

ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2011/2

Sayı (Number): 27

SALAFİSMUS: Der Unterschied zwischen „*salafîya*“ und „*as-salaf aş-şâlih*“ im islamischen Gedanken

Salih AYDIN*

Salafismus ist ein bestimmtes Denkweise und Methode in islamischen Gedanken. Ein bestimmtes Verständnis (salafitische Sichtweise) mit den *salaf aş-şâlihîn* gleich zu setzen, bedeutet eigentlich das Ausschließen der Gefährten und ihrer Nachfolger, welche nicht dieser Meinung waren. Das Verständnis *‘Abdallah ibn ‘Umar* ohne Kommentar zu akzeptieren ist von den *salaf aş-şâlihîn*, und was ist mit der Denkweise, die fragte: „Ist das deine eigene Meinung oh Muhammed.“? Wenn das *bakrî* Verständnis, das in dem Moment des Hörens bestätigt, den *Salaf* gehört, gehört das *‘umarische* Verständnis, das erst nach dem Hinterfragen und Begreifen glaubt, nicht den *Salaf*? Salafismus ist das Einschränken der *salaf aş-şâlihîn* auf ein bestimmtes Verständnis sowie die Verdächtigung jeder Ablehnung ihres menschlichen und naiven Verständnisses durch die Späteren, als eine Opposition gegen den Islam. Zusammenfassend möchte ich sagen, dass das Sunna-Verständnis des Salafismus, den Hadîth-Fanatismus betreibt, gegen den universellen Islam ist und nicht mit dem vereinbar ist, dass der Islam etwas Zeit, Raum, Geographie und ethnische Aufzeichnungen Überschreitendes darstellt. Am Ende kann man sagen, dass *as-salaf aş-şâlih* mehr vor dem Salafismus bewahrt werden soll, als vor Anderen.

Schlüsselwörter: Salafismus, der gute Vorgänger, die Leute der Tradition, die Leute der Meinung, Erfindung.

Selefilik: İslam Düşüncesinde “*selefiyye*” ve “*as-salaf aş-şâlih*” Arasındaki Fark

ÖZET

Selef-i sâlihîn kavramı, ehl-i beyt kavramı gibi, cazibesine dayanılmaz kavramlardan birisidir. Bazı gruplar selefi kendi fikirlerine dayanak yapmakta, kendi fikirleriyle eşitlemekte ve sınırlandırmaktadırlar. Selefciliğin ölçüleri belli olmadığı

* Dr., Philologisch-Kulturwissenschaftliches Fakultät, (Orientalistik/Arabistik), Universität Wien.

için de tam bir tanımı yapıl(a)mamaktadır. Hatta bu tür gruplar bu belirsizliği bile kullanmak istemektedirler. Böylece “selef”le şekillenmek yerine, selefi şekillendirmektedirler. Bu yüzden Muhammed İkbāl ile Nasīruddin al-Albānī ikisi de selefi görülebilmektedir. Felsefi olarak belirli bir anlayışı (selefi bakış açısı) selef-i salihînle bir ve özdeş görmek, aslında o anlayışta olmayan sahabi ve tabileri dışlamak anlamına gelir. Abdullah b. Ömer’in yorumsuz alma anlayışı selefi salihîne ait olduğu gibi, *bu sana ait bir görüş mü ey Muhammed*, diyen anlayış da selef-i salihîne ait olduğu kabul edilmelidir. Selef-i sâlihîn belirli bir mezhebe değil bütün İslam mezheplerinin kendisinde asıllarını bulduğu mubarek bir zaman dilimine işaret etmektedir. Burada, bilginin kaynağı olarak haberi alan, bilgiyi rivayetle sınırlayan, lafızcı bir yöntemi kullanıp akli kullanmaya ve dirayete karşı olan „Selefcilik“ ile „Selef-i şâlih“ arasında çok büyük fark olduğuna, Selefîlerin bu kavramsal materyali kullandıklarına işaret olunmakta ve bu iki kavram arasındaki fark ele alınmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Selefcilik, Selef-i sâlih, Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey, Bidat

Einführung

Zu Beginn möchte ich hervorheben, dass der Begriff *as-salaf as-şâlih* (der ehrwürdige Vorgänger) ein sehr attraktiver Terminus ist. Aus diesem Grund ist es selbstverständlich, dass viele Personen und Gruppen sich diesem unterordnen. Jedoch ist nicht freilich, dass diese ihre eigenen Anschauungen und ihre Ideologien mit *as-salaf as-şâlih* gleichwertig sehen. In der Realität wollen diese Gruppen ihre eigenen Gedanken auf die *salaf* stützen. Wegen der uneindeutigen und indefiniten Kriterien ist die Definition nicht vollkommen oder mit einem anderen Ausdruck; man kann es nicht eindeutig bestimmen. Normalerweise gibt es manche Kriterien zum Salafismus,¹ aber diese sind derartig elastisch und unklar, sodass sogar Modernisten, Mystiker oder Traditionalisten als Salafiten eingestuft werden.² Diese Gruppen wollen überdies die Unklarheit ausnutzen, um sich einen Vorteil zu verschaffen. *Muḥammad İqbāl* und *Nasīruddīn Albānī* werden gleichzeitig als Salafiten angesehen;

¹ Für den Salafismus siehe, Boti M. S. R., *as-Salafiya marhala zamaniyya mubāraka lā maḥab islāmī*, Dār al-Fikr, Dimaşk 1990; Abdullah b. Abdulhamid al-Aṭarī, *Ahl al-Sunna wa'l-Ġamāa*, Übersetzung Beşir Eryarsoy; Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı, Selef, Kelam, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah, İstanbul 1994; Mazharuddin Siddikī, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, Übersetzung Murat Fırat-Göksel Korkmaz, Dergâh, İstanbul 1990; Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, Ankara 2002; al-Albānī, Muḥammad Nasīruddīn, „Vucūbu al-aḥd bi Hadīth al-Āḥād fi'l-Aqīdah wa'r-radd alā šubāḥ al-Muḥālifin“, (*Rasāil al-da'wa al-salafiya*), Dimaşk 1974; Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, AÜİF. Ankara 1992, Ankara; Mehmet Ali Büyükkara, *11 Eylülle Derinleşen Ayrılık: Suudi Selefîyye ve Cihadî Selefîyye*, Dinî Araştırmalar, b. 7, z. 20, s. 205-234; Lohlker, Rüdiger, *Dschihadismus Materialien*, Fakultas UTB, Wien 2009.

² Berger, Lutz, *Islamische Theologie*, facultas wuv Wien 2010, S. 146.

obwohl *Muḥammad Iqbāl* ein Modernist und *Naṣīruddīn Albānī* im engeren Sinne ein Traditionalist gewesen ist.

Wer wird als *as-salaf* oder *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* bezeichnet?

Salaf/Vorgänger, dessen Bedeutung „die vorgehende Gemeinschaft“ oder „die führende Gemeinschaft“ ist, wird für die Gefährten des Propheten und die Generation, die nach ihm kam, benützt.³ In diesem Zusammenhang bezeichnet man sie mit der Eigenschaft des *ṣāliḥ*. Im Koran wird *salaf* als die führende Gemeinschaft *ṣaḥāba* erklärt; so heißt es: „Die Vordersten, die ersten der Auswanderer (aus Mekka) und der Helfer (in Medina), und jene, die ihnen auf die beste Art gefolgt sind, mit ihnen ist Allah wohl zufrieden und sie sind wohl zufrieden mit Ihm.“⁴ Ein weiterer Ḥadīṭ bezieht sich auf die Zerspaltung der Gemeinschaft in verschiedene Sekten. Von *Abū Hurairā* wird überliefert, dass der Prophet sagte: „Meine Gemeinschaft wird sich in 73 Sekten spalten. Außer der erlösten Gruppe werden 72 ins Feuer gehen.“⁵ Neben diesen *aḥādīṭ* gibt es im Weiteren die Anfrage von den Gefährten an den Propheten nach „*al-firqa an-nāḡiya*“, worauf der Prophet antwortet wie folgt: „Meinem Weg und dem Weg meiner Gefährten folgen.“ Prophet Muḥammad hat ebenfalls in einem Ḥadīṭ, welcher in *Buḥārī* und *Muslim* überliefert wird, gesagt: „Die besten Menschen sind die, die in meiner Zeit lebten, dann die, die darauf folgten, dann die, die darauf folgten.“⁶ Diese ersten drei besten Generationen, die hier erwähnt werden, werden als „*salaf*“ bezeichnet. Die drei Generationen sind in der Reihe *ṣaḥāba*, *ṭābi'ūn* und *ṭābi'u al-ṭābi'in*. Sie sind Vorbilder für die Gläubigen, die nach ihnen kamen, im Glauben, Wissen und in der Praxis. Die Generation der Gefährten lebte, nachdem der Prophet starb, als die einzige Vertretung, und alle Muslime, die anschließend kamen, haben den Koran, die ehrenvollen Überlieferungen und die erste islamische Glaubenspraxis von den Gefährten gelernt. Aus diesem Grund haben die *saḥāba* einen besonderen Stellenwert in den Augen der Muslime.

³ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 37,38; Botī, *as-Salafīya marhala zamaniyya mubāraka lā maḍhabun islāmī*, S. 9-11; Müfrih b. Süleyman, *al-Manḥağ as-Salafī*, Riyad 1422/2002, S. 36-42; Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Kitabevi, İstanbul 2001, S. 3; Berger, *Islamische Theologie*, S. 146.

⁴ Tauba (Die Reue), 100.

⁵ Botī, *as-Salafīya*, S. 9. Für die Kommentaren und andere Variationen der Überlieferung siehe al-Maqdisī, *Aḥsan at-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm*, S. 39. Dieses Thema gibt es noch in *Faiṣal at-Tafriqa* von al-Gazālī und van Ess behandelt es in seinem Buch *Der Eine und das Andere*. Diese Variation ist folgende: „Meine Gemeinde wird sich in 70 oder 71 Sekten spalten, von denen alle mit Ausnahme einer ins Paradies eingehen. Da sagt man: O Gesandte Gottes, von wem sprichst du denn? Er Antwortete von den Kertzen (*zanādiqa*) d.h. den Qadariten.“ Für die ausführliche Information siehe van Ess, *ogW*, I, S. 53-57. Abū Muṭī' an-Nasafī, *ar-Radd*, S. 60,122.

⁶ Buḥārī, „Faḍāil Aṣḥāb an-Nabiyy,” 1; Muslim, „Faḍāil al-Aṣḥāb,” 210-214; Abū Dāwūd, „Sunna,” 9; Tirmīzī, „Fitan,” 45; Interpretationen bezüglich dieses Themas siehe, Botī, *as-Salafīya*, S. 9.

Die Generation, die nach den *ṣaḥāba* kam, nennt man Nachfolger/*tābi'ūn*. Diese Generation hat ihren Glauben, ihr Wissen und ihre Praxis von den *ṣaḥāba* gelernt, indem sie vor ihnen saßen. Der Grund, warum man sie „*tābi'ūn*“ nannte, liegt in der präzisen und ernsten Nachahmung. Die Wichtigkeit der „*ṣaḥāba*“ liegt darin, dass diese im Koran gelobt wurden. Des Weiteren sind sie die ersten und wichtigsten Vertreter der Sunna – die Lebensweise des Propheten – somit diejenigen, die den Islam am besten verstanden und praktiziert haben.

Die Wichtigkeit der *tābi'ūn* stützt sich auf zwei folgende Punkte:

- 1- den Islam von der *ṣaḥāba*, die ihn am besten verstanden und gelebt haben, gelernt zu haben.
- 2- die ersten zu sein, die sich mit fremden Ideologien, Kulturen und außergewöhnlichen Glaubensfragen auseinandergesetzt haben.

Die danach Kommenden, die die Schüler der *tābi'ūn* waren, nennt man Nachfolger der Nachfolger/*tābi'u al-tābi'in*. Diese Periode galt als Entstehung der Fachwissenschaften, Sammlung der ehrenvollen Ḥadīth-Überlieferungen in speziellen Büchern und Bildung der Glaubens- und Rechtsschulen.

Die drei Generationen, die wir kurz beschrieben haben, haben die Schlüsselrolle in der ununterbrochenen Vermittlung der wahren Auffassung des Islam übernommen. Aus diesem Grund wurden sie in den späteren Jahrhunderten als zentrale Stelle und als Maßstab für das Richtige und Falsche angesehen. Die *as salafas -ṣāliḥ* ist für die islamische Gemeinschaft ein unverzichtbarer Festpunkt und Maßstab.

Die Vertreter des Salafismus empfehlen bei allen aktuellen Problemen bestimmte Verse im Koran; diese werden durch die Allgemeinheit anerkannt und akzeptiert. Hingegen ist die Anzahl der Verse, die auf die Vernunft und das Nachdenken andeuten, nicht gering. Diesbezüglich möchten wir den *Mu'ād-Ḥadīth*⁷ hier erinnern, um die Befürwortung der Vernunft zu deuten.

Was ist Salafismus?

Salafismus ist ein Oberbegriff für politische und nicht-politische Bewegungen und Personen, die sich auf das Vorbild der frühen islamischen Gemeinschaft berufen.⁸ Die Salafiten, die „die Leute der *Ḥadīth*“ oder „die Leute des *Aṭar*“ genannt werden, sind die Nachfolger auf dem Weg der ersten

⁷ Als Prophet Muhammad Mu'ād b. Ğabal in den Jemen schickte, fragte er ihn: Wie wirst du urteilen? Er antwortete: Ich werde nach dem entscheiden, was im Buch Allahs steht. Der Prophet fragte ihn weiter: Wenn es aber nicht im Buche Gottes steht? Mu'ād antwortete: Dann nach dem Wege (Sunna) des Gesandten. Der Prophet fragte ihn: Wenn es aber nicht im Wege des Gesandten Gottes steht? Er antwortete: Dann bilde ich mir mein eigenes Urteil/Iğtihād. Daraufhin sagte der Prophet: Gepriesen sei Allah, der dem Boten des Gesandten Allahs Erfolg beschieden hat. Abū Dāwūd, „Aqdiya,” 11; Tirmīzī, „Aḥkām,” 3.

⁸ Lohlker, Rüdiger, *Dschihadismus Materialien*, Fakultas UTB, Wien 2009, s. 204.

religiösen frommen Gelehrten. Das ist ihre benützte und berühmte Bedeutung. Der Gegensatz der Vernunft und Interpretation und die Ignoranz aller theologischen und methodologischen Entwicklung ist auch eine in den Sinn kommende Bedeutung. Wegen ihrer Würdigung der *aḥādīth* wurden sie als „*Aṣḥāb al-Ḥadīth*“ genannt; wegen ihrer Nicht-Interpretation der vermenschlichten Attribute Gottes wurden sie als *Ṣifātiyā* oder *Itḥāṭiyā* genannt; um sie von anderen Sekten wie *Šī'a*, *Mu'tazila* usw. zu unterscheiden wurden sie als *sunnī/Ahl al-sunna* genannt und um sie von den *Māturīdīten* und *Aṣ'ārīten* zu trennen, wurden sie als *Ahl al-sunna al-ḥaṣṣa*/die Leute der speziellen Tradition genannt.⁹ Die Gegner der Salafiten benannten sie *Haṣawīya*, *Muḡassima* und *Muṣabbiha*,¹⁰ jedoch sind diese Namen mit *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* nicht vereinbar. Gemeinsam ist ihnen aber ein Fundamentalismus im Sinne des Wortes, als viele Jahrhunderte theologischer Entwicklungen ignoriert werden, um direkt zu den Quellen des Korans und der Sunna zurückzugehen.

Auch wenn der Name *Salafīya* in der Geschichte des islamischen Gedankens früher und in der Gegenwart oft Gebrauch fand und findet, existiert keine bestimmte Rechtsschule unter diesem Namen. Genau so existiert für den Begriff *ra'y* (eigene Meinung) keine Rechtsschule, die ausdrücklich *ra'y* genannt wird, dennoch werden manche Rechtsschulen als *ra'y*-Anhänger eingestuft. So ist auch die *Salafīya* (Salafismus) allgemeiner als eine Rechtsschule und beschreibt viel mehr eine Methode, Herangehensweise oder Verständnisweise. Die *Salafīya* griff neben dem Koran und dem *Ḥadīth* auch die Tradition und Überlieferung der *tābi'ūn* und *tābi'u al tābi'in* Generationen als Heiliges auf. Sie erhebt die Offenbarung und die Überlieferung zu religiösen Dogmen und verherrlicht die Überlieferungen als heilige Wissensquelle.¹¹ Weiters erklärt sie die Überlieferung als herrschend und lehnt jegliche Widerrede, Opposition, Kritik und Interpretation der Offenbarung ab. Vereinfacht ausgedrückt wird der Weg der Rechtsgelehrten (*fuqahā*) und *Ḥadīth*-Gelehrten (*muḥadditūn*), welche behaupten die Linie der *aṣḥāb* und *tābi'ūn* zu befolgen, *Salafīya* genannt. Für die Salafiten findet das sicherste Verständnis in „Wenn Allah es sagt, stimmt es!“ Ausdruck.¹² Sowie jede Denkrichtung ist auch die *Salafīya* keine einheitliche Denkschule. Eigentlich ist es von immenser Bedeutung, auf den Unterschied zwischen dem Salafismus und den Gelehrten der *salaf aṣ-ṣāliḥ* einzugehen.

Es war eine Neigung zur Ausnutzung der *salaf aṣ-ṣāliḥ* Materials von den meisten Gruppen und der Ausschluss der anderen vorhanden. Jedoch gehört dieses Material der ganzen *Umma*.

⁹ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 33,34.

¹⁰ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 33.

¹¹ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 37.

¹² Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 37,38.

Die Grundlagen des Weges der salafitischen Gelehrten und der Code der zwischen ihnen verbreiteten Meinungen werden wie folgt bestimmt:¹³

Taqdīs: Allah von allen Attributen freisprechen, die seiner Erhabenheit unwürdig sind.

Taṣdīq: Die Bestätigung dessen, dass alle im Koran und der Sunna erwähnten Namen und Attribute eine der Vollkommenheit Allahs entsprechende Bedeutung haben. Glauben an die Erklärungen Allahs über sich selbst und die seiner Propheten über Allah, auch wenn die erwünschte Bedeutung nicht vollkommen verstanden wird.

Geständnis der Unzulänglichkeit: Der Mensch kann die uneindeutigen Themen nicht auf beabsichtigte Weise erfassen. Das beste Verstehen in diesem Fall ist seine Unfähigkeit zu verstehen zu begreifen.

Sukūt: Die Allgemeinheit über die uneindeutigen Themen zum Schweigen zu bringen. Zum Beispiel hat der Prophet verboten, über das Thema Schicksal zu diskutieren. Omar schickte jenen ins Exil, der über die Bedeutung des *Thronverses* fragte, und hielt jemanden ab zu fragen, ob der Koran ein Geschöpf sei oder nicht.

İmsāk: Es sollte vermieden werden, den Koran über die scheinbare Bedeutung hinaus zu interpretieren. Auch wenn das salafitische Denken unter den *Salafī* Gelehrten die verbreitete Denkweise ist, kann sie nicht von einer Person, einer Gruppe oder Rechtsschule vertreten werden. Denn diese bilden gleichzeitig die Basis für hunderte Gruppen, die sie befolgten. Es ist nicht richtig, dass eine Person sich als den einzigen Nachfolger der *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* betrachtet und andere nicht zu diesem Weg dazu zählt. Die *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*'s Epoche stellt nicht die Zeit ohne Rechtsschulen dar, vielmehr umspannt sie die Zeit, die alle Rechtsschulen inspirierte und aus der sie ihre Methoden und Wege herauslasen.

'Umar ibn al-Ḥattāb, 'Alī ibn Abī Ṭālib, 'Abdullah ibn Mas'ūd sind für uns alle *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, jedoch traf jeder von Ihnen so mutige und freie *iğtihād*, dass sie nicht zu der Gruppe der Salafiten gezählt werden können. Muḥammad ibn al-Ḥanafīya und Abū Ḥanīfa gehören auch zu den *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*, jedoch wäre es aufgrund Mancher ihrer Meinungen nicht richtig, sie zur salafitischen Richtung zu zählen. Muḥammad ibn al-Ḥanafīya gründete die erste und größte Bildungseinrichtung in Medina und aus dieser entstanden viele gegensätzliche Meinungen. Zum Beispiel vertrat sein Sohn Ḥasan auf der einen Seite das *irḡa* Denken, wobei sein anderer Sohn Abū Ḥāšim das *i'tizāl* Denken

¹³ Für diese Kriterien siehe, Gazālī, *Ilḡām al-'Awām an 'Ilm al-Kalām*, Kairo 1309, S. 3-33; Ġuwainī, *Imām al-Ḥaramain, al-'Aqīdatu'n-Niẓāmīya*, MÜİF Verlag, S. 32; Muḥammad Abū Zahra, *Imām aṣ-Ṣāfi'ī*, türkische Übersetzung Osman Keskiöğlu, 4. Auflage, Ankara 2000, S. 133; Topaloğlu, Bekir, *Kelām İlmi*, S. 114-116.

entwickelte. Es wird ausreichen zu erwähnen, dass *Muḥtār ibn Abī 'Ubaid* und *Wāṣil ibn 'Atā* Studenten¹⁴ dieser Bildungseinrichtung waren.

In diesem Sinne gehören auch *'Abdullah ibn 'Umar* und *Abū Zarr* zu unseren *as-salaf aṣ-ṣāliḥ*. Wenn wir *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* sagen, zählen *Ahl ar-ra'y*/Rechtswissenschaften¹⁵ sowie *Ahl al-Ḥadīṭ* / Ḥadīṭ-Spezialisten dazu. Jedoch kann Salafismus allein mit *Ahl ar-ra'y* nicht vereinbart werden. Der Salafismus kann seine Wurzeln in den *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* wieder finden, ist jedoch die zeitunabhängige Beschreibung einer Methode, mit der sich eine bestimmte Denkrichtung der Offenbarung und der Überlieferung annähert. Deshalb kann von dutzenden salafitischen Richtungen gesprochen werden; viele sehr gegensätzliche Denker werden als Salafiten bezeichnet.

Diese Denkrichtung hat sehr viel mit der Ḥadīṭ -Schule in Medina und den Gründern der Rechtschulen wie *Imam Šāfi'ī*, *Imam Mālik* und *Aḥmad ibn Ḥanbal* zu tun. Dank diesem Verständnis wurde die Sammlung aller Texte, – welche das Fundament des islamischen Denkens darstellen – ihre Überlieferung an die nächsten Generationen, ihr Schutz ermöglicht und der größtmögliche Beitrag an das islamische Denken geleistet. Auch wenn ihr Nichtkommentieren oder Nichtinterpretieren der heiligen Texte und Überlieferungen als eine Schwäche betrachtet werden kann, stellt dieses Verhalten der Salafiten im Bezug auf den Schutz der für das islamische Denken grundlegenden Offenbarungstexte und Überlieferungen, für die islamische Welt einen heiligen Dienst dar.

Der Gesandte Allahs, seine Gefährten und ihre Nachfolger auf bester Weise sind die *Salafs* dieser Gemeinde/*Umma*. Es ist nicht leicht hier eine punktgenaue Raum- und Zeiteingrenzung zu treffen. Die wirklichen Bedingungen sind dem Koran und der Sunnah treues Glauben, Denken und Umsetzen. Jemand, der ihnen Widersprechendes praktiziert, kann kein Salaf sein, auch wenn er zu ihrer Zeit geboren wurde.¹⁶

Salafīya, auch *Ahl as-sunna al-ḥaṣṣa* genannt, ist der Weg jener *fuqahā* und *muḥadditūn*, die nicht zu den *Ġahmīya*, *Mu'tazila*, *Murġi'a*, *Šī'a* und *Hārīġīya* gehören und die Schule der *Aṣḥāb* und ihrer Nachfolger befolgten. Sowohl in der Theologie als auch in der Eschatologie ist nicht die Vernunft grundlegend, sondern das Hören/*sam'*. In diesem Sinne kann auch von *Ḥanbalīya* gesprochen werden.¹⁷ *Ībn Rušd* stuft diese seiner Meinung nach abgeirrte Gruppe in seinem Buch *al-Kaṣf an Manāhiġ al-Adilla* als *Haṣawīya*

¹⁴ Našār, *'Alī Sāmī, Naṣat al-Fikr al-Falsafī fi 'l-Īslam*, 8. Aufl., Dār al-Maārif, Kairo 1968, S. 54.

¹⁵ Sie sind die Vertreter einer eigenen Meinung im Gesetz und Recht. Siehe Lohlker, *Islam eine Ideengeschichte*, Fakultas UTB, S. 60.

¹⁶ 'Abdullah b. Abdulhamid al-Aṭarī, *Ahl al- Sunna wa 'l-Ġamāa*, Übersetzung Beşir Eryarsoy, S. 16.

¹⁷ Ībn Rušd, *al- Kaṣf an Menāhiġ al-Adilla*, Übersetzung S. Uludağ, Dergah, S.190.

ein und berichtet, dass sie sagten: Nicht die Vernunft sondern das Hören ist der einzige Weg zum Wissen. Sowie bei den Themen des Jenseits und auch beim Thema Existenz Allahs und seine Einheit und Attribute ist der Überlieferung zu folgen.¹⁸

Die Hadīṭ -Spezialisten denken, dass die einzigen Autoritäten im Punkto Glaube die Offenbarung und die mündliche Überlieferung des Propheten und der *Salaf* (die Vorfahren) sind. Aus diesem Grund glauben sie, so wie es im Koran erwähnt wird, dass Allah, Hand, Gesicht, Auge und Fuß besitzt und beschreiben den *tauḥīd* auf diese Weise. Eine Interpretation dieser, so wie es die *Mutakallimūn* taten, gleicht ihrer Leugnung und dadurch auch der Leugnung Allahs. Wenn ein *Mutakallim* sagt: „Allah ist keine Substanz, keine Materie, ist weder im Universum noch außerhalb, ist mit Kosmos weder verbunden noch von ihr getrennt, ist nicht vorne oder hinten, rechts oder links, oben oder unten.“ Antworten Sie: „Eigentlich möchtest du sagen, dass es Allah nicht gibt aber du traust dich nicht.“

Wie es Melham Chokr sagt, ist im Hintergrund ein kultureller Unterschied vorhanden. Der *Mutakallim* zeigt das Porträt eines kultivierten und seiner Vernunft vertrauenden Denkers, der die Ursachen der Gegenstände neugierig und kritisch untersucht. Aus dieser Sichtweise ist der *Mutakallim*, nicht das Gegenteil vom Traditionalisten sondern vom einfachen Menschen (*'amma*). Einfache Menschen hingegen ernährten sich im wirklichen Sinne des Wissens nur von den *Muḥaddithūn* und den *Quṣṣāṣ*.¹⁹

Salafiya ist eine Denkweise, welche die im Koran und der Sunna bestimmten Grundlagen ohne jegliche Reflexion und Interpretation mit ihrer ganzen Einfachheit annimmt.²⁰ Die Absicht in den verborgenen Bedeutungen der *mutaṣābih* Verse überlassen sie Gott, und behaupten, dass ihr Ziel nicht gewusst werden kann, stellen weder Fragen darüber noch interpretieren sie. Die *Aṣḥāb* und die *Tābi'ūn*, welche als die *salaf* aller Muslime gelten, nahmen die *Ulūhīya* und Reife-Attribute Allahs an, und überließen die Attribute, welche den Anschein von Unvollkommenheit Allahs implizierten und bevorzugten über deren Bedeutung zu schweigen.²¹

Dieser gewisse Extremismus rief die *Mu'tazila* und eine total gegensätzliche Meinung hervor. Deshalb entstand die *ḥalaf* -Richtung der *Ahl as-Sunna*, um einen Mittelweg zwischen diesen zwei extremen Interpretationsverständnissen zu finden. Einer der ersten, die diese

¹⁸ İbn Ruṣd, ogW., S.190.

¹⁹ Chokr, Melhem, *İslam'ın Hicri II. Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Anka, İstanbul 2002, s. 183-185.

²⁰ İzmirli, İ. H., *Yeni İlmi Kelâm*, İst. 1341, s. 98; Fığlalı, E. R., *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, s. 69.

²¹ İbn Haldun, *al-Mukaddima*, s. 838.

Vermittlerrolle übernahmen, war 'Abdullah ibn Küllāb. (gest. 240-842)²² Aṣ'ārī erwähnte Ibn Küllāb in seinem *Maqālāt* sehr oft und profitierte von ihm.

Der Großteil der *Ḥalafīya*, welche die Aṣ'ārī und Mātūrīdīs ausmachen, sagte, dass ein den eindeutigen *muḥkam*-Versen entsprechendes Kommentieren der *mutaṣābih*-Verse speziell über die Theologie, deren Bedeutungen nicht eindeutig sind, dem Koran entspricht. Was die *ḥalaf* mit dem *salaf* verband, war die Ablehnung der Anwendung von griechischen Diskussionsmethoden und so wie die *Aṣhāb* und die *Tābi'ūn* die Verwendung des Koran und der Sunnah als die einzigen Referenzen.²³

Die *Salafīten* waren Angehörige der ḥanbalitischen Rechtsschule, und behaupteten, dass alle ihre Meinungen auf *Aḥmad b. Ḥanbal* (164-241/241-885), zurückzuführen sind, der den Glauben der *as-salaf aṣ-ṣāliḥ* belebt und die Gegenmeinungen bekämpft hatte. Auch *Ibn Ḥazm* (gest. 1064) kann auf Grund der theologischen Reaktion als ein Vertreter der neuen ḥanbalitischen Haltung gesehen werden.

Salafismus entstand im 7. Jht. erneut und wurde diesmal durch den *Ṣaiḥ al-Īslām Ibn Taimīya* (gest. 728-1328) aus Harran belebt. Später tauchte der Salafismus im 12. Jht. durch *Muḥammad ibn 'Abdilwahrhāb* auf der arabischen Halbinsel wieder auf. Auch in der Gegenwart laden die Wahrhābiten zu dieser Denkweise ein.²⁴ Sie behaupten, in der Glaubenslehre *salafī* zu sein und in der Praxis *Aḥmad b. Ḥanbal* zu befolgen, obwohl sie in vielen Punkten *Ibn Ḥanbal* und *Ibn Taimīya* überschreiten, lehnen sie es jedoch ab als Wahrhābiten eingestuft zu werden. Der Gründer der als Wahrhābismus bekannten Richtung *Muḥammad ibn 'Abdilwahrhāb* (gest. 1792) ist ein Nachfolger der *Ibn Hanbal-Ibn Taimīya* Linie. Jedoch übernahm *Muḥammad b. 'Abdilwahrhāb* die Aktivität des *Ibn Taimīya* im Punkto *iğtihād* nicht und begnügte sich mit einer passiven Befolgung der *Ibn Taimīya* Richtung und blieb als eine einfache salafistische Bewegung.

Die Epochen des Salafismus

Der Salafismus begann an den Anfängen des dritten islamischen Jahrhunderts zu entstehen und durchlief einige Phasen. Die erste Phase wird „die alten Salafiten“ genannt. Diese Denkrichtung wird auch „*iğmāl* Epoche“ genannt²⁵ und ist gekennzeichnet durch die Befolgung des Weges der Gefährten, *Tābi'ūn* und *Tābi'u al Tābi'in* und die Ablehnung der Interpretationen der *Bid'a* Gruppen *Ġahmīya*, *Mu'tazila* und *Qadarīya* durch die Ḥadīth und Rechtsgelehrten.

²² Madkur, Ibrahim, *fi'l-Falsafat al-Īslāmiya, Manḥaḡun wa Tatbīquh*, Maktabat Dīrāsāt al-Falsafīya, Kairo 1973, s. 32.

²³ Bolay, S. H, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ, s. 398.

²⁴ Ebu Zehra, Muhammed, *İslamda Siyasi İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, Übersetzung Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar, İstanbul, s. 232.

²⁵ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 34.

Neben den Leuten des Ḥadīṭ *Mālik ibn Anas* und seinen Freunden (*Mālikīya*), *Aḥmad ibn Ḥanbal*'s Freunden (*Ḥanbalīya*), *Muḥammad ibn Idrīs aṣ Ṣāfi'ī* (gest. 204/820) (*Ṣafīya*) und *Dāwūd ibn 'Alī Ḥafṣānī* und Freunden (*Dāwūdīya*)²⁶ können wir auch *Ībn Kutaiba*, *Harawī*, *Ībn Ṣalah*, *Ībn Quddāma*, *Ṣawkānī* und *San'ānī* in diesem Zusammenhang aufzählen. *Ma'mar ibn Rāṣid* (gest. 770), *Awzāi* (gest. 774), *Sūfyān at-Taurī* (gest. 778), *Mālik ibn Anas* (gest. 795), *Sūfyān ibn 'Uyaina* (gest. 814) sind einige salafistische Gelehrte.

Die zweite Phase wird die „späteren Salafiten“ oder auch „*tafṣīl* Epoche“ genannt.²⁷ Sie ist eine Bewegung, die mit *Ībn Taimīya* (gest. 1328) begann und durch seinen Schüler *Ībn Qayyim al-Ğauzīya* (gest. 751/1350-1351) weitergeführt wurde.

Die dritte Phase des Salafismus ist die „neu *Salafīya*“ Bewegung, welche Anfang des 19. Jahrhunderts entstand. Kavalalı M. Ali Paşa in Ägypten und einige Muslime, welche nach dem Reformerschluss durch die europäische Wirkung aufwachten, dachten, dass die traditionellen *Kalām* und *Taṣawwuf* Schulen die Probleme der Muslime nicht lösen würden und entwickelten ein neues *Salafīya* Verständnis.²⁸ Denker und Gelehrte wie *Ğamāladdīn Aḡḡānī* (gest. 1897), *Muḥammad 'Abduh* (gest. 1905), *Raṣīd Rūdā* (gest. 1935), *Muḥammad Īqbāl* (gest. 1938) *Mustafa Marāğī*, *Sayyid Qutub*, *Muḥammad Qutub*, *Maudūdī*, *Nadwī*, *Muṣṭafa Sibā'ī*, *Muḥammad Abū Zahrā*, *Yūsuf Qaradāwī* gehören zur „neuen *Salafīya*“. *Mehmet Akif*, *Kāmil Mīras* und *Aḥmad Nā'im* zählen zu den Vertretern der mäßigen *Salafīya* in der Türkei.²⁹

Während ein Teil der neuen *Salafīya* die Wahrnehmung des Westens als einen gewissen Wert und dessen Nutzen akzeptiert, macht ein anderer Teil zum Gegenteil den *ğihād* zur Lebensphilosophie. Zu den Theorieentwicklern dieser Gruppe zählen *'Abdullah 'Assam* und *Aimān al-Sawāhirī*.³⁰ Mit einem anderen Ausdruck gibt es zwei Tendenzen von salafistischen Strömungen: Zum einen das Islamverständnis *Muḥammad 'Abduh*'s und seiner Schüler. Dieses ist überwiegend modernistisch, d.h. von der Vorstellung einer grundsätzlichen Übereinstimmung der westlichen Moderne mit dem „wahren“ Islam geprägt. Neben diesem modernistischen Salafismus gibt es eine konservative Strömung gleichen Namens.³¹

Zur wichtigsten Eigenschaft der ersteren Gruppe des neuen Salafismus - einschließlich der Islamisten - gehört, dass sie eine aktivistische, modernistische Bewegung mit eklektischen Schwerpunkten darstellt, welche Europa nicht als

²⁶ Ḥawārizmī, Muhammad al-Kātip, *Maḡālih al-ʿUlūm*, Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariya, II. Aufl., Kairo 1981, S. 19.

²⁷ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 35.

²⁸ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 36.

²⁹ http://www.iktibas.org/index.php?option=com_content&view=article&id=261

³⁰ Lohker, *Dschihadismus*, Wien 2009.

³¹ Berger, *Islamische Theologie*, S. 146.

Feind sieht, weiters die muslimische Gesellschaft von den ökonomisch entwickelten, modernen Technologien profitieren lässt und die Einheit des Islams zu verwirklichen versucht. Natürlich war diese Bewegung in vielen Gebieten der islamischen Welt auffindbar und stellte keine organisierte homogene Bewegung dar. Jedoch hatten sie alle ein gemeinsames Ideal: „die eigene Identität“ zu bewahren und die möglichen Profitmöglichkeiten von der westlichen Zivilisation zu recherchieren. Denn nach ihrer Meinung war die Entwicklung jedes eingekapselten Denkens, das sich in sein eigenes Ghetto zurückzieht, nicht möglich.

Zu den Entstehungsgründen des neuen Salafismus gehört neben militärischen und ökonomischen Gründen auch, dass sie leider eine Reaktion auf die Gründe der geistigen, spirituellen und kulturellen Dekadenz ist. Einige muslimische Denker aus verschiedenen Teilen der islamischen Welt machten sich Gedanken über die Gründe der Niederlage des osmanischen Reiches gegen das industriell revolutionierte Europa, den Zerfall des osmanischen Reiches, die Besetzung des Großteils der islamischen Welt durch den Westen und diskutierten die Rettungsmöglichkeiten von den Besatzungen. Um sich von der westlichen Ausbeutung retten zu können, sahen sie das primäre Bedürfnis, ein Religionsverständnis frei von Neuerungen und Aberglauben zu schaffen. Das Ziel dieser Bewegung war es, eine Befreiungsideologie, welche die islamischen Länder von den imperialistischen Ländern befreien würde, zu entwickeln und ein neues Muslim-Profil aufzubauen.

Die Grundphilosophie dieser Bewegung kann als ein Bestreben einer islamischen Erneuerung und eine „islamische Reform“ Bewegung gesehen werden. Erneuerung ist psychologisch gesehen für den Menschen ein spannender Begriff. Jedoch bringt er auch gewisse Risiken wie Degenerierung, Entgleisung und Entfremdung mit sich.³²

Auch wenn Wahhābismus und neuer Salafismus grundlegend Ähnlichkeiten haben, unterscheiden sie sich in den folgenden Punkten:

Während Wahhābismus die in der Geschichte des islamischen Denkens entstandenen, Philosophie-, *Kalām*- und *Sūfī*-Schulen ablehnt, lehnen die Reform-Salafisten die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsschule oder Richtung ab. Beide lassen die geschichtliche Anhäufung außer Betracht.

Die Wahhābiten lehnen die *Kalām-Fiqh*-Schulen ab. Die zwei *Kalām* Gelehrten der *Ahl al Sunna Abu Maṣṣūr al-Māturīdī* und *Abu al-Hasan al-Aṣ'ārī* benebelten und zerstörten die reine Glaubenslehre des Islam durch die Verwendung von *Kalām*-Beweisen und das Einsetzen der Vernunft als Richter über die schriftliche Tradition. Vor allem stellten die Wahhābiten die Allahs Ruhm und Erhabenheit entsprechende Interpretation der *mutaṣābih*-Verse der

³² Altıntaş, Ramazan, „Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri“, s. 70

Abrede und beschuldigten die Rechtsschulen mit *bid'a*, weil sie Beweise wie *istihsān*, *istiṣlāh* und *al-maṣāliḥ al-mursala* verwendet hatten.

Die *Afgānī-ʿAbduh*-Linie widerspricht nicht den Methoden der *Kalām*-Gelehrten in der Glaubenslehre, lehnt Wissenschaften wie Philosophie, Logik und *Kalām* nicht ab und ist für die Interpretation der *Mutaṣābih* Verse und *aḥādīth*, damit keine Ähnlichkeit zwischen Allah und seiner Schöpfung hergestellt wird. Sie lehnen allgemein die Zugehörigkeit zu einer einzigen Rechtsschule ab und streben eine Vereinheitlichung der Rechtsschulen an.

Die Beziehung der Neu-Salafiten mit dem Westen neigen sich zu verschlechtern und es ist ein *Ġihād*-Flügel im Entstehen. Im Gegensatz zur Mehrheit der modernen Salafiten pflegen die postmodernen Salafiten keine Hoffnung mehr zum Westen und begannen zu behaupten, dass im Westen nichts vorhanden ist, was die islamische Erneuerung verstärken könnte. Da seit der Entstehung bis heute einige andere Gedanken sich dem Salafismus hinzufügten, wird unter dem Begriff Salafismus keine homogene Gruppe verstanden, in der alle gleiche Denkweise besitzen, sondern vielmehr wird dabei an eine kosmopolitische Masse gedacht.

Die Eigenschaften des Salafismus

Ohne Zweifel ist dem *Kalām*-Prinzip Vernunft (*ʿaql*) und der *Taṣawwuf*-Grundlage Inspiration (*ilhām*) in den Glaubenslehren, und der Auslegung von uneindeutigen Versen keine herrschende Rolle zu geben, und der Überlieferung der ersten drei Generationen –angeblich ohne zwischen ihnen zu diskriminieren– zu heiligen. Sie bevorzugten die *riwāya* (Überlieferung) der *dirāya* (Scharfsinn)³³, und die *naql* der *ʿaql* (Vernunft). Sie vermieden Auslegung und Vergleich und bevorzugten das Allah-Überlassen von *tansīh* und *tafwīḍ*, also die Sachlage zum Prinzip. Die Rolle der Vernunft besteht darin zu verstehen, zu erklären und zu erläutern. Nach ihnen zu richten, zu kommentieren und von der äußeren Bedeutung zu trennen können nicht zu ihren Funktionen gehören.

Sie denken, dass die Bedeutungen der Verse und *aḥādīth* sich auf das beschränken würden, wie die *Aṣḥāb* sie verstanden. Islam ist das, was die *Aṣḥāb* in der Offenbarung und Überlieferung verstanden haben. Außer diesen gehören Methoden wie Meinung, Vergleich, Auswählen, *maṣlaḥa*, Auslegung, Einigkeit und Inspiration nicht zur Religion. Es wird überliefert, dass *Imam Šāfiʿī* sagte: „*ʿilm* sind die Worte, die mit *qāla ḥaddaṭanā* (jener berichtete uns) beginnen und der Rest sind Einflüsterungen des Satans. Sie definierten *ʿilm* mit dem Unwissen jeglicher Informationen außerhalb der mündlichen oder schriftlichen Tradition. Diese ersten drei Generationen verstanden den Islam am richtigsten, am besten und am schönsten und praktizierten das Verstandene in adäquater Weise. Niemand nach ihnen kann den Islam so vollkommen wie sie verstehen.

³³ *Dirāya* ist Gegenteil von *riwāya* und heißt, das Verstehen, das inhaltliche Begreifen eines Sachverhalts.

Ihr Verständnis und Praxis darf nicht kritisiert werden. Also besteht die Aufgabe darin, die Aussagen und Praktiken der ersten drei Generationen in der Originalversion zu schützen und Meinungen sowie Verhaltensweisen, welche ihnen widersprechen, zu vermeiden. Das Wort „*isnād ist Religion*“ bedeutet, dass sie kein *‘ilm* außer den Überlieferungen der ersten drei Generationen annehmen.

Da sie epistemologisch nur die schriftliche und mündliche Überlieferung als Wissensquelle anerkennen, betrachten sie ihre Auslegung als eine gewisse Entstellung und Veränderung. Und sie sagen „*wir haben nicht die Aufgabe diese Verse auszulegen oder zu kommentieren*.“³⁴ Nur diejenigen, welche eine Neigung zum Abirren in ihren Herzen besitzen, versuchen die uneindeutigen Verse zu kommentieren. Die im Wissen Vorangeschrittenen (*rāsīḥūn*) sagen sie: „*Wir glauben einfach daran, diese sind alle von Allah, (wir können den Inhalt nicht wissen)*.“³⁵

Eine Meinung zu diesen Themen zu äußern stufen sie als *bid‘a* und Erfindung ein. Die Aussage „*ittiba*“ (Befolgen) ist besser als „*ibtida*“ (Erfinden) gehört zu ihren Maximen.³⁶ Dies ist das Grundprinzip von *Aḥmad ibn Ḥanbal* und *Imam Šāfi‘ī*.³⁷ Da diese Ḥadīṭ -Anhänger-Gruppen behaupten, dass die Religion aus den *āṭār* besteht, sehen sie die Überlieferung von *aḥādīṭ* mit der Überlieferungskette oder die Überlieferung von *aḥādīṭ* an sich als einen Schutz der Religion.

Diese Gruppe schrieb in ihren Werken eigene Kapitel über die Tugend der Befolgung der Sunnah, *aḥādīṭ* und *āṭār*.³⁸ Da sie *bid‘a* als verwerfliche Erfindung empfinden, halten sie die Bezeichnung „gute Erfindung/akzeptable Neuerung“ (*bid‘a ḥasana*) für sinnlos. Es gibt im islamischen Recht verwerfliche und akzeptable Neuerungen; aber für die Salafist-Dschihādisten sind Neuerungen prinzipiell verwerflich.³⁹

Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass für die Salafiten es verboten ist, im Koran im siebten Vers der Sūra „*Āl ‘Imrān*“ die uneindeutigen Verse zu kommentieren. Sie sagen, dass Auslegung und Kommentar keine Gewissheit geben können, dass das beschränkte menschliche Denkvermögen nicht die absolute Wahrheit begreifen kann und der Mensch nicht verpflichtet ist diese Themen zu wissen. Als man *Rabī‘a* (h. 135-735) über seine Interpretation zum Vers „*Der Allerbarmer hat auf dem Thron eingenommen*“, ⁴⁰ fragte, gab er folgende Antwort: „*istiwā* ist nicht unbekannt, die Bewandtnis/*kaif* nicht

³⁴ Šahristānī, *al-Milāl wa n Nihal*, s. 79

³⁵ Ālī ‘Imrān, 3; 7.

³⁶ Ġuwainī, Imām al-Ḥaramain, *al-‘Aqīdatu ‘n-Niẓāmīya*, MÜİF Verlag, S. 32.

³⁷ Muhammed Ebu Zahrā, *Imam Šāfi‘ī*, Übersetzung Osman Keskiöğlu, 4. Aufl., Ankara 2000, s. 133.

³⁸ Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat, s. 57.

³⁹ Lohker, *Dschihadismus*, s. 203.

⁴⁰ Tāhā 20/5

rational. Allah sandte Botschafter. Ihnen obliegt die Ankündigung und uns die Beglaubigung.“ Eine ähnliche Antwort gab sein Schüler *Mālik ibn Anas* (gest. 178-795):

„Wir kennen *istiṭwā*, jedoch nicht seine Bewandnis. Daran zu glauben ist *wāğib* und danach zu fragen ist *bidʿa*.“⁴¹ Die Salafiten hielten die Vernunft - Methoden, vor allem der *Mutakallimūn* gänzlich für falsch und versuchten sie abzulehnen. Sie versuchten die Glaubenslehren der Religion und die Rechtsvorschriften hauptsächlich aus dem Koran und den *aḥādīṭ* zu schöpfen. Zu diesem Thema verfasste *Naṣīruddīn al-Albānī*, ein salafitischer Gelehrter aus jüngster Vergangenheit, ein kleines Buch und vertrat darin die Meinung, dass *aḥād* Überlieferungen neben den Rechtsurteilen auch bei den Themen über die Glaubenslehre als Beweis gelten. Über dies gibt er *Muḥtaṣar as-ṣawāiq al-mursala* vom Großgelehrten *Ībn Qayyim* und *al-Iḥkām fī ʿuṣūl al-aḥkām* von *Ībn Ḥazm* als Quellen an, welche verfasst wurden um diese *šād* Meinung zu eliminieren.⁴² Sie dachten, dass die offene Bedeutung des Korans und des *Ḥadīṭ* ausreichen, eine Welt zu gründen und dass es unnötig ist, sich für die Erzeugung zusätzlicher Lehren und Einrichtungen anzustrengen. Sie meinten sogar, dass alles durch menschliche Vernunft Hervorgebrachte nicht zur Religion gehöre (*bidʿa*).

Die *Āḥād*-Überlieferungen, im Recht und in der Glaubenslehre als sicheren Beleg zu zählen, sogar alle Überlieferungen von den ersten 3 Generationen noch dazu zu geben und als gleichwertig zu betrachten, alles, was mit diesem Gut kam, zu Dingen zu erheben, an die man glauben muss, und sie praktizieren muss, ist nicht nur die größte Eigenschaft des Salafismus, sondern gleichzeitig auch seine größte Sackgasse. *Šaʿbī*'s Einwände gegen Methoden wie *raʿy* und *qiyās* sind berühmt. Es wird berichtet, dass *Šaʿbī* folgendes sagte: *Wenn sie (die Anhänger des raʿy) dir etwas von den Gefährten des Propheten geben, nimm es an, wenn sie auf ihre eine raʿy und Meinung stützend etwas sagen, schmeiß es ins Klo und uriniere darauf.*

Aber auf der anderen Seite wissen wir auch, dass *Ībn al-Ğauzī* jene Salafiten hart kritisierte, welche sich auf den *Ḥadīṭ* „Allah erschuf Adam in Seinem Abbild.“ stützend behaupteten, Allah habe Form, Gesicht, Mund, Zunge, Zähne, leuchtendes Gesicht, zwei Hände, Finger, Handflächen, kleinen Finger, Daumen, Brust, Wade, Beine und zwei Füße, weil sie Allah seinen Geschöpfen ähnlich machen. *Abū Yaʿlā* stellt fest, dass die ḥanbalitische Rechtsschule so verschmutzt ist, dass sie nicht mal mit dem Wasser der Meere gereinigt werden könnte und zeigt welchen Punkt das salafitische Verständnis erreicht hatte.

⁴¹ Madkūr, *Ībrahīm, fī ʿl-Falsafat al-Īslāmīya, Manḥağun wa Tatbīghun*, Maktabat Dirāsāt al-Falsafiya, Kairo 1973, s. 31.

⁴² al-Albānī, Muḥammad Naṣīruddīn, „Wuğūb al-aḥd bi Ḥadīṭ al-Āḥād fī ʿl-Aqīdah waʿr-radd alā šubah al-Muḥālifīn,“ (*Rasāil al-daʿwa al-salafiya*), Dimaşk 1974, Einleitung.

Mit den späteren Salafiten und *Ībn Taimīya* veränderte sich die Annäherung zur Vernunft. Die späteren Salafiten legten auf die Vernunft bei Themen der Glaubenslehre großen Wert. Für *Ībn Taimīya* widersprechen sich präzise Vernunft und authentische Überlieferung keinesfalls.⁴³ In Konfliktpunkten liegt ein Problem auf einer dieser beiden Seiten. Wenn der gesunde Verstand gut eingesetzt und die Überlieferung gut eingeordnet wird, werden Auslegung und Kommentar nicht notwendig sein. Die Lösung liegt nicht in der Auslegung, sondern in der richtigen Verwendung der Vernunft und der guten Bestimmung der Überlieferungsauthentizität. Die Übereilung der Überlieferungskommentare, wo sie nicht rational erscheinen, bedeutet das Überordnen der Vernunft über die Überlieferung und dies ist kein islamischer vernünftiger Glaube, sondern griechischer Rationalismus. *Ībn Taimīya* verfasste über dies sogar ein eigenes Werk. *Muwāfaqāt ṣarīḥ al-Ma'qūl li ṣaḥīḥ al-Manqūl* behandelt gewissermaßen von der Philosophie des Salafismus.

Kritik der salafitischen Auffassungen

Auch wenn es in der Zeit der ersten Salafiten als schuldlos betrachtet wurde, ist das Verhalten der Salafiten, das wir oben versucht haben zu erklären, eine naive Auffassung. Wie es auch *Taftazānī* (gestb. 793/1390) betont, die Reinheit des Glaubens der ersten *Aṣḥāb* und *Tābi'ūn* von den Muslimen, ihr Profitieren vom Segen der Möglichkeit den Propheten zu sprechen, die zeitliche Nähe zu seiner Epoche, die kleine Anzahl der Meinungsverschiedenheiten, das geringe Ausmaß des Zusammenlebens mit verschiedenen Kulturen und Weltanschauungen, die Möglichkeit sich an vertrauenswürdige Religionsgelehrte zu wenden brachte sie dazu, sich unterwerferischen Geistes zu verhalten. Weiters ist der offenste und konservativste Standpunkt der *Salafs* zur Glaubenslehre auf ihren Besitz von authentischen Überlieferungen zurückzuführen. Jedoch gleichen manche Attribute des Schöpfers denen seiner Schöpfung. Wenn dieses Gleichnis nicht den authentischen und sicheren Texten passend kommentiert und das einheitliche Begreifen des Korans verletzt wird, entsteht eine offene Tür zu Anthropomorphismus und Paganismus. Diese Gefahr existiert für alle salafitischen und *zāhiri* Auffassungen. Wenn die Texte in ihren ersten Zusammenhängen nicht kommentiert würden, würden keine Probleme entstehen. Jedoch kann dieses Verhalten nicht so fortbestehen. Zusammengefasst ist die salafitische Auffassung kein so sicherer und schuldloser Weg, wie sie aussehen mag.

Zweitens resultiert aus dieser Auffassung folgende Frage: Der Koran wurde herabgesandt um die Menschen zu erbauen. Ist es sinnvoll, dass Themen in dem Buch, welches diese Aufgabe übernimmt, existieren, die die Menschen nicht verstehen können? Es ist gewiss, dass viele der salafitischen Gelehrten aus Angst vor Entstellung sich an diese Meinung anklammerten. Jedoch gerieten sie

⁴³ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, s. 82

in die Gefahr, Allahs Wort so zu präsentieren als wäre er den Arabern in einer nicht arabischen Sprache herabgesandt.

Für *İbn Taimīya* kann diese Auffassung in dieser Art nicht den *salaf* zugeschrieben werden. Zu sagen, dass Allah Nicht-Verständliches herabsendet, ist von ihnen weit entfernt.⁴⁴ Obgleich sie über manche Attribut-Verse sagten, dass sie so angenommen werden, wie sie kamen. Die Grundursache im Hintergrund war der Schutz vor den vermessenen geistigen Interpretationen der *Ġahmīya*.⁴⁵ Es darf etwa nicht so verstanden werden, als würde sich der *Salaf* vom *tafsīr* fernhalten.

Auch wenn der Überlieferung und dem Deutlichen voll ergebene Neigungen, wie es *Aḥmad İbn Ḥanbal* mit der Aussage, „*Schwacher Ḥadīṭ ist besser als iğtihād*.“⁴⁶ versuchte, die Verhinderung des Einfließens alter Religionen und Kulturen durch die Interpretationsmethode mit dem Zurückschlagen der Vernunft und der Kritik anzustreben, flossen Punkte dieser Religionen und Kulturen im Ḥadīṭ und Tafsīr unter dem Namen *İsrāīlīyāt* durch den *ẓāhir Kanāl* in dieses Gebiet. Mit einigen Beispielen aus *İbn Abī Ya‘lā’s* Berichten in seinem *Ṭabakāt al-Ḥanābila* über die Glaubenslehre von *Aḥmad ibn Ḥanbal* können wir eine Vorstellung vermitteln: „Allah ist über dem Thron. *Kürsī* ist das, was unter seinen beiden Füßen ist, Er ist über den sieben Himmeln auf dem Thron, um Ihn sind Vorhänge aus Licht, Feuer, Dunkelheit und aus Dingen, die nur Ihm bekannt sind, Allah sprach Musa aus seinem Mund, übergab die Thora aus Seiner Hand in seine.“ Letztere sind einige dieser auf Ḥadīṭ basierender Aussagen.⁴⁷

Allerdings darf nicht gedacht werden, dass *Aḥmad İbn Ḥanbal* mit „*Schwacher Ḥadīṭ ist besser als iğtihād*.“ *Folgen ist besser als Erfinden*, kein Verständnis für schwache und sichere Ḥadīṭ hatte, und ein Vertrauen gegenüber dem ganzen Material unter dem Namen Ḥadīṭ für notwendig plädierte. Er meint die Ḥadīṭ, die in den Augen der *ra‘y* Anhänger, vor allem der *Mu‘tazila* schwach sind und in der Beweisführung durch sie nicht verwendet werden. Denn er führt in seinem *Musnad* von 750 tausend möglichen Aḥādīṭ nur 40 tausend auf und davon 10 tausend als Wiederholung.⁴⁸ Es ist nicht wahr, dass er alles als Aḥādīṭ Vorliegende annahm und dachte, dass es besser sei sich nach diesen als nach Erfindungen oder *iğtihād* zu orientieren. Das Problem liegt eigentlich darin, dass *Aḥmad ibn Ḥanbal* den Aḥādīṭ vertraute, die er für *ṣaḥīḥ*/authentisch hielt, jedoch über *Abū Ḥanīfa* wenn er einen Ḥadīṭ für schwach hielt und nicht als Bewies einsetzte, sagte, dass dieser schwache Ḥadīṭ und dessen Befolgung

⁴⁴ İbn Taimīya, *al-İqlīl fi ‘l-Mūtaṣābih wa’t-Ta‘wīl*, Kairo, 1966, II, S. 21-36.

⁴⁵ Yıldırım, Suat, *Kur‘an da Uluhiyyet*, Kayıhan., II. Aufl., İstanbul 1997, S. 33.

⁴⁶ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, S. 51.

⁴⁷ Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarının ve Filozoflara Göre Allah’ın Varlığı İspat-ı Vacip*, DİB., 7. Aufl., Ankara 1995, S. 32.

⁴⁸ Subḥī Sālih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları (Ulūmu’l-Hadis ve Mustalıhuhu)* Übersetzung. Yaşar Kandemir, 5. Aufl., DİB., Ankara 1988, S. 100 und 337.

besser sind als die Erfindungen und Überlegungen von *Abū Ḥanīfa*. Das heißt, wenn *Abū Ḥanīfa* einen Ḥadīṭ schwach findet und nicht als Beleg anführt, wird es als Ḥadīṭ -Opposition abgestempelt, jedoch wenn *Aḥmad b. Ḥanbal* das vorliegende Ḥadīṭ -Material durchsiebt, gilt nicht dasselbe.

Diese Personen glauben gegenüber anderen Islam-Richtungen und Gelehrten eine besondere Mission zu haben. Ihrer Meinung nach auserwählte Allah sie als Beschützer der *Ṣarī'a* und Zerstörer der *Bid'a* (Erfindungen). Darüber hinaus sind sie auch jene, die Allah seine Religion anvertraut, durch welche er die Religion schützt und die Verbindung zwischen dem Propheten und der *Umma* herstellt. Die Gruppe stellt sich in den Mittelpunkt, bezichtigt die anderen des Fehlgehens und bewertet die Meinungen der anderen in Relation zu ihrer eigenen.⁴⁹

Ein anderes Verhalten des Salafismus, das als falsch gesehen werden kann ist ihre Eile, jene mit *takfīr* zu beschuldigen, die nicht ihre Methoden verwenden. Sie kritisierten und beschuldigten *Taṣawwuf*, *Ġahmīya* usw. auf übertriebene Art mit Fehlgehen und Unglauben.⁵⁰

Ein weiteres Fehlverhalten vom Salafismus ist die Gleichstellung der Worte der *as-salaf aṣ-ṣāliḥīn* mit den Worten des Propheten, ihre Einstufung als unfehlbar und wie sie versuchen ihre Aussagen zu erläutern und zu erklären, als würden sie Koran -Verse oder Aḥādīṭ behandeln.⁵¹ Mit einem unterwerferischen Verständnis erachten sie die von den *aṣḥāb*, *tābi'ūn*, *tābi'u tābi'in* überlieferten *āḥād* Botschaften, welche vor der *Umma* als *ṣaḥīḥ* bestätigt werden, als *mutawātir* und nahmen diese als sichere Wissensquelle an. Sie bestimmten, dass inklusive *ḥabar al-wāḥid* alle Aḥādīṭ in Themen der Glaubenslehre, Ethik sowie des Rechts als sicherer Beleg gelten. Die führenden Persönlichkeiten wie *Ībn Taimīya*, *Ībn Qayyim al-Ġauzīya* und vor allem *Aḥmad b. Ḥanbal* verteidigten die Meinung, dass die erreichten und unanzweifelbar sicheren *āḥād* Botschaften in allen islamischen Wissenschaften als Beleg gelten sollen und stellte sich vehement gegen eine Glaubens-Praxis Differenzierung.⁵²

Wenn wir ihre Aussagen wie „*ittiba' (Befolgen) ist besser als ibtida' (Erfinden), schwacher Ḥadīṭ ist besser als iğtihād, Religion besteht aus ātār, Überlieferungskette gehört zur Religion.*“ und das Verständnis dahinter mit kritischen Augen hinterfragen möchten, begegnen wir einer Denkweise, die den universellen Islam einer bestimmten ethnischen Gruppe zuschreibt. *Ātār* ist so weit und sensibel, dass sie die Aussagen, Lebensweisen und Verhaltensweisen der ersten drei Generationen als Ganzes aufnimmt. Denn wir sind mit einem Denken konfrontiert, das auch seine Schwächen zur Religion erklärt. Hier stellt

⁴⁹ Kutlu, ogW., S. 58-59.

⁵⁰ Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, S. 132.

⁵¹ Atay, ogW., S. 136.

⁵² Kubat Mehmet, „Kelam İlminin Yeniden İnşasında Hadisin Rolü“, Yüzüncüyıl İlahiyat, von Webseite www.kelam.org

sich die Frage: Hatten diese Menschen keine Aussagen oder Handlungen die mit der Religion nichts zu tun haben?

Anders betrachtet, warum wird es als für das Feuer bestimmte Neuerung angesehen, wenn die *Mawālī*, das sich mit dem Islam Deckenden aus den traditionellen Werten ihrer Urahnen weiter praktiziert.

Die Versuche der muslimischen Araber, überall wo sie hinkommen, politische und rechtliche Autorität gegenüber anderen Völkern zu werden, verursachte die *Šu'ūbīya* Bewegungen, welche die eigenen Identitäten der anderen Völker betonen und sich gegen ihre Denkweise richten, die eigenen Gedanken und Handlungen als islamisch zu sehen. So falsch wie diese Bewegungen sind, ist auch der arabische Nationalismus falsch.

Ein bestimmtes Verständnis (salafitische Sichtweise) mit den *salaf aṣ-ṣālihīn* gleich zu setzen, bedeutet eigentlich das Ausschließen der Gefährten und ihrer Nachfolger, welche nicht dieser Meinung waren. Das Verständnis 'Abdallah ibn 'Umar ohne Kommentar zu akzeptieren ist von den *salaf aṣ-ṣālihīn*, und was ist mit der Denkweise, die fragte: „Ist das deine eigene Meinung oh Muhammed.“? Wenn das *bakrī* (*Abū Bakr*) Verständnis, das in dem Moment des Hörens bestätigt, den *Salaf* gehört, gehört das 'umarische (*'Umar b. al-Ḥattāb*) Verständnis, das erst nach dem Hinterfragen und Begreifen glaubt, nicht den *Salaf*? Bedeutet die Annahme eines „bakrischen Verständnisses“ unter dem Namen Salafismus als das einzige islamische Verständnis, nicht den Ausschluss des „'umarischen Verständnisses“?

Salafismus ist das Einschränken der *salaf aṣ-ṣālihīn* auf ein bestimmtes Verständnis sowie die Verdächtigung jeder Ablehnung ihres menschlichen und naiven Verständnisses durch die Späteren, als eine Opposition gegen den Islam.

Zusammenfassend möchte ich sagen, dass das Sunna-Verständnis des Salafismus, den Hadīṭ-Fanatismus betreibt, gegen den universellen Islam ist und nicht mit dem vereinbar ist, dass der Islam etwas Zeit, Raum, Geographie und ethnische Aufzeichnungen Überschreitendes darstellt. Am Ende kann man sagen, dass *as-salaf aṣ-ṣālih* mehr vor dem Salafismus bewahrt werden soll, als vor Anderen.

Kaynakça

Abū Ḥanīfa, İmam-ı A'zam, "Fıqh-ı Akbar," (in *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*), Übersetzung Mustafa Öz, IFAV, İstanbul 1992.

Abū Zahra, Muḥammad, *İslamda Siyasî, İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, türkische Übersetzung Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar, İstanbul.

- Albānī**, Muḥammad Naṣīruddīn, *Wuğūb al-ahzi bi hadīṭ al-āḥad fī l-'aqīda wa r-raddu 'alā ṣubah al-Muḥālifīn*, (Rasāilu d-da'wati s-salafîya), Dimaşq 1974.
- Aş'arī**, *al-Ibāna an Uṣūl ad -Diyāna*, ed. Başīr Muḥammad 'Uyūn , Dār al-Bayān, Suriya 1990.
- Aṭarī**, 'Abdullāh b. 'Abdulḥamīd, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat*, Übersetzung Beşir Eryarsoy, h. 1425.
- Atay**, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992.
- Aydın**, Salih, *İslam Düşüncesinde İman Problemine Felsefi Yaklaşım İnsanın Güven Sorunu*, Ravza, İstanbul 2010.
- Aydın**, *İslam Düşüncesine Giriş*, Ravza, II. Aufl., İstanbul 2008.
- Azkoul**, Karim, *Glaube und Vernunft im Mohammedanismus*, Max Hueber – Verlag, München 1938.
- Bağdādī**, 'Abdalqāhir, *al-Farq bain al-Firaq*, ed. Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdulḥamīd, Maktabat al-'Aşrîya, Beirut 1990.
- Berger**, Lutz, *Islamische Theologie*, fakultas wuv UTB, Böhlau Verlag, Wien, 2010.
- Bolay**, S. H., *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ, 8. Aufl., Ankara 1999.
- Bütî**, M.S.R., *as-Salafîya*, Dār al-Fikr, Dimaşq 1998.
- Büyükkara**, Mehmet Ali, *11 Eylülle Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye*, Dinî Araştırmalar, b. 7, z. 20, s. 205-234.
- De Lacy O'Leary**, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Übersetzung Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pınar, İstanbul 2003.
- Emir Ali**, *İslam'ın Özü*, Übersetzung Ömer Rıza Doğrul, vereinfacht Musa K. Yılmaz, Ankara 2007.
- Fazlurrahman**, *İslâm*, Selçuk, 4. Aufl., Ankara 1996.
- Fırlalı**, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, Selçuk, Ankara 1996.
- Ğauzī**, İbn al-Qayyim, *İ'lām al-Muwaqqi'īn an Rabb al-'Ālamīn*, Herausgeber Aḥmad Zü'bī, Şerikat Arqām, I. Aufl., B. I, Beirut 1998.
- Gazālī**, *İlcamu'l-Avam an İlmi Kelâm (İnançta Hassas Ölçüler)* Übersetzung Nedim Yılmaz, Hisar, İstanbul.
- Gazālī**, *İman-Küfür Sınırı*, ed. Süleyman Dünya, türkische Übersetzung Ahmet T. Arslan, Risale, İstanbul 1992.
- Goldziher**, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1963.
- Hodgson**, M. G. S. *İslam'ın Serüveni*, İz, İstanbul.
- Ibn Ḥazm**, *al-Faṣl fī l-Milal wa n-Nihāl*, Beirut 1986.

- İbn Rüşd**, *el-Keşf an Manâhic al-Adilla*, Übersetzung Süleyman Uludağ, Dergâh, 3. Aufl., İstanbul. 1994.
- Ibn Taimîya**, *Akıl-Nakil Çatışması*, Tevhit yay. İstanbul 1996.
- Ibn Taimîya**, *al-İqlîl fî l-Mutaşâbih-i wa t-Ta'wîl*, Kairo, 1966.
- İkbal**, Muḥammad, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Übersetzung N. Ahmet Asrar, Birleşik, İstanbul.
- İrfan** Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhebler ve Akaid Esasları*, Übersetzung Saim Yeprem, Marifet, İstanbul 1994.
- İsfarâ'inî**, Abū l-Muzaffar, *at-Tabşîr fî d-Dîn*, ed. Yūsuf al-Hūt, Beirut 1983.
- Izutsu**, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Übersetzung Selehaddin Ayaz, Pınar II. Aufl., İstanbul 2000.
- Karlığa**, Bekir, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera, İstanbul 2004.
- Kırbaçoğlu**, M. Hayri, *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, Kitabiyat, Ankara 2000.
- Kutlu**, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, II. Aufl., Kitabiyat, Ankara 2002.
- Kutlu**, *Türklerin İslamlaşmasında Mürcie ve Tesirleri*, TDV, II. Aufl., Ankara 2002.
- Laoust**, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Übersetzung E. Ruhi Fırlı-Sabri Hizmetli, Pınar, İstanbul 1999.
- Lohlker**, Rüdiger, *Dschihadismus Materialien*, fakultas wuv UTB, Böhlau Verlag, Köln Weimer Wien 2009.
- Lohlker**, *İslam eine Ideengeschichte*, fakultas wuv UTB, Böhlau Verlag, Köln Weimer, Wien, 2008.
- Madkūr**, İbrahîm, *fî l-Falsafa al-Islâmîya, Manhağun wa Taṭbîquh*, Maktabat Dirāsāt al-Falsafîya, Kairo 1973.
- Malaṭî**, Abū l-Husain Muḥammad, *at-Tanbîh wa r-Radd 'alā ahl al-Ahwā wa l-Bida'*, ed. Kaṭarî, Kairo 1378.
- Massignon**, Louis, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954.
- el-Kavsî**, Müfrih b. Süleyman, *el-Menhecû's-Selefî*, Riyad 1422/2002.
- Muhammed** F. Osman, *es-Selefiyye fî l-Müctemiâti'l-Muâsira*, Riyad 1401/1981.
- Nasafî**, Abū Muṭî' Makḥûl , "Kitâb ar-Radd 'alā Ahl al -Bida' wa l -Ahwâ ad -Dâlla al -Muḍilla," ed. Marie Bernand, *Annales Islamologiques*, Tome XVI, ss. 52-125, Institut Français d'archeologie Orientale du Caire 1980.
- Naşşâr**, 'Alî Sāmî, *Naş'at al-Fikr al-Falsafî fî l-Islâm*, Dâr al Ma'ârif, 9. Aufl., Kairo 1977.

- Rāzī**, Faḥruddīn, *Asās at-Taqdīs fī 'Ilm al-Kalām*, Dār al-Kitāb, undatiert.
- Šahrastānī**, Muḥammad ‘Abdalkarīm, *al-Milal wa n -Niḥal*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Beirut, undatiert.
- Schuon**, Frithjof, *İslam’ı Anlamak*, Übersetzung Mahmut Kanık, İz, İstanbul 1999.
- Subhî Sâlih**, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları (‘Ulūm al-Hadīṭ wa Muṣṭalıḥuh)* Übersetzung Yaşar Kandemir, 5. Aufl., DİB, Ankara 1988.
- Subkī**, *Ṭabaqāt aṣ-Šāfi‘īyat al-Kubrā*, Kairo 1323-24.
- Tahānawī**, *Kaṣṣāfu Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, Beirut 1998.
- Taşköprüzāde**, Miftāḥ as-Sa‘āda wa Mısbāḥ as-Siyāda, undatiert.
- Topaloğlu**, Bekir, *Kelām İlmi Giriş*, Damla, 3. Aufl., İstanbul 1988.
- Ülken**, *İslam Düşüncesi*, Ülken, İstanbul 1995.
- Uludağ**, *İslam’da İnanç Konuları ve İ’tikadî Mezhepler*, Marifet, 4. Aufl., İstanbul 1998.
- Uludağ**, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah, 3. Aufl., İstanbul 1994.
- van Ess**, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1991.
- van Ess**, *Der Eine und Das Andere, Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, (I-II), Ed. Lawrence I. Conrad, De Gruyter Berlin/New York 2010.
- Watt**, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Übersetzung E. R. Fırlalı, Birleşik, İstanbul 1998.
- Wensinck**, A. J., ve Kramers, J. H., (Hg.), *Hadwörterbuch des Islam*, Leiden 1941.
- Yıldırım**, Suat, *Kur’an da Ulûhiyyet*, Kayıhan, II. Aufl., İstanbul 1997.