen der Basistext beruht, ohne diese im genauen Wortlaut zu nennen.²⁴⁴

Auch Ibn Abī al-‘Izz erklärt, dass das Wissen ein ewiges, an die göttliche Essenz gebundenes Attribut ist. Er begnügt sich mit einer Aneinanderreihung mehrerer Koranverse und prophetischer Aussagen, um den Basistext zu untermauern.²⁴⁵

²⁴³ al-Ṭahāwī 1995, S. 16

²⁴⁴ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 152-153

²⁴⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 379-382

4.9. Allgemeines zur göttlichen Essenz und Attributen

Und wir vertiefen uns nicht in Allah und bestreiten nichts über die Religion Allahs und streiten nicht über den Koran. Denn wir wissen: er ist das Wort des Herren der Welten, welches durch die vertrauenswürdige Seele herabgesandt und dem Herrn der Gesandten Muhammad, Allahs Segen und Heil auf ihn und seinen gesamten Gefolgsleuten, gelehrt wurde. Und dem Wort Allahs gleicht keines der Wörter der Geschöpfe. So sagen wir nicht, dass der Koran erschaffen sei und widersprechen damit nicht der Gemeinschaft der Muslime.²⁴⁶

ولا نخوض في الله، ولا نماري في دين الله، ولا نجادل في القرآن، ونشهد أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين، فعلمه سيد المرسلين، محمدا ﷺ، وهو كلام الله تعالى لا يساويه شيء من كلام المخلوقين، ولا نقول بخلقه، ولا نخالف جماعة المسلمين.

Ibn Abī al-‘Izz deutet den ersten Satz als Ablehnung des *‘ilm al-kalām*. In diesem Kontext zitiert er Abū Ḥanīfa: „Es gebührt niemandem, über die Essenz Allahs etwas zu sagen. Vielmehr muss man Ihn so beschreiben, wie Er Sich Selbst beschrieben hat.“²⁴⁷ Der Kommentator hält auch fest, dass etwaige Zweifel und Irrmeinungen nicht an die Menschen weitergetragen werden dürfen, da dies zu ihrer weiteren Verbreitung führt und weitere Zweifel unter den Menschen sät.²⁴⁸ Al-Turkistānī erwähnt die Meinung al-Māturīdīs, dass die Diskussion und das Streitgespräch erlaubt sind, wenn sie dem Zweck dienen, den Menschen die Wahrheit aufzuzeigen. Als Beleg verweist er hierfür auf das in der zweiten Sure erwähnte Streitgespräch zwischen Abraham und Namrūd.²⁴⁹ Ibn Abī al-‘Izz erweitert diesen Punkt dahingehend, dass ein solcher Diskurs mit Muslimen als auch mit Nichtmuslimen auf beste Art und Weise erfolgen muss, solange von der Gegenpartei keine Ungerechtigkeit ausgeht.²⁵⁰

Die Aussage, nicht über den Koran zu streiten, versteht al-Turkistānī als Aufforderung, sich nicht mit den abweichenden Interpretationen zu beschäftigen, welche zum *tašbīh* und *tamṭīl* führen. Diese Auslegung findet sich auch bei Ibn Abī al-‘Izz ohne die konkrete Erwähnung der beiden Beispiele. Er erkennt in der Aussage jedoch noch eine zweite mögliche Interpretation; dass keine der anerkannten Rezitationsarten geleugnet werden soll. Weiters geht er auf die Zusammentragung des Korans und dessen Auswirkungen ein.²⁵¹ Die vertrauenswürdige Seele ist

²⁴⁶ al-Ṭahāwī 1995, S. 20

²⁴⁷ Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 477

²⁴⁸ vgl. ebd. S.478

²⁴⁹ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 159

²⁵⁰ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 480

²⁵¹ vgl. ebd. S. 479-480

laut Ibn Abī al-‘Izz eine Bezeichnung für den Erzengel Gabriel, da dieser mit der Offenbarung zum Propheten kam, welche das Leben der Herzen darstellt. Somit ist er die Seele, mit der Leben in die Herzen gehaucht wird.²⁵²

Im letzten Teil des Abschnitts findet sich eine Übereinstimmung der beiden Kommentare. Sowohl Ibn Abī al-‘Izz²⁵³ als auch al-Turkistānī²⁵⁴ interpretieren den Basistext als eine klare Ablehnung der These, dass der Koran eine innere Eingebung des Propheten gewesen sei. Zudem erwähnen beide den Konsens in der muslimischen Gemeinschaft und unter den Altvorderen über die Nicht-Erschaffenheit des Korans.

Und Allah der Erhabene erhört die Rufe und erfüllt die Anliegen.²⁵⁵ والله تعالى يستجيب الدعوات ويقضي الحاجات.

Al-Turkistānī erläutert, dass der Ruf bzw. das Bittgebet gehört wird, wenn gewisse Voraussetzungen erfüllt werden. Auf diese Voraussetzungen geht er nur teilweise ein. Eine davon ist, nicht voreilig zu glauben, dass die Bitte nicht erhört wurde. Hierbei handelt es sich um eine klare Anspielung auf eine prophetische Aussage mit selbigem Inhalt. Außerdem kann die Antwort auf die Bitte verzögert erfolgen.²⁵⁶

In seinem Kommentar erklärt Ibn Abī al-‘Izz, dass fast alle Religionen sich einig darüber sind, dass die Anrufung des Schöpfers zu den wichtigsten Möglichkeiten gehört, um Schaden abzuwenden oder Nutzen herbeizuführen. Die Fähigkeit, Nutzen herbeizuführen und Schaden abzuwenden, geht laut Ibn Abī al-‘Izz mit der Herrschaft und Schöpfungsfähigkeit zwangsläufig einher. Danach erwähnt er ein Zitat des Islamgelehrten Ibn ‘Aqīl, um auf die Weisheit, welche hinter dem Anrufen Allahs steht, aufmerksam zu machen; nämlich, dass mehrere göttliche Attribute zum Vorschein treten.²⁵⁷

Als Nächstes erwähnt Ibn Abī al-‘Izz die These, die besagt, dass die Anrufung des Schöpfers sinnlos sei. Wenn der göttliche Wille das Gebetene vorsehe, sei schließlich keine gesonderte

²⁵² vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 481

²⁵³ vgl. ebd. S. 481

²⁵⁴ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 160

²⁵⁵ al-Ṭahāwī 1995, S. 28

²⁵⁶ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 194

²⁵⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 693-695

Bitte notwendig. Zudem habe die Bitte keinen Nutzen, wenn es dem Willen Allahs nicht entspreche. Diese These schreibt – wie er es nennt – manchen Philosophen und den Übertreibern unter den Asketen zu. Für ihn steht diese These im klaren Widerspruch sowohl zu den Lehren des Islams als auch zum gesunden Menschenverstand. Ibn Abī al-‘Izz widerspricht der Aussage damit, dass der göttliche Wille eine Sache unter gewissen Voraussetzungen eintreten lässt; eines dieser Voraussetzungen hierbei kann die Bitte bzw. der Ruf sein. Als Beispiel nennt er den Geschlechtsverkehr zur Zeugung eines Kindes. Nach dieser These wäre dieser nicht nötig, wenn der göttliche Wille vorsehe, dass ein Kind entstehe. Damit widerspricht diese These klar der Logik und Realität. Er stellt jedoch klar, dass diese möglichen Voraussetzungen lediglich Mittel zum Zweck sind und die gewünschten Dinge nicht tatsächlich herbeiführen. Die Herbeiführung liege ausschließlich in der Hand Allahs. Den Schöpfer anzurufen und Ihn zu bitten, auch wenn der göttliche Wille das Eintreten einer Sache nicht vorsehe, trägt laut Ibn Abī al-‘Izz Nutzen in sich, da es eine gottesdienstliche Handlung ist und als Erinnerung für den Menschen dient.²⁵⁸

Eine weitere Fragestellung, die der Kommentator aufwirft, ist folgende: Wenn die Gabe Allahs gebunden ist an die Tat des Menschen, bedeutet dies, dass das Geschöpf einen Einfluss auf den Schöpfer ausübt? Diese Problemstellung löst er damit auf, dass Allah Derjenige ist, der den Menschen zur guten Tat führt und ihn dann für diese gute Tat belohnt, genauso wie Er ihn zur Bitte führt, um diese Bitte dann zu erfüllen. Dementsprechend kann davon nicht die Rede sein, dass der Mensch durch seine Taten einen Einfluss auf Allah ausübt.²⁵⁹

Die letzte Frage, mit der sich Ibn Abī al-‘Izz auseinandersetzt, ist, warum manche Menschen zwar bitten, ihre Bitte jedoch nicht erhört wird. Hierzu erwähnt er drei mögliche Antworten:

1. Den Ruf zu erhören, bedeutet nicht zwangsläufig, dem Rufenden zu geben, worum er bittet. Daher ist zwischen dem Rufen und dem Bitten, zwischen dem Erhören bzw. dem Antworten und dem Geben zu unterscheiden.
2. Das Erhören des Rufs ist allgemeiner als das Geben des Verlangten. Zur Verdeutlichung verweist er auf die prophetische Aussage, dass die Bitte auf drei Arten beantwortet wird: Dass dem Menschen seine Bitte erfüllt wird, dass im gleichen Ausmaß Schaden von ihm abgewendet wird, oder dass es in Form einer Belohnung ins Jenseits hinausgezögert wird.

²⁵⁸ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 695-697

²⁵⁹ vgl. ebd. S. 697

3. Es kann triftige Gründe geben, die dazu führen, dass der Ruf nicht erhört wird, bzw. Voraussetzungen, welche nicht erfüllt wurden.²⁶⁰

Ihm gehört alles und Er gehört niemandem. ويملك كل شيء ولا يملكه شيء، ولا غنى عن الله تعالى
Es gibt keine Unbedürftigkeit von Allah für طرفه عين، ومن استغنى عن الله طرفه عين فقد كفر، وصار
den Moment eines Wimpernschlags, und wer من أهل الحين.
glaubt, er bedürfe Allah auch nur für den Augenblick eines Wimpernschlags nicht, der verfällt dem Unglauben und ist somit von den Leuten des Verderbens.²⁶¹

Ibn Abī al-‘Izz kommentiert diesen Abschnitt nicht; dies mit der Begründung, dass dieser klar und deutlich sei und keiner weiteren Anmerkung bedürfe. Einzig wird erklärt, dass *ḥayn* Tod bzw. Verderben bedeutet.²⁶²

Al-Turkistānī versteht den Abschnitt als einen Hinweis auf den Nutzen des Bittgebets, da dieses eine Demut gegenüber Allah darstellt. Außerdem ist Allah der Einzige, der das Verlangte herbeiführen kann. So ist die Bedürftigkeit ein Attribut des Menschen und die Bedürfnislosigkeit ein Attribut der Vollkommenheit. Also ist jemand, der von sich glaubt, Allah nicht zu bedürfen, zwangsläufig im Unglauben, da er sich damit mit seinem Schöpfer auf gleiche Ebene stellt.²⁶³

Und Allah zürnt und ist zufrieden, nicht jedoch wie jemand der Schöpfung.²⁶⁴ والله يغضب ويرضى لا كأحد من الورى.

Beide Autoren beginnen ihren Kommentar mit Koranversen, in denen diese beiden Attribute genannt werden. Al-Turkistānī hält hierzu fest:

So deuten diese Verse auf die Existenz dieser Attribute für den Erhabenen hin. Jedoch sind sie nicht so zu verstehen, wie sie Zuschreibungen für uns sind. Denn für uns bedeuten diese Attribute eine Veränderung unseres Zustands. Denn der Zorn ist im Geschöpf ein Resultat des Erhitzens des Herzens und zeigt sich im Gesicht und durch das Aufblähen der Halsschlagader. Die Zufriedenheit zeigt sich durch eine Frische im Gesicht und einem

²⁶⁰ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 697-700

²⁶¹ al-Ṭahāwī 1995, S. 28

²⁶² vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 700

²⁶³ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 194-195

²⁶⁴ al-Ṭahāwī 1995, S. 28

Glücksgefühl im Inneren. Die Liebe ist die Zuneigung Des Wesens und das Aufwallen des Herzens. Allah ist erhaben über jegliche Veränderung und Umwandlung seiner Attribute.²⁶⁵

Ibn Abī al-‘Izz erklärt, dass al-Ṭaḥāwī in dem Abschnitt die Ablehnung des *tašbīh* bezweckt. Er hält jedoch fest, dass die Zufriedenheit nicht als Wille zur Wohltätigkeit und der Zorn als Wille zur Rache verstanden werden dürfen, da dies die Negierung der Attribute bedeuten würde. Er erklärt weiter:

Die *ahl al-sunna* sind sich einig, dass Allah befiehlt, was Er liebt und womit Er zufrieden ist, auch wenn Er es nicht will und nicht eintreten lässt. Und Er verbietet, was Er verabscheut, und Ihn erzürnt – sowohl die Tat als auch der Täter – auch wenn Er es will und eintreten lässt. So kann es sein, dass Er etwas liebt und damit zufrieden ist, obwohl Er es nicht [eintreten lassen] will, und über etwas zürnt und erbost ist und es verabscheut, und es trotzdem [eintreten lassen] will.²⁶⁶

Die Begründung, dass diese Attribute interpretiert werden müssen, da sie auf das Aufwallen des Herzens, die Zuneigung und die Begierde hindeuten und daher Allahs nicht würdig seien, weist er zurück. Die erwähnten Beschreibungen seien Resultate und Zeichen des Zorns und der Zufriedenheit, nicht jedoch der Zorn und die Zufriedenheit selbst. Ibn Abī al-‘Izz erklärt, dass solche Beschreibungen für das Attribut des Willens zutreffend sind. So ist der Wille die Zuneigung zu einer Sache, welche der Person einen Nutzen herbeiführt oder einen Schaden abwendet. Ergo ist die Person von dieser Sache auch abhängig. Dementsprechend ist die Interpretation des Zorns und der Zufriedenheit als Wille zur Wohltätigkeit bzw. Rache nichtig. Auch verliert somit das Argument an Gültigkeit, dass der Wille des Schöpfers nicht dem Willen der Schöpfung gleicht, da dies auch über den Zorn und die Zufriedenheit als auch über jedes andere Attribut gesagt werden kann. Also wird der *ta`wīl* damit obsolet, da er zur Widersprüchlichkeit und der Negierung der göttlichen Attribute ohne Grundlage führt. Hinzu kommt, dass die Umdeutung der offensichtlichen Bedeutung des Korans ohne triftigen Grund abzulehnen ist.²⁶⁷

Würde die Idee, welche dem *ta`wīl* zugrunde liegt, auch zu Ende gedacht werden, würde sie zur Negierung der göttlichen Existenz führen. Doch unterscheiden sich die beiden Existenzen grundlegend voneinander. So ist für die göttliche Existenz eine Nicht-Existenz unmöglich, während diese durchaus möglich ist für jede andere Existenz. Ibn Abī al-‘Izz stellt klar, dass die Attribute des Schöpfers und der Schöpfung unterschiedliche Bedeutungen tragen, diese aber

²⁶⁵ Al-Turkistānī 2018, S. 196

²⁶⁶ Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 701

²⁶⁷ vgl. ebd. S. 702

eine gewisse Gemeinsamkeit miteinander teilen. Jedoch existiert diese Bedeutung nicht in der Realität als Gemeinsamkeit. Denn die gesamtheitliche Gemeinsamkeit existiert nur in der Theorie bzw. in den Gedanken. In der Realität besteht hingegen nur das Konkrete und Spezifische. So gleicht der Zorn des Menschen nicht dem Zorn der Engel und Tiere, auch muss der Zorn einzelner Menschen einander nicht gleichen.²⁶⁸

Weiters erwähnt Ibn Abī al-‘Izz die These Ğāhm b. Ṣafwāns, dass Allah nicht mit Attributen beschrieben werden kann, sondern diese etwas von Ihm Getrenntes und Erschaffenes sind. Ibn Kullāb schreibt er die Hypothese zu, dass Allah nicht mit etwas beschrieben werden kann, das mit Seinem Willen oder Seiner Macht zusammenhängt. Vielmehr sind sie Teil Seiner ewigen Essenz und somit selbst ewig. Daher ist es nicht möglich, dass Allah zu einem gewissen Zeitpunkt zürnt oder zufrieden ist, ohne dies an einem anderen Zeitpunkt auch zu sein. Dies bedeutet, dass Allah nicht spricht, wenn Er will, zürnt, wenn Er will und zufrieden ist, wenn Er will. Diese und andere Attribute sind somit der Wille selbst oder ein anderes Attribut. Denn würden sie mit dem Willen zusammenhängen und nicht der Wille selbst sein, wäre die göttliche Essenz Geschehnissen unterworfen und somit veränderbar. Ibn Abī al-‘Izz begnügt sich mit der Anmerkung, dass er diese These an andere Stelle bereits widerlegt habe, und bemängelt den Basistext aufgrund der fehlenden Struktur und Abfolge.²⁶⁹

²⁶⁸ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 702-703

²⁶⁹ vgl. ebd. S. 703-704

4.10. *al-qadar*

Das Fundament des Schicksals ist Allahs Geheimnis in Seiner Schöpfung. Kein naher Engel hat hierzu Einsicht genommen und auch kein gesandter Prophet. Die Vertiefung und die Überlegung darin führen zur Erniedrigung, sind die Leiter zur Entbehrung und die Stufe zum Ungehorsam. So gilt Achtsamkeit und große Achtsamkeit vor der Überlegung, dem Nachsinnen und der Einflüsterung in diesen Angelegenheiten. Denn wahrlich Allah der Erhabene hat das Wissen über das Schicksal vor Seinen Geschöpfen verborgen und ihnen verboten, es zu begehren. So sagte Er in Seiner Schrift: „Er wird nicht über Seine Taten gefragt, doch werden sie befragt.“ Wer also fragt, warum Er etwas getan hat, der weist das Urteil des Buches zurück, und wer das Urteil des Buches zurückweist, gehört zu den Ungläubigen.²⁷⁰

وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا وفكرا ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه، كما قال الله تعالى في كتابه: (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فمن سأل: لم يفعل فقد رد حكم الكتاب، ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين.

Klar für beide Kommentatoren ist, dass die Vertiefung in die Thematik des Schicksals (*al-qadar*) abzulehnen ist. Für al-Turkistānī ist dies ein Zeichen der Heuchelei und des Unglaubens, da die Offenbarungstexte klar aussagen, dass das Wissen darüber der gesamten Schöpfung verwehrt bleibt, mit Ausnahme der Propheten in beschränkter Form. Dementsprechend sind die Vertiefung und das Streben nach diesem Wissen eine Ablehnung und ein Ungehorsam gegenüber jenen Offenbarungstexten. Auch stellt das Hinterfragen und Anzweifeln der göttlichen Entscheidungen und Werke Unglauben dar, da es in dem im Basistext erwähnten Vers klar heißt, dass der Schöpfer im Gegensatz zur Schöpfung nicht über Seine Taten befragt wird.²⁷¹

Ibn Abī al-‘Izz erwähnt mehrere Aussagen des Propheten, seiner Weggefährten und der Advokaten, um zu untermauern, dass die übermäßige Beschäftigung mit dem Thema tadelnswert ist. Er beschreibt, dass ihr Umgang mit der Thematik geprägt war vom Schweigen, der Hingabe und der Akzeptanz, während die nachkommenden Generationen sich den Einflüsterungen und Zweifel hingaben, Thesen entwickelten und Werke dazu verfassten. Er erklärt weiter, dass die Korruption der Religion durch Taten passiert, welche durch Gelüste ausgelöst werden, und

²⁷⁰ al-Ṭahāwī 1995, S. 17

²⁷¹ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 154-155

Überzeugungen, welche durch Zweifel entstehen. Beim Schicksal handelt es sich laut Ibn Abī al-‘Izz um eines der größten Themen, in dem es zu Meinungsverschiedenheiten unter den Muslimen kam. Ergänzend erwähnt er, dass nach der Weisheit hinter der göttlichen Tat bzw. dem Urteil gefragt werden darf, wenn es dem Wissenserwerb und dem besseren Verständnis der Religion dient und nicht, um die Weisheit infrage zu stellen. Denn jeglichem göttlichen Werk liegt eine vollkommene Weisheit zugrunde.²⁷²

In seinen Ausführungen erkennt Ibn Abī al-‘Izz den Ursprung des Fehlverständnisses in der Gleichsetzung zwischen *al-irāda* und *al-mašī’a* auf der einen Seite und *al-riḍā* („Zufriedenheit“) und *al-maḥabba* („Liebe“) auf der anderen. Die *ḡabriyya* als auch *qadariyya* verfielen diesem Irrglauben, kamen jedoch zu völlig gegensätzlichen Resultaten. Während die erste Gruppe zum Schluss kam, dass alles durch Allah vorbestimmt ist und somit von Ihm auch geliebt wird und Er damit zufrieden ist, schlussfolgerte die zweite Gruppe, dass die Taten des Menschen nicht von Allah vorbestimmt sind und außerhalb des Wirkungsbereichs Seines Willens liegen, da es nicht sein kann, dass Allah den Ungehorsam liebt und damit zufrieden ist.²⁷³ Ibn Abī al-‘Izz ächtet die Conclusio der *qadariyya*, da dies bedeutet, dass der Wille des Menschen über dem Willen seines Schöpfers steht. Denn wenn Dieser den Glauben vom Menschen will, dieser sich jedoch für den Unglauben entscheidet, wäre damit sein Wille dem göttlichen Willen übergeordnet.²⁷⁴ Als das richtige Verständnis beschreibt er die Unterscheidung zwischen dem Willen und der Zufriedenheit. So kann Allah etwas wollen, es aber gleichzeitig verabscheuen, und umgekehrt.²⁷⁵ Dies untermauert er mit Auszügen aus den Offenbarungstexten.²⁷⁶

Im nächsten Abschnitt wirft Ibn Abī al-‘Izz mehrere Fragestellungen auf und erörtert diese. Die erste dieser Fragestellungen lautet: Wie kann Allah etwas wollen, aber nicht lieben bzw. nicht wollen und trotzdem lieben? Hierzu führt er aus, dass zwischen zwei Arten des Gewollten unterschieden werden muss. Die erste Art ist das für sich selbst Gewollte, also etwas, das einen Selbstzweck erfüllt. Die zweite Art ist das für einen Zweck Gewollte, also ein Mittel zu diesem Zweck. So kann dieses Mittel zum Zweck zwar verhasst sein, jedoch zu etwas Gutem und Gewollten führen. Als Beispiel hierzu führt er Satan an. Als Nächstes erwähnt er mehrere Vorteile

²⁷² vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 397-402

²⁷³ vgl. ebd. S. 386

²⁷⁴ vgl. ebd. S. 383

²⁷⁵ vgl. ebd. S. 383

²⁷⁶ vgl. ebd. S. 385-388

seiner Existenz, welche nicht in Erscheinung getreten wären, wäre Satan nicht erschaffen worden.²⁷⁷

Eine Folgefrage, die Ibn Abī al-‘Izz in diesem Zusammenhang stellt, ist, ob diese Mittel nun verhasst oder geliebt sind, da sie einerseits etwas Schlechtes darstellen und gleichzeitig zu etwas Gutem führen. Hier unterscheidet er zwischen dem Blickwinkel auf das Verhasste bzw. Geliebte im Zusammenhang mit Allah oder dem Menschen. Einleitend hält der Kommentator fest, dass *šarr* („das Übel“) die Nicht-Existenz von *ḥayr* („das Gute“) bedeutet und keine Existenz per se ist. Etwas vollkommen Übles kann nicht existieren, weil dies im Widerspruch zur göttlichen Weisheit steht. Dementsprechend ist alles grundsätzlich gut, während das Übel im gewissen Zusammenhang und Kontext liegt. So ist zum Beispiel die Strafe gut als Tat und im Zusammenhang mit dem Strafenden, jedoch etwas Übles für den Bestraften. Also ist auch die Existenz einer Sache gut, da ihre Existenz und Schöpfung in Verbindung zu Allah steht und alles, das mit Ihm in Verbindung gesetzt wird, ist gut. Das Übel in der Sache ist die fehlende Unterstützung mit dem Guten und dessen Mitteln dazu. So ist das Üble inexistent und nicht dem Schöpfer zuzuschreiben.²⁷⁸

Er führt weiter aus, dass die Mittel zum Guten in der Erschaffung, in der Unterstützung und der Vorbereitung liegen. Wenn nun alle drei Elemente gegeben sind, so ist es gut. Wenn jedoch nur die Erschaffung gegeben ist, die anderen beiden Punkte jedoch fehlen, entsteht Übel aufgrund der Inexistenz beider Punkte. Es kann zudem auch sein, dass Allah für den Menschen etwas liebt, ihn jedoch dabei nicht unterstützt, da durch die Unterstützung Dinge abgewendet würden, die Ihm noch lieber wären, oder Dinge herbeigeführt würden, welche verhasster bei Ihm sind.²⁷⁹

In Bezug zum Menschen stellt Ibn Abī al-‘Izz klar, dass zum Beispiel der Ungehorsam, welcher von ihm willentlich und frei ausgeht, verhasst und übel ist, während er in Bezug zu Allah als Schöpfer der Tat und Seinen Willen und Wissen darüber gut und dementsprechend auch nicht verhasst ist.²⁸⁰ Daher kann jegliche Tat nicht als Gehorsam betrachtet werden mit der Behauptung, dass sie mit dem Willen Allahs und Seinem festgesetzten Schicksal im Einklang steht, da

²⁷⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 389-391

²⁷⁸ vgl. ebd. S. 391-393

²⁷⁹ vgl. ebd. S. 393-394

²⁸⁰ vgl. ebd. S. 394

dies bedeuten würde, dass selbst Satan fromm sei, da auch seine Taten dem Willen Allahs und Seiner Allmacht entsprechen.²⁸¹

Die letzte Fragestellung, die Ibn Abī al-‘Izz aufwirft, ist folgende: Alles wurde von Allah festgeschrieben und -gesetzt, gleichzeitig wird vom Menschen die Zufriedenheit damit verlangt. Wie kann dann die üble Tat gehasst oder getadelt werden? Hierzu erwähnt er drei Ansatzpunkte:²⁸²

1. Dem Menschen wird nicht abverlangt, dass er zufrieden mit jedem Urteil und jedem Schicksal ist.
2. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Urteilen Allahs und dem Urteil an sich. So ist die Tat – also das Urteilen – gut und gerecht, während das Urteil für den Menschen verhasst oder geliebt sein kann.
3. In Anbetracht der Beziehung des Urteils zu Allah ist es gut, in Anbetracht jedoch der Beziehung zum Menschen kann sie verhasst oder zufriedenstellend sein.

Dies ist eine Summe von dem, was die Person mit erleuchtetem Herzen von den Freunden Allahs des Erhabenen benötigt. Und sie ist die Stufe der sich im Wissen vertiefenden. Denn das Wissen hat zwei Arten: Das erkennbare Wissen in der Schöpfung und das verborgene Wissen in der Schöpfung. Sowohl das erkennbare Wissen zu leugnen als auch die Behauptung, das verborgene Wissen zu kennen, ist Unglaube. Der Glaube verfestigt sich nur durch die Akzeptanz des erkennbaren Wissens und durch das Ablassen vom Streben nach dem verborgenen Wissen.²⁸³

فهذا جملة ما يحتاج إليه من هو منور قلبه من أولياء الله تعالى، وهي درجة الراسخين في العلم؛ لأن العلم علمان: علم في الخلق موجود، وعلم في الخلق مفقود، فإنكار العلم الموجود كفر، وادعاء العلم المفقود كفر، ولا يثبت الإيمان إلا بقبول العلم الموجود وترك طلب العلم المفقود.

Ibn Abī al-‘Izz versteht unter dem erkennbaren Wissen, alles, was mit dem der Prophet an Geboten und Verboten offenbart wurde.²⁸⁴ Al-Turkistānī fügt dem noch die Erkenntnisse über den Schöpfer hinzu.²⁸⁵ Das verborgene Wissen benennt Ibn Abī al-‘Izz als das Schicksal und das

²⁸¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 395

²⁸² vgl. ebd. S.396

²⁸³ al-Ṭahāwī 1995, S. 17-18

²⁸⁴ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 402-403

²⁸⁵ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 155-156

Verborgene im Allgemeinen.²⁸⁶ Gleiches findet sich auch bei al-Turkistānī.²⁸⁷ Abschließend hält der Erstere fest, dass die Unkenntnis des Menschen über die göttliche Weisheit in gewissen Angelegenheiten nicht ihre Inexistenz bedeutet.²⁸⁸

Und wir glauben an die Schreibtafel und die Feder und alles, was damit festgesetzt wurde. Würde sich die gesamte Schöpfung zusammmentun, um etwas geschehen zu machen, was Allah nicht vorgeschrieben hat, wären sie dazu nicht imstande. Die Tinte der Feder ist getrocknet und alles, was geschehen wird bis zum Tag der Auferstehung, ist festgesetzt. Was den Diener verfehlt, ist, weil es ihn nicht erreichen sollte und was ihn erreicht, ist, weil es ihn nicht verfehlen sollte.²⁸⁹

ونؤمن باللوحة والقلم، وبجميع ما فيه قد رقم. فلو اجتمع الخلق كلهم على شيء كتبه الله تعالى فيه أنه كائن ليُجعله غير كائن لم يقدروا عليه، ولو اجتمعوا كلهم على شيء لم يكتبه الله تعالى فيه ليُجعله كائنا لم يقدروا عليه، جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، وما أخطأ العبد لم يكن ليصيبه، وما أصابه لم يكن ليخطئه.

In seinem Kommentar zitiert al-Turkistānī den 21. und den 22. Vers der 85. Sure, in welchen *al-lawḥ al-mahfūz* („die bewahrte Tafel“) erwähnt wird und verweist auf die Überlieferung des Propheten, in der über die Schreibfeder berichtet wird, ohne sie mit dem genauen Wortlaut zu nennen.²⁹⁰ Ibn Abī al-‘Izz gibt hingegen die prophetische Aussage samt Tradenten wieder.²⁹¹

Er erklärt weiter, dass es sich hierbei um die Tafel und die Feder handelt, mit denen das Schicksal der gesamten Schöpfung festgesetzt wurde. Er verweist auf eine Meinungsverschiedenheit innerhalb der islamischen Gelehrsamkeit, ob nun der Thron oder die Feder zuerst erschaffen wurde, da die prophetischen Überlieferungen beide Auslegungen zulassen. Ibn Abī al-‘Izz sieht jedoch die Auslegung, dass der Thron vor der Feder erschaffen wurde, als korrekt an. Weiters führt er aus, dass es sich bei der Feder um jene handelt, bei der Allah im Koran schwört. Somit ist sie laut Ibn Abī al-‘Izz die beste Feder. Im Rang folgt ihr die Schreibfeder, mit der der *wahy* („die Offenbarung“) niedergeschrieben wurde. Hiermit sind nicht nur die Offenbarungstexte, welche den Propheten herabgesandt wurden, gemeint, sondern sämtliche Worte Gottes.²⁹²

²⁸⁶ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 403

²⁸⁷ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 156

²⁸⁸ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 403

²⁸⁹ al-Ṭahāwī 1995, S. 18

²⁹⁰ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 156

²⁹¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 405

²⁹² vgl. ebd. S. 405-407

Darüber hinaus erwähnt er mehrere Überlieferungstexte des Propheten, auf denen der Basistext beruht. Ibn Abī al-‘Izz erläutert, dass in diesen Texten zwischen vier verschiedenen Schreibfedern unterschieden wird. Die erste Feder ist, die bereits erwähnte. Die zweite wurde kurz nach der Schöpfung Adams erschaffen, um die Angelegenheiten der Menschheit niederzuschreiben. Die dritte Feder wird mit dem Engel zum Embryo herabgesandt, damit diesem seine Gaben, seine Frist, seine Taten und sein Platz im Jenseits festgeschrieben werden. Die vierte Feder ist bei den Engeln zur Rechten und zur Linken des Menschen, welche ab seiner Geschlechtsreife seine Taten für ihn niederschreiben.²⁹³

Die Erkenntnis, dass alles in der Hand Allahs liegt und von Ihm festgesetzt wurde, führt laut Ibn Abī al-‘Izz unweigerlich zur Ehrfurcht und zum Gottesbewusstsein. Er stellt klar, dass es für den Menschen nur zwei Möglichkeiten gibt: Entweder fürchtet er den Schöpfer oder die Schöpfung. Während der Schöpfer zufriedengestellt werden kann und die Ehrfurcht Ihm gegenüber dem Menschen nützlich ist, ist dies bei der Schöpfung nicht der Fall.²⁹⁴ Weiters erwähnt er, dass das Vertrauen auf Allah nicht im Widerspruch dazu steht, alles Erdenkliche zu leisten, um etwas zu erreichen. Dies untermauert er mit Versen aus dem Koran.²⁹⁵

²⁹³ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 407-409

²⁹⁴ vgl. ebd. S. 409-411

²⁹⁵ vgl. ebd. S. 411-412

Der Diener muss auch wissen, dass Allahs Wissen Seiner gesamten Schöpfung vorausgeht. Er setzte alles in einem festgesetzten Maße fest. Keiner Seiner Geschöpfe in den Himmeln und der Erde kann dies auflösen, widerrufen, aufheben, verändern, abändern, verringern oder vermehren. Dies ist die Essenz des Glaubens, das Fundament der Erkenntnis und die Anerkennung der Einheit Allahs und Seiner Herrschaft. So sagt Er in Seiner Schrift: „Und Er hat alles erschaffen und ein bestimmtes Maß festgesetzt.“ und Er sagt auch: „Und der Befehl Allahs ist ein festgesetztes Maß.“²⁹⁶

وعلى العبد أن يعلم أن الله قد سبق علمه في كل كائن من خلقه، فقدّر ذلك تقديراً محكماً مبرماً، ليس فيه ناقص ولا معقب، ولا مزيل ولا مغير، ولا ناقص ولا زائد من خلقه في سماواته وأرضه، وذلك من عقد الإيمان وأصول المعرفة، والاعتراف بتوحيد الله تعالى وربوبيته، كما قال تعالى في كتابه: (وخلق كل شيء فقدره تقديراً)، وقال تعالى: (وكان أمر الله قدراً مقدوراً)

Zu diesem Abschnitt kommentiert Ibn Abī al-‘Izz, dass Allah über alle Dinge wissend ist, dieses Wissen der Schöpfung vorausgeht und somit ewig ist. Das Erschaffen wäre nicht vorstellbar, ohne dass ihr Wissen über die Schöpfung vorausgeht. Manchen der *mu‘tazila* schreibt er die Meinung zu, dass Allah über die Taten nicht wissend ist, solange sie diese nicht vollbringen. Er erklärt jedoch, dass das Wissen den freien Willen nicht negiert, denn Allah weiß, dass jemand fähig ist und vollbringt, wozu er imstande ist, und belohnt ihn dafür, bzw. bestraft ihn, falls er nicht vollbringt, wozu er fähig ist.²⁹⁷

Die Behauptung, dass dies bedeuten würde, dass der Mensch fähig sei, Allahs Wissen zu ändern, weist er zurück. Das Wissen Allahs ist dem Menschen nämlich unbekannt und erst wenn eine Sache eintritt, stellt sich heraus, dass Allah wusste, dass diese Sache eintritt. Dass die Realität nicht mit diesem Wissen übereinstimmt, ist unmöglich, da es nicht sein kann, dass etwas eintritt, obwohl Allah wusste, dass es nicht eintreten wird. Dies bedeutet jedoch nicht, dass eine Sache von Anfang an unmöglich war, da Allah im Vorfeld wusste, dass sie nicht eintreten wird. Denn der Mensch war fähig, etwas zu vollbringen; dieses Etwas war auch machbar und möglich, jedoch entschied der Mensch sich dazu, es nicht zu tun. Somit war die Sache in sich selbst möglich und machbar und daher nicht unmöglich. Unmöglich ist nur, dass das Geschehene dem Wissen Allahs widerspricht. Würde Allah wissen, dass Er etwas tun wird, würde dies nicht bedeuten, dass Er nicht fähig gewesen wäre, das Gegenteilige zu tun.²⁹⁸

²⁹⁶ al-Ṭahāwī 1995, S. 18-19

²⁹⁷ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 413-414

²⁹⁸ vgl. ebd. S. 414-415

Zum zweiten Teil des Abschnitts erklärt Ibn Abī al-‘Izz, dass der Glaube an Allah nur dann vollständig ist, wenn all Seine Attribute der Vollkommenheit anerkannt werden und verstanden wird, dass es keinen Schöpfer gibt außer Ihm. Der Kommentator zitiert Aussagen des Propheten und seiner Weggefährten, in denen die *qadariyya* getadelt werden, gesteht jedoch ein, dass zumindest diese Prophetenaussagen allesamt unauthentisch sind. Laut Ibn Abī al-‘Izz sind die *qadariyya* der Ansicht, dass der Mensch Schöpfer seiner eigenen Taten ist und diese somit außerhalb der Macht Allahs liegen.²⁹⁹

Qadar, welches die Festsetzung der Dinge entsprechend dem göttlichen Wissen ist, impliziert für Ibn Abī al-‘Izz mehrere Bedeutungen: Allah ist wissend über jegliche Angelegenheiten, noch bevor sie eintreten. Sein Wissen ist somit ewig und umfasst jedes Detail. Dementsprechend ist Allah frei in Seinem Handeln und alles Festgesetzte ist erschaffen.³⁰⁰

So wehe demjenigen, der Allah im Schicksal ein Widersacher ist und sich dieser Sache mit einem kranken Herz widmet. Derjenige strebt mit seinen Vermutungen in der Suche nach dem Verborgenen nach einem gut behüteten Geheimnis und wird damit zu einem sündhaften Verleumder.³⁰¹

فويل لمن صار لله تعالى في القدر خصيما، وأحضر للنظر
فيه قلبا سقيما، لقد التمس بوهمه في محض الغيب سرا كتيما،
وعاد بما قال فيه أفاكا أثيما.

In diesem Abschnitt widmet sich Ibn Abī al-‘Izz dem Herzen. Er teilt das Herz in drei Zustände ein; entweder ist es lebendig und gesund, tot oder krank. Das tote Herz beschreibt er als unfähig, das Gute vom Schlechten zu unterscheiden, und es spürt den Schmerz nicht, den das Schlechte verursacht. Das gesunde und lebendige Herz hingegen zieht stets das Nützliche und Gute vor. Für ein krankes Herz sieht Ibn Abī al-‘Izz zwei Ursachen: Gelüste und Zweifel, wobei er letzteres als gefährlicher einstuft. Er beschreibt, dass der Mensch sein krankes Herz zwar manchmal wahrnehmen kann, jedoch fällt ihm die Heilung meist schwer, da diese bitter ist und dem Menschen Geduld und Standhaftigkeit abverlangt. In seiner Ausführung schildert er, dass manche Menschen versuchen, ihr Herz zu heilen, doch aufgrund des fehlenden

²⁹⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 415-418

³⁰⁰ vgl. ebd. S. 418-419

³⁰¹ al-Ṭahāwī 1995, S. 19

Durchhaltevermögens daran scheitern. Als beste Nahrung für das Herz nennt Ibn Abī al-‘Izz den Glauben und als beste Medizin den Koran.³⁰²

4.11. *al-istiṭā‘a* und *ḥalq af‘āl al-‘ibād*

Sowohl das Gute als auch das Schlechte sind den Dienern vorgeschrieben. Und die Fähigkeit, durch welche eine Tat tatsächlich eintritt - wie die göttliche Fügung, ist jene, welche dem Geschöpf nicht zugeschrieben werden darf. So ist diese mit der Tat. Die Fähigkeit jedoch im Kontext des Wohlbefindens, der Möglichkeit, des Instandeseins und der Unversehrtheit der Extremitäten, ist vor der Tat. Die göttliche Anrede bezieht sich auf diese Fähigkeit. So sagt Allah der Erhabene: „Allah bürdet einer Seele nichts auf, was sie nicht zu tragen vermag.“³⁰³

والخير والشر مقدران على العباد. والاستطاعة التي يجب بها الفعل من نحو التوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به، فهي مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات فهي قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب، وهو كما قال تعالى: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها).

Im Hinblick auf den ersten Satz erwähnt al-Turkistānī mehrere Weisheiten hinter der Existenz des Übels.³⁰⁴ Im Kommentar von Ibn Abī al-‘Izz lässt sich eine ähnliche Auflistung in einem der vorherigen Abschnitte finden, dafür lässt er diesen Abschnitt hier völlig unkommentiert.

Die Begriffe *istiṭā‘a* („Fähigkeit“) und *qudra* („Macht“) versteht al-Turkistānī als Synonyme,³⁰⁵ während Ibn Abī al-‘Izz meint, dass sie in ihrer Bedeutung ähnlich sind.³⁰⁶ Diese unterteilt al-Turkistānī in eine verborgene und eine offenkundige ein. Die erste Art existiert mit der Tat und wird dem Menschen von Allah verliehen. Somit ist der Mensch von Allah abhängig und auf ihn angewiesen. Diese beschreibt er als *‘araḍ*, da sie nur für einen bestimmten Zeitpunkt existieren kann. Die zweite Art existiert vor der Tat und hängt mit der Fähigkeit und Möglichkeit des Menschen zusammen, diese Tat zu vollbringen. Mit dieser hängen die göttlichen Gebote und Verbote zusammen.³⁰⁷ Hier findet sich eine weitestgehende Übereinstimmung mit dem Zugang von Ibn Abī al-‘Izz, nur dass dieser die Einteilung als verborgen und offenkundig nicht verwendet. Außerdem lässt sich aus seiner Wortwahl schließen, dass er der

³⁰² vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 419-422

³⁰³ al-Ṭaḥāwī 1995, S. 26-27

³⁰⁴ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 187

³⁰⁵ vgl. ebd. S. 188

³⁰⁶ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 657

³⁰⁷ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 188-189

Kategorisierung als *‘araḍ* nicht zustimmt.³⁰⁸ Dass es eine Fähigkeit vor der Tat geben muss und die göttlichen Gebote damit zusammenhängen, begründet er damit, dass sonst nur die Person fähig wäre, welche die Tat auch tatsächlich vollbringt. Da jedoch Allah dem Menschen nur auferlegt, wozu er tatsächlich imstande ist, würde dies bedeuten, dass die Tat nur denjenigen Menschen zur Pflicht auferlegt wird, die diese auch vollbracht haben.³⁰⁹

Al-Turkistānī lehnt die These der *mu‘ tazila*, dass die verborgene Fähigkeit der Tat vorgeht, ab und begründet dies wie folgt: Die Existenz dieser Fähigkeit vor der Tat würde bedeuten, dass der Mensch Allahs nicht bedarf. Zudem würde es dazu führen, dass die göttlichen Gebote ausgehebelt werden. Denn würde das Gebot vor der Fähigkeit eintreten, würde dem Menschen etwas aufgetragen werden, wozu er nicht fähig ist. Dies gilt auch, wenn das Gebot mit der Fähigkeit gleichzeitig einhergeht, da sie ein *‘araḍ* ist und daher nur für den Moment existiert. Dass das Gebot nach der Fähigkeit eintritt, ist nicht möglich, da kein Gebot verhängt werden kann, wo keine Fähigkeit besteht. Somit ist diese These als nichtig zu betrachten.³¹⁰

Ibn Abī al-‘Izz schreibt der sunnitischen Lehre die These zu, dass die Fähigkeit nur mit der Tat und nicht davor existiert, erklärt diese jedoch zu einer Randmeinung.³¹¹ Des Weiteren erläutert Ibn Abī al-‘Izz die vorhin genannte These. Existiert vor der Tat keine Fähigkeit zu dieser, dann wurde dem Menschen etwas auferlegt, wozu er nicht imstande ist. Dazu ist er nicht imstande, weil er entweder unfähig dazu ist – in diesem Fall wäre es ihm nicht auferlegt – oder, weil er mit einer anderen oder gegensätzlichen Sache beschäftigt ist.³¹²

Er zählt mehrere Verse aus dem Koran auf und untermauert mit diesen die Unterteilung der Fähigkeit in zwei Arten.³¹³ Die erste Art der Fähigkeit ist laut Ibn Abī al-‘Izz eine unzureichende, um die Tat durchzuführen, da sonst der Tuende und Unterlassende gleich wären. Genau hier kommt die zweite Art der Fähigkeit ins Spiel. So zum Beispiel der Wille. Wenn die ausreichende Fähigkeit und der tatsächliche Wille aufeinandertreffen, entsteht die Tat.³¹⁴ Als Zeichen der göttlichen Barmherzigkeit sieht er, dass Allah nicht allein die Möglichkeit beachtet,

³⁰⁸ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 661

³⁰⁹ vgl. ebd. S. 657-658

³¹⁰ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 189

³¹¹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 657

³¹² vgl. ebd. S. 662

³¹³ vgl. ebd. S. 658-659

³¹⁴ vgl. ebd. S. 661-662

sondern andere Faktoren sehr wohl berücksichtigt, um den Menschen die Gebote und Verbote weitestgehend zu erleichtern.³¹⁵

Auch Ibn Abī al-‘Izz beschäftigt sich mit der *mu‘tazila* und ihrer These. Deren These fußt nach ihm auf der Annahme, dass der Tuende und Unterlassende gleich sind in ihrer Fähigkeit und der göttlichen Fügung. Dementsprechend kann keine Fähigkeit bestehen, welche an die Tat gebunden ist, denn sonst hätte der Tuende eine Fähigkeit, welche dem Unterlassenden verwehrt geblieben wäre. Diese Annahme weist Ibn Abī al-‘Izz zurück, da er dies im Widerspruch mit dem Prinzip der Kausalität sieht.³¹⁶

Die Taten der Diener sind eine Schöpfung
Allahs und ein Verdienst der Diener.³¹⁷

وأفعال العباد خلق الله، وكسب من العباد.

Al-Turkistānī erwähnt die These der *mu‘tazila*, dass der Mensch Schöpfer seiner eigenen Taten ist, lehnt diese jedoch ab, da es nicht mehr als einen Schöpfer geben kann. Dies belegt er mit Versen aus dem Koran und der prophetischen Tradition.³¹⁸

In seinem Kommentar geht Ibn Abī al-‘Izz weiter ins Detail. Er erläutert, dass die *mu‘tazila* die Taten außerhalb des göttlichen Machtbereichs sehen, und führt den gegensätzlichen Standpunkt der *ḡabriyya* an. Nach diesem ist Allah der Schöpfer aller Taten, welche wiederum dem Menschen zwangsaufgelegt werden. Somit wird der freie Wille negiert. Dementsprechend vollbringt der Mensch seine Taten nicht tatsächlich, vielmehr werden sie ihm metaphorisch zugeschrieben. Für Ibn Abī al-‘Izz bilden beide Parteien jeweils das andere Extrem und blicken nur auf die eine Seite der Medaille. Führt man diese Belege zusammen, so ergibt sich das ganzheitliche Bild und das korrekte Verständnis kann sich bilden: dass Allah der Schöpfer aller Taten ist, der Mensch jedoch frei in seiner Entscheidungsgewalt ist und somit auch diese Taten auch tatsächlich vollbringt.³¹⁹

³¹⁵ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 661

³¹⁶ vgl. ebd. S. 660

³¹⁷ al-Ṭahāwī 1995, S. 27

³¹⁸ vgl. al-Turkistānī 2018, 190

³¹⁹ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, 662-663

Zuerst nennt der Kommentator die Belege einer jeden Gruppe und entkräftet diese anschließend. Bei der *ġabriyya* ist es der 17. Vers der achten Sure: „Und du hast nicht geschossen als du den Schuss abgegeben hast, doch war es Allah, der ihn abgab.“ Hinzu kommt die Aussage des Propheten, dass niemand aufgrund seiner Taten ins Paradies eintreten wird. Zum Vers sagt Ibn Abī al-‘Izz, dass die Tat sehr wohl dem Propheten zugeschrieben wird. Somit ist er der tatsächliche Vollbringer, Allah ist es jedoch, Der das Geschoss am Ziel ankommen lässt. Die prophetische Aussage versteht er als Klarstellung, dass die Taten kein Preis sind, den der Mensch zahlt, um danach Anspruch auf das Paradies zu haben. Vielmehr sind sie ein Grund, welchen Allah aus Seiner Barmherzigkeit heraus erschaffen und zu solch einem gemacht hat. Von den Belegen der *mu‘tazila* erwähnt er unter anderem den 14. Vers der 23. Sure: „Segensreich ist Allah, der Beste unter den Schöpfern.“ Hierzu erklärt Ibn Abī al-‘Izz, dass der Begriff der Schöpfung in diesem Kontext als „bestimmen“ bzw. „formen“ zu verstehen ist. Zudem tadelt er die *mu‘tazila*, da sie Taten außerhalb des göttlichen Machtbereichs und seiner Schöpfung sehen, das göttliche Attribut des Wortes jedoch als erschaffen erachten.³²⁰

Den Ursprung der Diskrepanz in dieser Thematik erkennt der Kommentator in der Fragestellung, wie Allah jemanden bestrafen kann für Taten, welche Er in ihm erschaffen hat. Dem entgegnet er damit, dass jede Sünde das Resultat einer vorangegangenen Sünde ist, die erste Sünde hingegen wurde herbeigeführt, weil sich der Mensch nicht damit beschäftigt hat, wofür er eigentlich erschaffen wurde. Somit trifft Satan auf ein leeres Herz, welches sowohl empfänglich für das Gute als auch das Schlechte ist und führt ihn zur Sünde. Und da diese Leere etwas Inexistentes ist, kann diese nicht Allah zugeschrieben werden.³²¹

Auf die Frage, wie der Schöpfer den Menschen für etwas Inexistentes bestraft, antwortet er damit, dass es zwei Arten der Bestrafung gibt. Die erste Form der Bestrafung zeigt sich durch die Zulassung von Sünden und Üblem. Diese ist auch die Antwort auf die Frage. Die zweite Art hingegen erfolgt erst als Antwort auf die begangenen Sünden.³²² Ibn Abī al-‘Izz erörtert in seinen Ausführungen, dass der Mensch die von ihm verlangten Eigenschaften wie Gottesfurcht und Aufrichtigkeit nicht erlangen kann, solange diese nicht in ihm erschaffen wurden. Dies ist jedoch nicht als Ungerechtigkeit zu verstehen, denn eine Ungerechtigkeit wäre es nur, wenn der Mensch ein Anrecht darauf hätte, welches ihm verwehrt worden wäre. Hierbei handelt es

³²⁰ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 664-666

³²¹ vgl. ebd. S. 667-668

³²² vgl. ebd. S. 669

sich aber um eine Güte und Wohltat von Allah, diese dem Menschen zu verwehren wäre damit gerecht. Dass Allah manchen Menschen mit Güte und Barmherzigkeit entgegnet und anderen wiederum mit Gerechtigkeit, ist Teil der göttlichen Weisheit. Denn die Diversität der Menschen verlangt auch einen individuellen Umgang mit jedem Einzelnen.³²³

Die Taten des Menschen unterteilt er in jene Taten, welche nicht dem Willen und der Macht des Menschen unterliegen, diese werden *ġibilla* genannt, und jene, welche sehr wohl dem Willen der Menschen unterliegen, womit der Mensch frei in ihrer Ausführung und Unterlassung ist.³²⁴

Zum Schluss fasst Ibn Abī al-‘Izz nochmals zusammen, dass der Mensch seine Taten tatsächlich vollbringt, auch wenn diese von Allah erschaffen sind. Der im Basistext verwendete Begriff *kasb* steht für jegliche Tat, die dem Tuenden einen Nutzen oder Schaden herbeiführt.³²⁵

³²³ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 670-671

³²⁴ vgl. ebd. S. 671-672

³²⁵ vgl. ebd. S. 673

Allah bürdet ihnen nichts auf, außer das, was sie ertragen können, und sie ertragen nichts, außer das, was Er ihnen auferlegt hat. Dies ist die Erklärung von: „*lā ḥawla wa-lā quwwata ʿillā bi-llāh*“. Wir sagen: Kein Ausweg für niemanden, keine Bewegung für niemanden und keine Abkehr vom Ungehorsam gegenüber Allah für niemanden, außer durch die Hilfe Allahs; und keine Kraft für niemanden zum Gehorsam gegenüber Allah und der Standhaftigkeit darin, außer durch die Führung Allahs. Und alles geschieht durch den Willen Allahs, erhaben ist Er, Sein Wissen, Sein Urteil und Seine Vorsehung. Sein Wille steht über jeglichen anderen Willen, Sein Urteil steht über jeglicher List, Er tut, was Er will und Er ist niemals ungerecht. Erhaben ist Er vor jedem Übel und jedem Ende, frei ist Er von jedem Makel und von jeglicher Entstellung. „Er wird nicht über seine Taten befragt, doch werden sie befragt werden.“³²⁶

ولم يكلفهم الله تعالى إلا ما يطيقون، ولا يطيقون إلا ما كلفهم، وهو تفسير لا حول ولا قوة إلا بالله، نقول: لا حيلة لأحد، ولا حركة لأحد، ولا تحول لأحد عن معصية الله إلا بمعونة الله، ولا قوة لأحد على إقامة طاعة الله والثبات عليها إلا بتوفيق الله. وكل شيء يجري بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره، غلبت مشيئة المشيئات كلها، وغلب قضاؤه الحيل كلها، يفعل ما يشاء وهو غير ظالم أبداً، تقدر عن كل سوء وحين، وتنزه عن كل عيب وشين، (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون).

Für al-Turkistānī handelt es sich bei diesem Abschnitt hauptsächlich um eine Wiederholung und Bestätigung, um das Vorangegangene nochmals zu untermauern. Der Mensch ist auf Allah angewiesen, um vor dem Ungehorsam geschützt und zum Gehorsam geführt zu werden. Dies bezeichnet er als die Realität der Knechtschaft gegenüber Allah. Am Ende geht er nochmals auf die *muʿtazila* ein und kritisiert ihre Thesen zum freien und göttlichen Willen. So wie Ibn Abī al-ʿIzz in den vorangegangenen Abschnitten verdeutlicht hat, erklärt auch al-Turkistānī, dass die These der *muʿtazila* bedeutet, dass der Wille des Ungläubigen über dem Willen Allahs steht. Er hält fest, dass der göttliche Wille in Korrelation mit Seinem Wissen steht; das heißt, Allah weiß, wer sich für den Glauben entscheiden wird, will dementsprechend Er von ihm den Glauben.³²⁷

Zu Beginn erwähnt Ibn Abī al-ʿIzz die These Abū al-Ḥasan al-Ašʿarīs, dass Allah dem Menschen theoretisch etwas auferlegen könnte, wozu er nicht imstande ist. Die Geschichte des Onkels des Propheten Abū Lahab als Grundlage nehmend, gingen manche seiner Anhänger so

³²⁶ al-Ṭahāwī 1995, S. 27-28

³²⁷ vgl. al-Turkistānī 2018, S. 190-192

weit zu sagen, dass dies nicht nur in der Theorie möglich ist, sondern auch tatsächlich vorgefallen ist. Denn im Koran wird Abū Lahabs Unglaube festgehalten, gleichzeitig ist dieser aufgefordert, an den Koran zu glauben. Somit müsste er an seinen eigenen Unglauben glauben. Dieser Argumentation entgegnet Ibn Abī al-‘Izz, dass die erste Art der Fähigkeit beim Onkel des Propheten sehr wohl gegeben war und somit von einer Unfähigkeit nicht die Rede sein kann.³²⁸

Eine weitere These unter den Anhängern al-Aš‘arīs unterscheidet das Unvermögen nach ihrer Ursache. Wenn dieses Unvermögen auf die Unfähigkeit des Menschen zurückzuführen ist, kann diese Sache dem Menschen auch nicht auferlegt werden. Wenn jedoch das Unvermögen auf der Tatsache beruht, dass der Mensch mit etwas Gegensätzlichem beschäftigt ist, dann ist die Auferlegung dieser Tat doch möglich. Ibn Abī al-‘Izz stimmt dieser Unterteilung grundsätzlich zu, kritisiert jedoch die Bezeichnung des Menschen als unvermögend, wenn er sich mit etwas Gegensätzlichem beschäftigt. Diese baut laut dem Kommentator auf der These auf, dass die Fähigkeit lediglich mit der Tat besteht.³²⁹

Wie bereits bei der *irāda*, unterteilt Ibn Abī al-‘Izz auch *qaḍā’* („Entscheidung“), *amr* („Befehl“), *kitāb* („Festschreibung“), *idn* („Erlaubnis“), *ḥukm* („Urteil“), *tahrīm* („Verbot“) und *kalimāt* („Worte“) in *kawnī* („kosmisch“) und *šar‘ī* („gesetzlich“) ein und begründet in weitere Folge seine Unterteilung mit Versen aus dem Koran.³³⁰

Ibn Abī al-‘Izz nennt Koranverse und prophetische Überlieferungen, die aussagen, dass Allah Sich Selbst die Barmherzigkeit zur Pflicht erklärt und die Ungerechtigkeit verboten hat. Anfangs hält er fest, dass das, was für den Menschen als ungerecht und verwerflich erachtet wird, nicht zwangsläufig auch für Allah gelten muss. Denn dies wäre eine Gleichsetzung des Schöpfers mit seiner Schöpfung. Auch die Auffassung, die Ungerechtigkeit wäre nicht in der Macht Allahs, lehnt er ab. Denn es wäre bedeutungslos, würde Allah Sich Selbst etwas verbieten, wozu Er gar nicht imstande ist. Außerdem würde dies bedeuten, dass Allah nicht über dem Schlechten erhaben ist, weil somit das Schlechte unmöglich ist und schlussendlich inexistent.³³¹ Dies beschreibt er wie folgt:

³²⁸ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2021, S. 674

³²⁹ vgl. ebd. S. 675

³³⁰ vgl. ebd. S. 677-679

³³¹ vgl. ebd. S. 679-680

So ist nach ihrer Aussage Allah grundsätzlich nicht frei von jeglicher Tat und nicht davon erhaben es zu tun. Vielmehr ist er von keiner Tat frei, die möglich ist. Also ist seine Tat gut und die schlechte Tat ist inexistent, da sie unmöglich ist, und das Unmögliche ist nicht real.³³²

Diese These entkräftet Ibn Abī al-‘Izz mit mehreren Koranversen und einer prophetischen Überlieferung.³³³

³³² Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 680

³³³ vgl. ebd. S. 680-681

5. Fazit

Der Vergleich der Kommentare von Ibn Abī al-‘Izz und al-Turkistānī zur *al-‘aqīda at-ṭahāwiyya* brachte sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in den Auslegungen und der Methodik beider Gelehrten zum Vorschein. Diese können wie folgt zusammengefasst werden:

1. **Die Intention:** Wie bereits in ihren Vorworten erwähnt, unterscheiden sich die Kommentatoren in ihren Beweggründen, welche dazu geführt haben, dass sie sich al-Ṭahāwī's Werk widmeten. Während al-Turkistānī einen klassischen Zugang der islamischen Gelehrsamkeit zu beabsichtigen scheint, sind die Beweggründe von Ibn Abī al-‘Izz eher als reaktionär einzuordnen. Welche Rolle dabei der Kommentar in dieser Gelehrsamkeit spielte, wurde bereits in der Einleitung erläutert. Ersterer sagt dazu in seinem Vorwort:

Einige unserer Brüder baten uns, über das, was Allah uns eröffnet hat von den Schätzen Seiner Gaben und den Vorzügen Seiner Großzügigkeit über die dem Imām Abū Ğa‘far al-Ṭahāwī zugeschriebene *‘aqīda* zu sprechen, um zu verdeutlichen, was ihnen an feinen Geheimnissen verborgen blieb. So werden wir – soweit uns möglich – verdeutlichen, was von den wertvollen Bedeutungen uneindeutig ist. Also erwiderte ich die Bitte, Allah um Hilfe bittend, auf Ihn vertrauend und meine Angelegenheit Ihm überlassend.³³⁴

Ibn Abī al-‘Izz hingegen erörtert in seinem Vorwort die Missstände, welche er in der islamischen Dogmenlehre zu erkennen weiß, und fasst seine Intention wie folgt zusammen:

„Diese *‘aqīda* wurde von mehr als einem Gelehrten kommentiert. Jedoch sah ich manche Kommentatoren dem abzulehnenden *‘ilm al kalām* zuhören, von ihm ableiten und seine Ausdrücke verwenden. ... Also war es mir lieb sie zu kommentieren und dabei den Weg der Altvorderen einzuschlagen, ihre Ausdrücke zu verwenden, ihrem Vorbild zu folgen und wohlwollend mit ihnen umzugehen, damit ich zu ihnen gezählt werde und in ihrer Gefolgschaft versammelt werde. ... Und als ich sah, dass das Wesen der Abkürzung zugeneigt ist, bevorzugte ich die Verlängerung und Ausführung.“³³⁵

Die Unterschiede in den Beweggründen sind auch ausschlaggebend für den nächsten Punkt.

³³⁴ al-Turkistānī 2018, S. 89

³³⁵ Ibn Abī al-‘Izz 2012, S.121-122

2. Die Dimension: Wie Ibn Abī al-‘Izz bereits in seinem Vorwort ankündigt, vertieft er sich in seinen Ausführungen und erwähnt zum Teil Thematiken, welche nur indirekt mit dem jeweiligen Abschnitt zusammenhängen. Dem liegt wohl der Gedanke zugrunde, dass das falsche Verständnis richtiggestellt werden muss. Also könnte Ibn Abī al-‘Izz sein im Vorwort definiertes Ziel gar nicht erreichen, würden seine Ausführungen nur oberflächlich ausfallen. Al-Turkistānī hingegen hält sich in seinem Kommentar kurz und prägnant. Oft begnügt er sich mit Verweisen auf andere Kommentare, allen voran den Kommentar von Abū Ḥafs al-Ġaznawī. Sein Ziel scheint in einer Vereinfachung und Erklärung des Basistextes zu liegen. Er geht zwar auch auf die Standpunkte anderer theologischer Schulen ein, hält sich aber in der Widerlegung kürzer. Festzuhalten ist auch, dass ein Teil des Kommentars von al-Turkistānī fehlt, nämlich von der Stelle „und alles, was damit festgesetzt wurde...“ bis zur Aussage „und wir vertiefen uns nicht in Allah und debattieren nicht über die Religion Allahs“. Wie bereits erwähnt, vermutet der Editor, dass dieser Abschnitt nicht vom Kommentator ausgelassen wurde, sondern verloren gegangen ist. Das Fehlen des Abschnitts und der Unterschied in der Dimension stellten auch die größte Herausforderung für einen Vergleich dar.
3. Struktur und Argumentation: Hier findet sich großteils eine Übereinstimmung. Die Kommentare beginnen fast immer mit Koranversen an erster Stelle, gefolgt von prophetischen Überlieferungen und abschließend dem Versuch, die eigenen Thesen auf einer möglichst rationalen Ebene zu belegen. Inkonsistenz liegt lediglich in der Erwähnung anderer Auslegungen vor. Diese werden an manchen Stellen vorgezogen und widerlegt, bevor die eigene These erwähnt und untermauert wird, während an wieder anderen Stellen zuerst die eigenen Behauptungen vorangestellt wird. Beide beschäftigen sich hauptsächlich mit den Thesen der *mu‘tazila*. In der Ḥadīthlehre ist Ibn Abī al-‘Izz klar versierter. Dies bringt er auch selbst in seinem Kommentar an.³³⁶ Sowohl die prophetischen Überlieferungen als auch Aussagen der Weggefährten und Altvorderen werden generell mit Erwähnung der Tradenten im Wortlaut wiedergegeben. Al-Turkistānī gibt diese oft nur in ihrer Bedeutung ohne Angabe des Überlieferers wieder. Man könnte meinen, dass er aufgrund der Kürze des Kommentars die *aḥādīṡ* (sgl. *ḥadīṡ*) zusammengefasst wiedergibt, jedoch ist dies beim Umgang mit der prophetischen Tradition eher unüblich und in islamischen Gelehrtenkreisen verpönt. Obwohl der *ḥanbaliyya* anderes nachgesagt wird, ist Ibn Abī al-‘Izz in seiner rationalen Argumentation schlagkräftig

³³⁶ vgl. Ibn Abī al-‘Izz 2012, S. 446

und fundiert. Darin übertrifft er sogar teilweise al-Turkistānī, welcher der rationalen Schule der *māturīdiyya* zugehörig ist. Daraus lässt sich aber nicht ableiten, dass al-Turkistānī in der rationalen Argumentation nicht sachkundig ist, sondern sich lediglich kurzgefasst hat, um den Kommentar nicht zu sehr auszudehnen.

4. Tašbīh und ta'īl: Sowohl al-Turkistānī als auch Ibn Abī al-‘Izz sind in ihrem Selbstverständnis klar Teil der *ahl al-sunna* und beanspruchen für sich, deren Lehrmeinungen zu vertreten und wiederzugeben. Beiden lehnen den *tašbīh* wie auch den *ta'īl* prinzipiell ab, ihre Herangehensweise unterscheidet sich hier jedoch grundsätzlich. Al-Turkistānī bestätigt die göttlichen Attribute im Allgemeinen – wie zum Beispiel im Abschnitt über den göttlichen Zorn und die Zufriedenheit, lehnt damit den *ta'īl* ab, widmet sich jedoch stärker dem *tašbīh* und dessen Widerlegung. Auf der anderen Seite sieht Ibn Abī al-‘Izz das größere Übel im *ta'īl* und ist dementsprechend auch in seiner Handhabung gegensätzlich zur jener von al-Turkistānī. Die Behauptung, dass die rationalen Denkschulen die göttlichen Attribute größtenteils negieren oder umdeuten, bestätigt sich im vorliegenden Vergleich nicht. Die größte Meinungsverschiedenheit zwischen al-Turkistānī und Ibn Abī al-‘Izz findet sich in Verbindung hiermit in der Bestätigung bzw. Negierung des *‘uluww* und der *ḡiha*. Bedauerlicherweise sind hier die Ausführungen al-Turkistānīs verkürzt. Um ein vollständiges Bild der Lehrmeinung der *māturīdiyya* zu erhalten, ist ein Hinzuziehen anderer Werke notwendig. Dies würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen.
5. Korrelation zum Basistext: Dass einer der beiden Kommentare näher am Basistext ist, kann so nicht gesagt werden. Ibn Abī al-‘Izz kritisiert zwar al-Ṭaḥāwī für den Aufbau seines Werks und auch die Wortwahl an manchen Stellen, jedoch kann daraus nicht abgeleitet werden, dass der Kommentator den Lehrmeinungen al-Ṭaḥāwī widerspricht. Zwei Themen sind jedoch hervorzuheben: Erstens *al-ḥawādīṭ lā ‘awwala lahā* („Die Geschehnisse haben keinen Anfang“). Trotz der intensiven Auseinandersetzung des Kommentators damit lässt sich kein direkter Bezug zu al-Ṭaḥāwīs Basistext finden. Das zweite Thema ist die *ḡiha* und der *‘uluww*. Ibn Abī al-‘Izz bezieht sich dazu auf einen anderen Abschnitt, um ein gesamtheitliches Bild von den Thesen des Autors zu liefern, wobei sich erkennen lässt, dass al-Ṭaḥāwī das Attribut des *‘uluww* bestätigt. Trotzdem muss er den Bogen weit spannen, um den Basistext so auszulegen, dass keine Diskrepanz zwischen diesem und seiner Auslegung entsteht. Hier scheint die Übereinstimmung zwischen der Auffassung al-Turkistānīs und al-Ṭaḥāwīs größer zu sein. Da al-

Turkistānī in seinem Kommentar nicht gleichermaßen ins Detail geht, finden sich solche Diskrepanzen bei seinen Ausführungen nicht.

6. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Stufen von Kommentaren	7
---	---

7. Literaturverzeichnis

‘Aṭīyya, Ša‘bān ‘Abd al-‘Āṭī et al.: 2004. *al-Mu‘ğam al-wasīṭ*. 4. Auflage. Al-Qāhira: Maktabat al-Šurūq al-Dawlīya.

Al-Ḍahabī, Šams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Uṭmān. 2019. *Siyar a‘lām an-nubalā’*. 13. Auflage. Ed. Šu‘ayb al-Arnā‘ūt; Ibrāhīm al-Zaybaq. Dimašq: Al-Risāla al-‘Ālamīya. (Vol. 15)

Duğaym, Samīḥ. 1998. *Mawsū‘at muštalḥāt ‘ilm al-kalām al-islāmī*. 1. Auflage. Bayrūt: Maktabat Lubnān. (Vol. 1)

Ibn Abī al-‘Izz, ‘Alī b. ‘Alī b. Muḥammad. 2012. *Šarḥ al-‘aqīda aṭ-ṭahāwiyya*. 2. Auflage. Ed. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥasan al-Turkī; Šu‘ayb al-Arnā‘ūt. Dimašq: Dār al-Risāla al-‘Ālamīya.

Ibn Abī al-Wafā’, Muḥyī al-Dīn Abī Muḥammad ‘Abd al-Qādir. 1993. *al-Ğawāhir al-muḍiyya fī-ṭ-ṭabaqāt al-ḥanafīyya*. 2. Auflage. Ed. ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥuluww. Riyāḍ. Dār Hiğr. (Vol. 3)

Ibn al-Ğawzī, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Muḥammad. 1987. *Nuzhat al-‘a‘yun an-nawāzīr fī ‘ilm al-wuğūḥ wa-n-naẓā’ir*. 3. Auflage. Ed. Muḥammad ‘Abd al-Karīm Kāzīm al-Rāḍī. Bayrūt: Mu’assasat al-Risāla.

Ibn Manzūr, Abu al-Faḍl Ğamāl al-Dīn Muḥammad b. Mukrim. *Lisān al-‘arab*. Bayrūt: Dār Šādir. (Vol. 3)

Ingalls, Matthew B. 2016. “Šarḥ, Iḥtišār, and Late-Medieval Legal Change – A Working Paper.” In *History and Society during the Mamluk Period (1250–1517): Studies of the Annemarie Schimmel Institute for Advanced Study II*. Vol. 12. Ed. Stephan Conermann. Göttingen: V&R unipress, 125-148.

Ingalls, Matthew B. 2021. The Anonymity of a Commentator: *Zakariyyā al-Anšārī and the Rhetoric of Muslim Commentaries*. Ed. Seyyed Hossein Nasr. New York: Suny Press.

Al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad b. Muḥammad. 2006. *Ta'wīlāt al-qur'ān*. Ed. Mehmet Boynukalın; Bekir Topaloğlu. Istanbul: Mizan Yayınevi. (Vol. 4 u. 6)

Al-Rāzī, Faḥr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar. 2012. *Ma'ālim uṣūl ad-dīn*. 1. Auflage. Ed. Nizār Ḥammādī. Ḥawallī: Dār al-Diyā'.

Al-Şābūnī, Nur al-Dīn Aḥmad b. Maḥmūd b. Abī Bakr. 2014. *al-Kifāya fi-l-hidāya*. 1. Auflage. Ed. Muhammed Aruçi. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm.

Al-Sālimī, Abū Şakūr. 2017. *at-Tamhīd fi bayān at-tawḥīd*. 1. Auflage. Ed. Ömür Türkmen. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Schmidtke, Sabine. "Creeds." *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Brill Online. <http://dx-doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00099>, 15 Sept 2022.

Al-Taḥāwī, Abū Ğa'far. 1995. *Matn al-'aqīda at-ṭahāwiyya*. 1. Auflage. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm.

Al-Turkistānī, Hibat Allāh b. Aḥmad b. Mu'allā Suġā' al-Dīn. 2018. *Şarḥ al-'aqīda at-ṭahāwiyya*. 3. Auflage. Ed. Ğād Allāh Bassām Şāliḥ. 'Ammān: Dār al-Nūr al-Mubīn li-l-Naṣr wa-l-Tawzī'.

Watt, Montgomery W. "'Aqīda." *Encyclopedia of Islam, Second Edition*. Edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online. <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0037>, 15 Sept 2022.