

MODERNISM ODER ERNEUERUNG?: EIN VERGLEICH, ZWISCHEN DEN KLASSISCHEN UND MODERNISTISCHEN SALAFITEN

-Modernism or innovation?: A comparison between the classical and
modernist Salafis-

-Modernizm ya da Yenileşme: Klasik ve Yenilikçi Selefilere arasında bir
Karşılaştırma-

Dr. İbrahim Usta

Viyana Üniversitesi,
Doğu bilimleri(Orientalistik) Fakültesi,
Arap dili ve Edebiyatı bölümü.

Abstract: *Since the 18th century a „modern movement“, also called as an innovation, has started. The fundament of this movement is the return to Qur’an and Sunna, which criticizes, based on logical thinking, the traditional thinking. In the following you get informed about the history of innovation, which includes al-Kalam, at-Tafsir, al-Fiqh and al-Hadith. Finally the work ends with a valuation and analyse.*

Özet: *Son iki asır müslümanlar için yenilenme yılları olmuştur. Yüzyıllardır süregelen gelenek islamı, yerini, akla önem veren, sorgucu, tenkitçi ve araştırmacı bir zihniyete bırakmıştır. Hiç konuşulmayanlar konuşulmuş, hiç araştırılmayanlar araştırılmış, ortaya yeni yeni fikir ve düşünceler zinciri çıkmıştır. Bu çalışmada, Modernizmin Avrupa ve İslam serüveni, Kelam, Tefsir, Fıkıh ve Hadis alanındaki yenilenmeler hakkında zengin örneklendirmeler bulunmaktadır. Bu çalışma, özellikle türkiyeli araştırmacıların ortaya dökmüş oldukları bilgi hazinesini, bir Avrupa dili ile, Avrupa'ya taşıma çalışmasıdır.*

1-Geschichte des Modernismus in Europa und in den islamischen Ländern

Der Modernismuswelle, wie es von der Welt bzw. der islamischen Welt verstanden wird, erfasste jeden, wobei es schwerwiegend am 18.Jahrhundert anfang und sich dann im 19. Und 20. Jahrhundert weiter entwickelte. Es beeindruckte zuerst Europa, dann die islamische Welt. In den Grundsätzen des europäischen Modernismus liegen die Renaissance und Reformbewegungen. Modern“ kommt aus dem Lateinischen „modo“ und bedeutet im lateinischen soviel wie „jetzt gerade“. Es wurde davon „modernus“ abgeleitet und fand Verbreitung in Form von „modern“. Es drückt die Anpassung an die Zeit zwischen dem Antiken und dem Modernen. Den Platz eines Papstes im Mittelalter übernimmt jetzt ein Wissenschaftler, der nicht in den Dogmatismus verfallen ist und daher sich

von den Vorurteilen fernhält, in dem er rational denkt.¹ Mit anderen Worten heißt es „anstatt den absoluten Wertverständnissen, sich nicht zu scheuen, offen gegenüber zu Meinungen zu sein; die Wahrheit so gut wie möglich zu formulieren; den Mensch als Körper und Geist zu sehen und sich in diesem Rahmen auseinanderzusetzen und sich gegen die Machtergreifung der absoluten und einheitlichen Wahrheit. Wenn man fragt, was der Kern dieser Veränderung sei, kann man als Antwort die Befreiung des Menschenverstandes von jeglichen Druck, Gefangenschaft und Grenzen. Modernismus bzw. die Begriffe des Modernismus beschäftigen sich mit der Rationalität, der Macht der Vernunft und der Logik, mit den wissenschaftlichen und urweltlichen Wahrheiten, mit dem systematischen Gedankengang und der Positivismus.

Zur Frage der Anfangszeit des Modernismus bzw. Erneuerung, in der islamischen Welt: Es geht hier darum, dass wie der Modernismus hier verstanden werden soll. Wenn also Modernismus die Reihung des Verstandes in die Vorderreihe und den Überlieferungstext in die Hinterreihe bedeutet, dann kann man sagen, dass es schon 2.Jahrhunderte nach Hedschra unter dem Dach der Mu'taziliten stattfand.² Wenn aber unter Modernismus als ein Versuch aufgefasst wird, um die dann rückständige und unterentwickelte islamische Welt zu retten, in dem Europa als Nachahm-Modell heran gezogen wird; so kann man auch hier sagen, dass diese Art im 19. Jahrhundert schon stattgefunden hat. Doch welches Ziel haben diese oben genannten Modernisten dann vor Augen?

a-Die in der Entwicklung zurück gebliebenen islamischen klassischen Gedankengänge neu zu definieren und diese somit für alle verständlich

b-Die ab dem 19. Jahrhundert angefangene Nachahmung Europas soll verhindert werden und eine eigene Religionssynthese bilden.³

In dieser Hinsicht soll man vorsichtig sein, was man mit Modernismus meint und darüber in diesem Umfang diskutieren oder einfach die Meinungen der Modernisten heranziehen.

¹ Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München 2009, s. 1282

² İrfan Abdülhamit, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981, s. 94

³ R. S. Ahmed: *Al-Din Wal-Dawlah. Wal-Thawrah* (Cairo: Al-Dar Al-Sharqiyah, 1989 s. 33.

Rifaa at-Tahtawi (1810-1873) gehört zu den ersten Modernisten. Er wurde als Imam von einer ägyptischen Gruppe durch den ägyptischen Gouverneur Muhammad Ali nach Frankreich geschickt. Fünf Jahre danach, als er heimkehrte, kannte er die Probleme, weshalb die Muslime keine Freiheit in ihren Ländern hatten und als Lösung schlug er eine Mehrparteiendemokratie vor.⁴ Als Antwort an die Menschen, die die Idee von Europa Information und Rat zu holen, kritisierten, gab er folgende: Diese Menschen sind im Irrtum. Denn Zivilisationen ändern sich und durchlaufen mehrere Phasen. Als wir am Höhepunkt der Zivilisation waren, spielten die islamischen Wissenschaften die einzige Rolle. Die Europäer haben die Lehren von uns genommen und weiterentwickelt. Genauso wie sie von unseren Vorfahren lernten, müssen wir heute von Europäern lernen.⁵ Nach ihm ist die religiöse Freiheit, soweit es nicht den Grundlagen der Religion widerspricht, eine Glaubens-, Meinungs- und Richtungsfreiheit.⁶ Als die muslimischen Modernisten bezeichneten islamischen Modernisten wie Jamaladdin Afgani (1838-1897) und Muhammad Abduh (1849-1905), die im 19. Jahrhundert lebten, betonten, dass die Muslime ohne den Werten des Islam oder ihrer eigenen Kultur zu schaden, sich an den Erträgen Europas beteiligen können. Diese folgten dann dem Modell von Tahtawi.⁷ Laut Jamaladdin Afgani müssen Menschen, um Wissenschaft, Moral und Zivilisation zum Höhepunkt zu tragen, folgende vier Bedingungen erfüllen:

1. Die Reinigung der Vernunft von Aberglauben und Einbildungen bzw. Ängsten
2. Der Glaube, dass alle Individuen und Gesellschaften mit anderen Gesellschaften gleichwertig geschaffen sind und dass das Gewähren der Möglichkeit von gemeinsamer Beteiligung an guten bzw. nützlichen Dingen
3. Die Anlehnung des Glaubens an beständigen Beweisen und die Nicht-Begnügen mit der Imitation bzw. Nachahmung
4. Die Verbindlichkeit der Existenz von Personen und Einrichtungen, die die Bildung und Lehre in der Gesellschaft als Ziel vor Augen haben.⁸

⁴ R. S. Ahmed, Ebd. s. 34.

⁵ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, 1991, s. 69.

⁶ Faruq Abdessalam, *al-Ahزاب al-Siyasiyah fil-Islam*, Cairo, 1978

⁷ R. Ghannouchi, *al-Hurriyat al-Ammah fil-Dawlah al-Islamiyah*, Beirut, 1993, s. 252.

⁸ Hayreddin Karaman: *Gerçek İslam' da Birlik*, İstanbul 2003. s.37

Letztendlich kann man sagen, dass Muhammad Abduh, auf die Reform beharrte und daher an eine Entwicklung eines modernen und legalen Systems außerhalb der Scharia glaubte. Er war auch der Ansicht, dass es nicht unabhängig sein durfte und dass zwischen den Regierenden und den Verfassungshütern eine Zusammenarbeit stattfinden sollte.⁹

Muhammad Abduh betonte jedes Mal, dass zwischen Islam und der Logik oder der Wissenschaft keine Konflikte gibt. Das Ausmaß der Rückständigkeit in der arabischen Welt schockierte ihn und sah, dass das Alte blind nachgeahmt wird und Alles Neue abgelehnt wird. Er traf sich mit den islamischen Gruppierungen und bemerkte, dass das Thema „Islam und die Moderne“ ein kritischer Themenpunkt war.¹⁰

2. Die Ursachen für den Rückgang der Muslime

Die Gründe für die Rückständigkeit und Gefangenheit der Muslime gegenüber dem Westen, liegen gewiss sehr weit zurück. Insbesondere ab dem 18. Jahrhundert war der Grund für den wissenschaftlichen und technischen Aufstieg des Westens, die Kolonialisierung und Okkupation der islamischen Länder. Darüber hinaus konnten durch diese Verhältnisse zu dieser Zeit auch muslimische Denker westlich beeinflusst werden. Wie es auch in der Geschichte ersichtlich ist, ist die Zeit des Rückgangs des Islam identisch mit dem Aufstieg des Westens. Es wäre ein ideologischer Ansatz, den Einen als rückständig und den Anderen als fortgeschritten zu bezeichnen. Deshalb sollte man die beiden Seiten der Medaille anschauen und sich folgende Fragen stellen:

„Warum sind die Muslime zurück gegangen in Wissenschaft, Lehre, Bildung und Technik? und „Warum sind die Europäer in Wissenschaft, Lehre, Bildung und Technik fortgeschrittener?“

Der osmanische Denker Khodja Nusrat Efendi¹¹ untersuchte diese Fragen und deren Antworten unter drei Abschnitten:

1. Islam: Einige der westlichen, fanatischen Christen in den islamischen Ländern beeinflussten auch einige von Muslimen. Sie gaben nämlich Islam die Schuld an den fortschrittlichen Rückfall. Ihrer Meinung nach ist Islam die Ursache an allem Rückfall und ein Hindernis für den

⁹ A. Hourani, *Arabic Thought*, s. 70.

¹⁰ Thomas Hildebrandt, *Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo Mu ‘aziliten?*, WI 42 (2002), s.207-262

¹¹ Er ist 1879 in Erzurum geboren und am 18 Oktober 1930 in Istanbul gestorben . (Tarihçe-i Erzurum Nsr. Ahmet Fidan, Erzurum Kitaplığı, ist, 2005. s.17-18.

Fortschritt. Deshalb müsse man sich vom Islam distanzieren, damit Fortschritt passiert.¹²

2. Muslime: Laut manchen Gelehrten ist die Hauptursache für den fortschrittlichen Rückfall die Muslime selbst. Denn die ersten Muslime konnten durch ihr vorbildhaftes Verhalten vielerlei Länder und Herzen erobern, wo hingegen die späteren Muslime hochmütig wurden und alles verloren. Sie protzten mit ihren Fortschritt und Gott nahm ihnen Alles weg. Nebendies kümmerten sie sich nicht so sehr um die Religion, sondern um Aberglauben, die sich in die Religion eingenistet hatten und somit auerislamisch sind. Sie kümmerten sich auch mehr um die erfundenen Hadithe und nicht um die wahren nützlichen Hadithe, die für Frieden und Glück sorgen. Deswegen war es vorauszusehen, dass die Muslime alles verlieren würden, weil sie verloren waren.¹³

3. Die äußeren Einflüsse: Wenn man sich die islamische Geschichte genauer betrachtet, merkt man, dass die Muslime folgenden drei großen Gefahren ausgesetzt waren: Die erste Gefahr ist die Gefahr der griechischen Philosophie. Es beeinflusste gewiss die islamische Welt und es war ein Problem für die Muslime. Die zweite Gefahr bestand durch den Mongolenan Sturm bzw. durch ihre langjährige Okkupation von islamischen Ländern. Diese zwei Gefahren konnten beseitigt werden, da die Muslime sowieso damals fortgeschritten in allen Bereichen waren, deswegen konnte dieser Einfluss zum Guten gewendet werden. Die Mongolen waren vom Leben und Fortschritt der Muslime so beeindruckt, dass sie zu Muslimen wurden, obwohl sie die Macht hatten. Somit waren diese zwei Gefahren zu den Fortschrittszeiten der Muslime eigentlich keine wirklichen Gefahren.¹⁴

Die dritte Gefahr war und ist zum Teil die Gefahr der Kolonisation und Ausbeutung der islamischen Länder durch den Westen. Besonders ab dem 18. Jahrhundert streckte diese sich hinaus ins 19. Jahrhundert, sowie 20. Jahrhundert und prägte die islamische Welt im negativen Sinne. Es war nicht nur die Ausbeutung der Schtze, sondern auch der Gedanken, Ideen und Kultur.¹⁵ Kulturen wurden ersetzt und eigene westliche Kultur wurde

¹² A. İřhak Demir, *Cumhuriyet Aydınlarının islam'a Bakıřı*, İřt., 2004, s.122-131.

¹³ Aksekili, "Alem-i islam'ın Esbab-ı inkırazı ve Çare-i Salahu", Sebilrres ad, aded. 281, cilt.XI, 1329, s. 321-322

¹⁴ Mümtaz'er Türköne, *Siyasi ideoloji Olarak islamcılığın Dogusu*, iletisim Yay, Istanbul, 1991, s. 49

¹⁵ Mümtaz'er Türköne, *Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994, s. 3-4

mit Gewalt auferlegt. Wenn die Muslime ab dem 18. Jahrhundert halb so stark wie die ersten Muslime wären, wären sie fortgeschritten und all diese Ausbeutungen hätten vielleicht nie stattgefunden und wenn sie stattgefunden hätte, wäre der Einfluss sehr gering und vorübergehend kurz. Gewiss wären auch die westlich-islamischen Beziehungen auch anders.¹⁶

Darüber hinaus gibt es einige Fehler und Mängel, die das Iman der Muslime mit der Zeit abschwächten, nämlich folgende:

- Die Prävention der Muslime vor Handlungen:

Durch ein handlungswidriges Verständnis von Schicksal und Vorherbestimmung, nämlich dass Alles von Allah kommt, sei es ethische, moralische oder entscheidende Handlungen, wird verhindert, dass die Muslime außer sich frei handeln; dieses Verständnis nennt sich das Verständnis der absoluten Vorherbestimmung. Dies führte dazu, dass die Muslime an ihren Plätzen geknebelt, träge und tatenlos da saßen.¹⁷

- Die Verhinderung des Übergangs vom Agrar-Religionsstaat zum Industriestaat:

Europa konnte durch die Reform- und Renaissancebewegungen eine industrielle Revolution verwirklichen und in die Zeit der Aufklärung schreiten, wobei man dasselbe über das osmanische Reich nicht behaupten kann. Dieser verpasste diese Prozesse und blieb nur bei oberflächlicher Nachahmung. Das Volk konnte sich den Anforderungen der Zeit nicht anpassen und wurde immer ärmer und zwar nicht nur im materiellen Sinne, sondern auch im spirituellen Sinne, da sie nicht im Glauben, sondern im Aberglauben Zuflucht suchten und ihre Plage fanden. Der Rest des Rückfalls kam von alleine.

-Der kristallklarer Unterschied zwischen den beiden Kulturen ist gewiss, dass der Eine, die Religion in den Mittelpunkt stellte und der Andere sich von dieser distanzierte. Bei demjenigen, der die Religion aus dem Leben verbannte, kann man dessen Erfolg oder Versagen nicht durch Religion erklären, denn dies wäre unlogisch. Das gleiche gilt bei demjenigen, der die Religion in den Mittelpunkt stellt, zahlt es sich aus, zu erfahren, wie die Religion in seinem Leben wirkt.

¹⁶ -Mustafa Sönmez, "İslam Modernizminin Dogusu ve iki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abdüh'un Modernist Yönlerine Kısa bir Bakış)", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 18, Erzurum- 2002, s. 160- 164.

¹⁷ Muhammed Mahzumi Paşa: *Hatırat, Afgani*, İstanbul, 2006 s.239.

- Das Nichtbefolgen von Wissenschaft und Technik durch das Abstempeln und Ablehnen von nichtmuslimischen Erfindungen durch die Aussage „Ungläubige Erfindung“.

- Die Nicht Wertschätzung der Idee und Vernunft und das Handeln wie vor Jahrhunderten

- Das Schließen des Dialog-Tours und somit des Ideen- und Informationsfortschritts.¹⁸

Aus diesem und anderen Gründen sind die Muslime ab dem 18. Jahrhundert immer zurück gefallen und erlebten im 20. Jahrhundert eine quasi Depressionsphase, wo sie dann wie ein Vulkan explodierten und in die Leere fielen, wobei sie aus diesem Grund mehr oder weniger durch den Modernismus beeinflusst waren oder wurden.

3. Modernismus und ihre Behandlungsthemen

a- Erneuerungen in Kalām (Dogma)

Modernismus startete in Ägypten und fand Anklang in Indien und in der Türkei. Dieser hatte als Ziel die klassischen Themen der Alltagsbedingungen im Lichtre der Logik und Offenbarung zu untersuchen und zugleich die verlorenen Werte der Muslime zurück zu gewinnen. Muhammed Ikbal meint, dass sich die islamische Gesellschaft sich in drei Grundpfeilern formen soll. Diese sind folgende:

- Eine neue Kalamlehre, die sich den Alltagsbedingungen anpasst und sich mit Vernunft und Logik beschäftigt und sich mit der Offenbarung anschließt

- Die Kodifikation, Ordnung und Neuformulierung des al-Fiqh(Recht)

- Eine neue Ordnung in der Wirtschaft und Politik in den muslimischen Gesellschaften¹⁹

Die Philosophie, an der sich der Kalam anlehnt, verlor in den letzten drei Jahrhunderten ihre Wirkung. Zu diesen Zeiten wurden die Philosophie und die Dahriyya-Schule²⁰ als Konkurrent und Feind angesehen. Diese

¹⁸ Muhammed Mahzumi Paşa: *Hatırat, Afgani*, İstanbul, 2006 s. 279.

¹⁹ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 2008 s. 58.

²⁰ Die Dahriya ist eine materialistische Denkweise, die das Wesen des Daseins nur im Rahmen der Zeit bzw. "anfanglosen Dauer bzw. Zeitalter" (Dahr) zu erklären sucht. Die Denkweise existierte bis in das 9. Jh. n.Chr. und trat gegen den Islam auf.

wurden dann ersetzt durch materialistische und positivistische Strömungen. Die Kalamgelehrter der letzten Periode, haben sich als Ziel gesetzt, die moderne westliche Philosophie und den Dialog mit der griechischen Philosophie zu ersetzen. Von diesem Standpunkt ausgehend wird die Modernisierung des 17. Jahrhunderts mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts verglichen und deren Einfluss dieser beiden Jahrhunderte auf das 19. Jahrhundert analysiert. Somit wird herausgefunden, welche Veränderungen die Kalam prägten. Jedoch ist es wichtig, anstatt Wissenschaft oder Philosophiechronologie und technischer Information, auf die hervortretenden Methoden und Verständnisveränderungen einzugehen.²¹ Mit Juwayni fing die Kalamwissenschaft an, sich zu entwickeln. Durch die Einführung der Aristologik in die Kalamwissenschaft und zwar mit der Anerkennung des nötigen Verstandes als Wissenschaft. Ghazali entwickelte diese neue Strömung weiter.²² Von Ghazali begann die These der Mu'tazila zu blühen, weil sie die Überlieferung im Rahmen der Vernunft betrachtete und Al-Razi trug es bis an die Spitze. Bis zur Baqillani gab es eine Balance zwischen Vernunft und Überlieferung, im Gegensatz zu heute, wo der Vernunft als die Grundlage der Überlieferung und die Bedeutungen, auf deren sich die meisten Dogmen stützen, als eine Aussage der Vermutung angesehen werden.²³

Die modernen Kalamgelehrten behandeln folgende Themen:

Allah und seine Attribute:

Im 19. Jahrhundert beschäftigten sich die Kalamgelehrten mit den Gedanken und Ideenstörungen wie Materialismus und Positivismus. Gleichzeitig wurden die Methoden „al-Ḥudūt“ (Neuigkeit-Neuerung) und Beweise von „ al-İmkân“ (Wahrscheinlichkeit-Möglichkeit) angewendet, wobei man hier versuchte, mit der westlichen Philosophie die Existenz Gottes zu beweisen. Muhammad Abduh unterteilte die Geschöpfe in obligatorische und mögliche Geschöpfe, wobei die einen sich selbst nicht erschaffen können und einen Schöpfer brauchen. Sayyid Ahmad Khan versuchte mit der Ursache-Ergebniskette die Existenz Gottes zu beweisen. Für ihn gibt es einen Gründer für einen Grund bzw. für jede Ursache einen Verursacher. Aus diesem Grund ist die Ursache für unser Dasein die

²¹ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Araştırları*, İstanbul 2008 s.18.

²² Ebu-l Meālī Cüveyni, *el-İrşād ilā kavāidi-l- edille*, Beyrut 1405/1985 s.36

²³ Hasan Mahmud eş-Şafî, *min qadāyā al-menhec fi ilmi-l- kelām*, Kahire 1983 s.41

Erschaffung durch Allah.²⁴ Im Gegensatz zum Ismail Hakki von Izmir ist alles, das zum Iman führt erlaubt, wobei sich es in den unterschiedlichen Intelligenzniveaus verändern kann und das Gleichgewicht im Kosmos der beste Beweis für die Existenz Gottes ist.²⁵

Für Muhammad Iqbal sind diese alten Methoden wie Huduth, Ghaya und vujud Beweisen, die als Beweis angewendet wurden, nicht mehr effektiv genug und reichen nicht aus, um die Menschen zu überzeugen. Daher sollte man auf effektivere Beweise Acht geben.²⁶

Im klassischen Kalam beschäftigt man sich auch schwerwiegend mit den Eigenschaften Gottes. In letzter Zeit haben die Kalamgelehrte bezüglich der Dogmen keine Spekulationen akzeptiert, wobei sie auch die Vernunft nicht außer Acht lassen wollten. Hierbei haben sie den ähnlichen Ansatz wie die Salafiyya, jedoch distanzieren sie sich von heftigen Debatten, wenn es um Attribute Gottes geht und meinen, dass das Erlangen eines Verständnisses in dieser Sache, die Vernunft übersteigt und dass es nichts bringt auf heftige Debatten einzugehen.²⁷

Raschid Riza meint, dass die Fragen wie ob der Koran ein Geschöpf ist; wie über undeutliche Verse oder wie über die Attribute Gottes, weder im Koran noch in der Sunna diskutiert wurden. Er fügte hinzu, dass diese Debatte in letzter Zeit von den Kalamgelehrten debattiert wurde und betonte, dass solche Fragen unwichtig seien. Ein anderer Kalamwissenschaftler, Ismail Hakki, meint, dass diese Attribute, so umgedeutet werden können, sodass es sich Gott gebührt und fügte zu, dass keine Deutung ausreicht, um Gottes Eigenschaften zu beschreiben.²⁸ Iqbal ist auch der Meinung, dass keine Worte und Sprachen ausreichen, um die Attribute Gottes zu beschreiben und dies nicht mit der vorhandenen Literatur geht. Die Kalamgelehrten der neuen Zeit, beschäftigten sich im Gegensatz zu den klassischen Kalamgelehrten und Salafiyya, nicht mit Attributen Gottes und mit den undeutlichen Themen, sondern mit Materialismus und Positivismus.²⁹

²⁴ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 2008. s. 83-85

²⁵ İsmail Hakki İzmirli, *Yeni İlm-i Kelām*, İstanbul 1339/1341 C.1 s. 229

²⁶ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Kitab Bhavan, 2000 s.23

²⁷ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, (Trc. Sabri Hizmetli) Ankara 1996. s.51-52

²⁸ İsmail Hakki İzmirli, *Yeni İlm-i Kelām*, İstanbul 1339/1341 C.2 s. 91-92

²⁹ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 2008. s. 85-89

Prophetenschaft: Die modernen Kalamgelehrten folgten der folgenden Meinung: „Die Prophetenschaft ist eine menschliche Basis, die inhaltlich von Allah kommt und sich von der Offenbarung ernährt“.

Manche verbanden dies mit der Fähigkeit und der Vorbereitung. Denn Sayyid Ahmad Khan sagte bezüglich folgendes aus:

*„ ich sehe die Prophetenschaft als eine natürliche Sache an. Der Prophet war auch im Leibe der Mutter ein Prophet. Er war sowohl bei der Geburt und beim Tod ein Prophet. Denn Nubuwwa ist eine Fähigkeit, genauso wie die anderen menschlichen Fähigkeiten. Wer diese Fähigkeit besitzt, ist ein Prophet.“*³⁰

An der obigen Aussage, kann man erkennen, dass Ahmad Khan mit den Philosophen die gleiche Meinung teilt. Denn für ihn gibt es zwischen Allah und Prophet, außer der Prophetenschaft keine Relation. Raschid Riza, der gegen diese Meinung ist, sagte folgendes:

*„ Die Offenbarung ist nur eine Informationsweitergabe, denn dies wäre eine Unterstellung des Propheten als einen Postmann und eine Leugnung des Glaubens an die Gayb(Ungewissheit). Prophetenschaft kann nicht erworben werden. Ein Prophet hatte vor der Prophetenschaft kein Wissen und kann sich auch nicht auf diese vorbereiten“*³¹

Muhammad Abduh drückte den Bedarf an die Prophetenschaft folgendermaßen aus:

In jeder großen Religion und in jedem berühmten Philosophen stecken die Moral, Tugend und die hohen Werte, die die Gesellschaft braucht. Jedoch liegt das menschliche Wissen und Idee in Hinsicht der Offenbarungsquelle, der Aufrichtigkeit und Effektivität im Gegensatz zu der Prophetenschaft sehr weit unten. Die Aussagen der Philosophen und der anderen Religionen sind schwierig zu verstehen. Dies zwingt uns wiederum an die Prophetenschaft zu glauben.³²

Der Iraner Afgani, der Vater des Modernismus, bei dem man bis dato nicht weiß, ob er ein Schiit oder ein Sunnit ist, formulierte die Prophetenschaft so, in dem er das Leben und Bedürfnisse einer Gesellschaft mit einem lebendigen Körper verglich und die Versorger dieser Bedürfnisse mit den Körperteilen verband und sagte aus, dass die Seele, der Geist und die Prophetenschaft die Bedürfnisse des Körpers sind. Er behauptete auch,

³⁰ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Araştırları*, İstanbul 2008, s.96

³¹ Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü-l- Muhammedi*, Kahire 1408/1988 s.75-76

³² Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü-l- Muhammedi*, Kahire 1408/1988 s.15

dass .Hikmah und Marifa erwerbbar sind. Im Gegensatz zur Nubuwwa, die nicht erwerbbar ist und eine Gabe Gottes ist. Das Merkwürdige daran ist, dass seine Gegner von seinen Aussagen, nur den Abschnitt „Die Nubuwwa ist eine Kunst herausnahmen und ihn damit attackierten.“³³

Bezüglich dieses Themas meint Schibli Numani folgendes:

„Die Propheten haben durch ihr edles Verhalten, Tugend und hohem Moral ohne Hilfe von Philosophen und ohne Hilfe eines Schulungs- oder Religionserziehungsmittels eine Revolution in der Gesellschaft hervor gebracht. Sie stachen mit ihrem Anstand, Moral und Feingefühl ins Auge. Diese und ähnliche Beispiele sind reichliche Beweismittel für die Existenz und Nötigkeit der Prophetenschaft.“³⁴

Schibli Numani und Sayyid Ahmad Khan sind indische Kalamgelehrten, die die Nubuwwa als eine angeborene Fähigkeit ansehen, dabei wollten sie die Nubuwwa nicht negieren, sondern hatten die Absicht diese in den positivistischen Gedanken der Leute anerkennen zu lassen.

Wunder: In naher Zeit gab die die Sicht von den drei Grundmeinungen zum Wunder:

- a- die Verleugnung der Wunder inkl. allen Naturgeschehen
- b- die Verneinung der Möglichkeit des Geschehens, wobei diese Sicht wenig Bezug zu Aqaid hat.
- c- der Versuch, das Wunder zu beweisen im Gegenteil zur klassischen Zeit, hatte man einen anderen Ansatz zum Thema Wunder.

Der Platz des Wunders in den Glauben wurde von Abduh, Raschid Riza und Ismail Hakki von Izmir mit einem klassischen Verständnis unter die Lupe genommen.

Sie verfolgen einen Weg des klassischen Verständnisses, aber es schließt Wunder nicht aus. Demnach ist es für denjenigen obligatorisch zu glauben, wenn der Prophet seine Prophetenschaft angekündigt und dies mit einem Wunder belegt hat. Denn Wunder ist der einzige Unterschied zwischen einen echten und einen Pseudopropheten. Es können auch Zaubereien von Pseudopropheten, jedoch kommt dies rasch ans Licht, weil es nicht immer angewendet werden kann und nicht großartig ist.³⁵ Nach Abduh sollte man den Wunder in ihrer äußeren Bedeutung glauben, denn

³³ Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, İstanbul 2003, s.25

³⁴ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Araştırmaları*, İstanbul 2008, s.98-99

³⁵ Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, (Trc. Sabri Hizmetli) Ankara 1996. s.84-86

mit der Herabsendung des Koran endete die Wunder -Perioden und die Menschheit erlangte ihre Reife durch den Islam. In dieser Reifeperiode verloren die Wunder ihre Eigenschaft als Iman-Anziehungskraft. Denn Allah lenkte den Menschen durch den Koran zur Anwendung der Vernunft, um den Iman an Allah und an die Offenbarung zu erhalten.³⁶ Für Schibli ist es nicht richtig, wenn die Wunder übernormal bzw. wunderbar sind und dadurch die Ordnung gestört wird. Außerdem ist nicht alles Wunderbare, Übernatürliche den Propheten zu eignen. Nicht zu vergessen ist die Tatsache, dass Wunder aus unergründlichen Gründen und durch göttliches Gesetz geschehen. Schibli lehnt sich an die Aussagen Ghazalis an und findet es nicht richtig, dass Wunder eine Bedingung und ein Beweis für die Prophetenschaft sind.³⁷ Im Gegensatz zu Sayyid Ahmad Khan, der alle Wunder, die in den Hadithen Erwähnung finden, ablehnte und versuchte, die im Koran erwähnten Hadithe mit großer Mühe zu deuten und auszulegen. Als Beispiel kann man das Wunder Moses geben, das mit Gottes Hilfe das Meer entzweite. Sayyid Ahmad Khan verband dies mit Flut- und Ebbe-Zustand der Meere und bei Yunus(Jonas), den ein großer Fisch schluckte und er lebend herauskam, meinte er, dass sich Yunus nicht im Bauch, sondern am Maul des Fisches befand.³⁸ Alle zwei indischen Kalamgelehrten haben einen Ansatz zu Wunder, der die Stützungen auf Wunder schwächt und zur Anwendung des wissenschaftlichen Denkens motiviert.³⁹

Jenseits: Iqbal sieht das Grableben und die Wiederbelebung als Stationen des Menschen, die er einmal beschreiten wird. Für Iqbal ist es unmöglich, dass ein Lebewesen, das Millionen von Jahren braucht, um sich zu entwickeln, einfach in ein Nichts gestoßen wird. Schibli Numani dagegen, ist auch für diesen Evolutionsprozess und glaubt, dass dies weder dem Koran noch der Darwintheorie widerspricht. Die neuen Kalamwissenschaftler sind sich mittlerweile einig, dass diese Wiederbelebung im Jenseits auch körperlich, also materiell stattfinden wird.

³⁶ Muhammad Abduh, *al-A'mâlû'l-Kâmila*, Beirut 1993, Bd.4 s.174.

³⁷ Şibli Numani, *İlmi Kelam-ı Cedid*, (Trc. S. Muhammed Taki Gilani)Tahran 1328, s.63

³⁸ Sayyid Ahmet Khan, *Life of Muhammad and subjects Subsidiary There to*, Lahore 1979, s.339-373

³⁹ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 2008. s.99-106

Für sie gibt es so was wie Strafen und Qualen im Jenseits, die aber letztendlich nicht unendlich befristet sind.⁴⁰

Laut İzmirli sind diese Qualen und Plagen ein Mittel und Barmherzigkeiten und Gaben das Ziel. Nichtsdestotrotz wäre eine Diskussion ob die Jenseitsqualen unendlich seien oder nicht, eine Leugnung der göttlichen Weisheit.⁴¹

Das Schicksal: Die Kalamwissenschaftler in naher Zeit, versuchten zu erklären, dass der Mensch frei in all seinen Handlungen ist und distanzierten sich von Diskussionen über die Vorherbestimmung. Für Abduh ist es kein Beigesellen (schirk), wenn der Mensch sich Handlungen anschafft. Das heißt, der Mensch ist sein eigener Herr über seine Handlungen. Allah kennt diese Handlungen und deren Ergebnis, schreitet aber nicht ein. Schibli hat einen gesellschaftlichen Ansatz zu diesem Thema: Bei Islam hängt der Fortschritt, Rückfall oder Verlust von den Bemühungen des Menschen ab. Da werden folgende Aussagen wie „Alles kommt von Allah; „wenn Er nicht will, könnt ihr also nichts wollen“; oder totale Anlehnung auf die Vorherbestimmung als gegenstandslos angesehen.⁴²

Sayyid Ahmad Khan ist gegen die Verwendung der Koranverse als Beweis, die den freien Willen oder den Zwang ansprechen, und fügte hinzu, dass es hierbei nur eine psychologische Dimension der Sache gibt und dass die Auswahl bzw. Entscheidung den Dienern überlassen werden sollte. Denn solche Koranverse, wie „wenn Er nicht will, könnt ihr also nichts wollen“ sind nicht in der Bedeutung zu verstehen und sind dazu da, um die Allmacht Allahs zu betonen.⁴³

b- Erneuerungen in al-Fiqh

In der modernen Zeit werden Themen wie al-Maḍhab-Diskriminierung, Nachahmung, deren schädliche Folgen und die Nötigkeit des al-iğtihād(Gutachten) diskutieren. Ahmad Khan unterschied bei den al-Fiqh-Urteilen zwischen „religiösen und weltlichen Angelegenheiten“. Mit der Zeit wurden zwischen Fiqh und Recht unterschieden. Bisher war Fiqh mit nur Gottesdienst begrenzt, jedoch wird es heute historisch betrachtet.

⁴⁰ siehe: M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Araştırmaları*, İstanbul 2008. s.96

⁴¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelām*, İstanbul 1339/1341 Bd.2 s.197

⁴² M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Araştırmaları*, İstanbul 2008. s.121-126

⁴³ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, 1991, s.304

Demnach behauptete man im Rahmen dieser modernen Zeit, dass die Bedingungen verändert werden muss und sowohl bei den Texten als auch bei außenstehenden Themen erneuert werden muss. Laut Afgani stehen die Türen zum al-iğtihād offen. Siyra, Hadith und Analogie-Vergleich (al-iğmā-al-qiyās) bewanderte können, soweit sie über arabische Kenntnisse verfügen, al-iğtihād betreiben.⁴⁴

Für ihn werden im Koran alle erdenklichen Themenbereiche angeschnitten, vom Regieren und Arbeit, sowie Verantwortung der Regierenden, bis hin zu den zwischenmenschlichen und kosmopolitischen Themen, sei es direkt oder indirekt. Um dies zu sehen, braucht man die Funktion eines Verstandes und des Wissens. Der Freund und Schüler Afganis, Muhammad Abduh ist für die Öffnung der Türen zu al-iğtihād. Denn Islam ist eine logische Religion und ist offen für Erneuerungen. Seiner Meinung nach, muss eine Person unabhängig denken können und Forschungen anstellen können. Es ist unlogisch, die religiösen Autoritäten ohne Beweisführung zu befolgen. Islam beseitigte alles was zwischen Mensch und Gott steht und ist daher gegen einen Mittler. Um den Problemen und den andauernden gegenwärtigen Veränderungen zufriedenstellende Antworten bzw. Lösungen zu geben, braucht man al-iğtihād.⁴⁵

Abduh sagte zur Nachahmung (al-taqlīd) folgendes: „Bei Themen und Fragen, die über unsere Sinne hinausgehen, begnügen wir uns mit der Offenbarung, die der Prophet empfing. Wir richten uns an den Botschaft (al-Wahy) und sagen nicht mehr oder weniger, als das, was uns durch Wahy übermittelt wurde. Seine alternative Lösung hierzu ist: Jeder muss, seine eigene Meinung über den Aqid soweit es möglich ist, selber ausfindig machen. Bei den Ḥalāl-Ḥarām Angelegenheiten riet er, so zu handeln wie die Salaf, denn die Salaf handelte strikt nach Mutawatir Überlieferungen, wie zum Beispiel im Gebet, Zakat, Fasten, Hajj und hatte in diesem Bereich keinen Bedarf an Nachahmung der Rechtschulen.“⁴⁶

Ethem Ruhi Fiğlalı⁴⁷ war dafür, dass die Handlungsurteile den neuen Bedingungen angepasst werden müssen, wie zum Beispiel in den Bereichen Vermögen, die Kleidung der Frau u.Ä. Er meinte zu der Angelegenheit

⁴⁴ Hayreddin Karaman, *Cemaleddin Efgani*, TDV. İA. Bd.10. s. 461

⁴⁵ Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, Istanbul 2003 s.108-112

⁴⁶ Muhammad Abduh, *al-A'mâlu'l-Kâmila*, Beirut 1993, Bd.3 s.341

⁴⁷ Theolog und Professor an der Uni. İzmir.

eines Räubers/Stehlers: „Zur Zeit der Herabsendung des Korans war die Gesellschaft eine Handels- und Landwirtschaftsgesellschaft. In dieser Zeit war selbstverständlich die schwerste Strafe das Handabhacken. Doch in meinem Dienstleistungsbereich (Autor) ist dies keine schwere Strafe. Man kann mich höchstens vom Bücher lesen abbringen, denn dies wäre dann eine schwere Strafe für mich.“⁴⁸

c- Erneuerungen in Tafsīr

Die Gelehrten heutzutage verteidigen die Nötigkeit der Offenbarung, ließen aber dabei die moderne Wissenschaft und Technik nicht außer Acht. Sie legten den Koran nach ihrem besten Wissensstand aus und versuchten neue Gedanken zu bringen. Demnach denken die Modernisten, so wie damals Luther zur Zeit des Renaissance gesagt und gedacht hat, nämlich „Die Bibel kann jeder Christ verstehen“ und sagen auch „Den Koran sollte jeder Muslim verstehen“- das ist der Sinn und Zweck.

Zum Beispiel hat Muhammad Abduh in der universität Ezher Tafsīr-Unterricht erteilt, ohne auf die klassischen Werke zu schauen. Denn er wollte nicht, dass seine Gedanken von der klassischen Ansatzweise beeinflusst wird oder zerstört werden.⁴⁹

Nichtsdestotrotz ist es für einen modernen Exegeten nicht wichtig, ob seine Exegese mit der Tradition oder mit den Quellen übereinstimmen. Die alten Exegeten legten bei einem vers Wert auf den Text, Dogma, Philologiebefund und Hinabsendungsgrund, wo die modernen Exegeten hingegen sich die Frage stellen, was dieser Vers für ihnen selbst und den modernen Muslimen aussagt. Eine andere Eigenschaft des modernen Tafsīr ist die *Sozial-Auslegung der Verse*. Vom Kur'an ausgehend wird eine gegenwärtige Situationsanalyse gemacht und in das soziale Leben intergriert. Dies ist bei der klassischen Tafsīr nicht der Fall. Moderne Tafsīr beschäftigt sich direkt mit dem leben und mit der modernen Lage und versucht diese zu bewerten. Das beste Beispiel dafür ist Sayyid Qutub.⁵⁰

Sayyid Ahmad Khan wiederum ist ein moderner und rationaler Kritiker und Mufassir. Er konnte seinen Tafsīr nicht zu ende bringen und schaffte bis zur Sura Kahf. Nach ihm, sollte man aufhören, den

⁴⁸ İslami Araştırmalar Dergisi Vol.1 Bd.7 s.102.

⁴⁹ Wael Hallag: *Wurde das Tor des Idschtihad geschlossen?* In: *International Journal of Middle East Studies*. 16, Nr. 1, 1984, s. 3-41.

⁵⁰ siehe: Gilles Kepel: *Der Prophet und der Pharao*. Piper, München 1995, s. 35 - 71

Rechtsgelehrten zu folgen und anfangen sich direkt mit dem Geist des Koran zu besinnen. Er betonte andauernd, dass Islam eine angesehene Religion sei und identisch mit den westlichen Standards sei. Er lehnte alles antilogische und gegen die Naturgesetze sich befindende Gedanken ab. Schibli Numani teilt mit, dass man bei den Tafsīr aufpassen muss, dass man nicht das Feine der im Koran im übertragenen Sinne erwähnten mehrdeutigen Verse nehmen soll, sondern nur die äußerliche Bedeutung. Denn die arabische Sprache ist derart breite Sprache, sodass es vorkommen kann, dass ein Wort über 20 unterschiedliche Bedeutungen haben kann. Die ganzen Bedeutungen in einem Tafsīr anzuführen, kann einem Leser nicht nützen, im Gegenteil verwirren und somit schaden.⁵¹

Allerdings ist es eine Tatsache, dass die modernen Auslegungen unter Einfluss von positivistischen Gedankenströmen standen und versuchten mehrere Koranverse mit den Gefühlen zu formulieren.

Muhammad Abduh und Sayyid Ahmad Khan legten beide die Engel andersartig aus, wobei sie die Engel nicht als geistige Lebewesen verstanden, sondern wie es die alten Araber glaubten, als Naturkräfte.⁵² Schibli Numani deutete die Engel als Lebewesen, die in den Träumen erscheinen und nicht echt sind und als die im Menschen versteckten geheimen Kräfte. Abduh deutete das Dschin als eine Art von Mikroben aus und meinte, dass die Menschen nicht nur von Adam abstammen könnten.⁵³

Der zeitgenössische Theologe und Denker Sayyid Ahmad Khan deutete das Dschin interessanterweise als ein unzivilisierten Beduinen aus. Da das Dschin das Gegenteil von Ins ist und da die Ins, also die Menschen zivilisierte Lebewesen sind, sind dann das Dschin nicht zivilisierte Beduinen. Mit Adam wird nicht der erste Mensch Adam gemeint, sondern ein Mensch. Laut Khan gibt es keinen Adam und keinen Austritt aus dem Paradies und deutet dies um auf den Übergang vom Unterbewusstsein ins Bewusstsein des Menschen. Teufel wird ausgelegt mit den guten und bösen inneren Angewohnheiten des Menschen. Dem Teufel zu folgen heißt hier, den Körper zu entdecken. Das Teilen des Meeres von Mose wird gedeutet wie zum Beispiel das Überqueren des Meeres mit einem Schiff. Der

⁵¹ Şibli Numani, *İlmi Kelam-ı Cedid*, (Trc. S. Muhammed Taki Gilani) Tahran 1328, s. 166-168

⁵² Muhammed Reşid Rıza, *Tefsir el-Menar*, Kahire 1379/1960 C.1 s.266

⁵³ J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran interpretation* (1880-1960) Leiden. E.J. Brill, 1961

Elefantenvorfall im Koran wird vom Abduh als Krankheitsbefall (Masern), die durch die Siccil verursacht wurden, kommentiert.⁵⁴

In der Türkei gibt es auch zeitgerechte Modernisten, die Meinungen zum Koran aus epistemologischer Perspektive haben. Manche sind für eine historische und dogmatische Kritik, sowie bei der Bibel. Es gibt im Koran manche Texte, die man weder leugnen noch bejahen kann.⁵⁵ Manche wollen diese Verse mildern, wie z.B. Y. Nuri Öztürk über das Handabhacken eines Räubers, wo es im 5/el-Mâide, Vers 38 heißt:

Ob die Hand nur angeschnitten oder ganz abgehackt wird, wird der Autorität überlassen. Eine von beiden Varianten immer anzuwenden ist diskutabel. Es wurden einige Fälle von Handabhacken besichtet, aber das gehöre dieser Zeit an.⁵⁶

Ein anderer türkischer Theolog Süleyman Ateş versteht die Sura Bakara 62. Vers und Maide 69. Vers folgendermaßen:

“Egal wo ihr seid, wenn ihr den Geboten Allahs befolgt, ihn anbetet, Moral und Anstand besitzt, ommt ihr in den Paradies. Allah gab das Paradies nicht nur einer Religion. Um ins Paradies zu gelangen gibt es 3 Bedingungen: Der Glaube an Allah, Der Glaube an das Jenseits, Gute Taten und eine gute Moral.”⁵⁷

d- Erneuerungen in Hadith und Sunnaverständnissen

Die Sunna, die nach Koran als zweite Quelle akzeptiert wird, zieht Diskussionen mit sich. Für Manche Modernisten (**Erneuerer**) ist die Sunna nicht Alles, was der Prophet getan hat. Sunna ist ein religiöser Begriff und kommt zu Stande, wenn der Prophet in seiner Propheteneigenschaft etwas gemacht hat oder gebilligt hat. Deshalb sollten viele Hadithe noch einmal gründlich untersucht und mit dem Koran verglichen werden. Mit anderen Worten kann man sagen, dass die Überlieferungskritik von Dogma und Überlieferer sollte vorgezogen werden. Unter der Kritik des Religionstextes bzw. eines Hadithes, versteht man die genaue Untersuchung des Textes und

⁵⁴ Sir Sayyid Ahmad Khan, *Eine Islaminterpretation für das 19. Jahrhundert*, von **Maria-Sophia Moritz** (http://www.suedasien.info/analysen/1461#ref_2) Zugriff am 08.08.2011

⁵⁵ Tahsin Görgün, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, IV. Kur'an. Haftası Kur'ân Sempozyumu, İst. 1998 s. 19

⁵⁶ Y. Nuri Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, Ankara 1992, s. 679-680

⁵⁷ İslami Araştırmalar Dergisi Bd.7 Vol.1 s.29-37

die Forschung eines Widerspruchs, ob sie gegen diesen anderen starken Hadithen widerspricht oder nicht. Für Fazlurrahman ist die große Anzahl der Hadithe von den Generationen nach den Propheten überliefert worden, da zu den Zeiten bzw. zur Zeit des Propheten wenige Hadithe überliefert wurden., Mit anderen Worten, man weiß nicht genau, ob diese Texte oder Aussagen den Propheten oder den Gefährten oder den Nachfolgern der Gefährten angehören. Fazlurrahman behauptet, dass die Mehrheit der Hadithe nicht den Propheten, sondern sowohl den Gefährten als auch den Nachfolgern der Gefährten angehören.⁵⁸ Er sagt auch, dass die Mehrheit der Hadithe, von den damaligen Regierenden und Gelehrten formuliert wurde. Laut Fazlurrahman ist ein Hadith das, was die Muslime aussagen und den Propheten zugeordnet.⁵⁹ Gleichzeitig trafen mit diesen Diskussionen auch Vormaßnahmen hervor. Die Diskussionen über die Frauenrechte, soziale Sicherheit, Scheidung, Heirat, Vermögensrecht und dessen Vollstreckung brachten neue Ideen ans Licht. Als Beispiel kann man das Ministerium für religiöse Angelegenheiten in der Türkei (Diyanet) angeben, das hier gelobt werden muss.⁶⁰

Im Rahmen einer umfangreichen Arbeit wurden von den Hadithbüchern, die Hadithe herausgenommen, in der die Frauen erniedrigt, degradiert oder kleingemacht werden, die aus religiösem und logischem Grund nicht absurd und nicht akzeptabel sind und daher keine Aussagen des Propheten sein können.

In dieser Zeit entwickelte sich auch die Hadithliteratur sehr rasch. Dadurch gerieten auch in diese Literatur auch unwahre Hadithe rein. Er behauptet, dass die Hadithe in der Kutubi Sitte nicht nach logischen und kritischen Methoden geordnet sind. Aus diesem Grunde kann nach Chragh Ali auch diese Hadithe für die Muslime nicht obligatorisch sein.

Nach Abduh müssen die Hadithe, um ein Niveau der Wissensquelle zu erreichen, eine Mutawatir -Überlieferung aufweisen. Einer, der ein Mutawatir-Hadith nicht anerkennt, der hat Zweifel an der Wahrheit des Gesandten und leugnet die Prophetenschaft ab. Die Aḥād-Berichte, die außerhalb der Diskussion stehen und die von einer Person überliefert

⁵⁸ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Übrs: Salih Akdemir, Ankara 1995, s.47

⁵⁹ *Ebd.*, s.84-86

⁶⁰ Caner Taslaman, *Küreselleşme sürecine Türkiye'deki İslam*, İstanbul 2010. s.220-241

werden kann, kann nach Abduh nicht im (Akaid) -Bereich als Beleg benutzt werden, sehr wohl aber in den Recht und al-Aḥlāq(Moral) Themen.

Bei den folgenden Hadithannahmebedingungen haben sich die Modernisten geeinigt:

1. Der Hadith muss direkt aus dem Munde des Propheten sein
2. Hadith soll dem Koran nicht widersprechen
3. Hadith soll den Vernunft und den Sinnen nicht widersprechen
4. Hadith soll bezüglich der Zukunft keine Orts-, Zeit, Geschichts- und Personenangaben beinhalten und auch diese weder loben noch fluchen.
5. Dies soll nicht über Glaubensinhalte verfügen, denn ein Ahad Khabar in Glaubensfragen nicht Anwendung finden.

6. Hadith soll mehr über universelle und moralische Ratschläge verfügen und zeigen, wie die Gottesdienste unterrichtet werden.⁶¹

Zusammenfassend kann man sagen, dass auch folgenden zu erwähnenden Gründen, der Mensch in Zweifel geraten kann und deshalb diese Hadithe nicht direkt annehmen kann.

Wenn möglich, werden diese Hadithe nach den Sinn des Islam ausgelegt, wenn nicht, so werden sie nicht als Sahih Hadith betrachtet.

4. Basis der Kritik des Inhalts (Matn) bei Modernisten (Erneuerer)

- 1- Vergleichung der Hadithe mit dem Koran
- 2-Vergleichung der Hadithe mit den berühmten und bekannten Überlieferungen
- 3- Kritik der Hadithe durch die (Umum Balwa)
- 4- Einzelne Überlieferungen, obwohl es in einer Menge geschehen
- 5- Anachronismus im Hadith
- 6- sprachliche und stilistische Probleme bei den Hadithen
- 7- Übertreibung der Belohnung oder der Strafe bei den Taten
- 8- Möglichkeit des Einflusses- Eindrucks der Hadithe von vorherige Religionen oder Kulturen
- 9- Widerspruch der Hadithe der wissenschaftliche Forschungen oder Erfahrungen
- 10-Widerspruch zwischen Hadithe und Verstand
- 11- Die Erwähnung der politischen, rechtlichen und ethnischen Diskussionen in Hadithe

⁶¹ Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam' da Birlik*, İstanbul 2003 s.231

12- Erwähnung der mythologischen und legendären Elemente in Hadithe

13- Widerspruch zwischen Hadithen und wissenschaftliche Wahrheit

14- Sentimentalisch(Taktgefühl) erfundene Hadithe

16- Diskrepanz zwischen Überlieferungen einer Hadithe durch unterschiedliche Ketten.⁶²

6. Das klassische Salafiten bzw. Wahhabiten

In der islamischen Gedankenwelt fand es seinen Platz, wobei es der islamischen Gedankenwelt mehr Schaden brachte. Das Wort „ Salaf “ heißt wörtlich wie Vorahren und Verwandte und kam aus der Kalamwissenschaft und wurde von den Salafiten als einen Eigennamen benutzt und wird noch immer benutzt.⁶³

Salafiyya die hadithe, die erste zweite und dritte Generation nach den Propheten bzw. Gefährten, und die Gefährten der Gefährten(Tabi‘in und Taba‘ Tabi‘in)Aussagen und Handlungen, die ihn noch ihrer Heiligkeit in ihrem Niveau anerkennt. Die Dogma und die übertragenen der Überlieferungen werden zu einem unantastbaren Niveau emporhebt und finden Einspruch bei der Uneinigen gegen den Dogma, sowohl Uneinigen als auch Einspruch gegen den Dogma, Kritik strikt ablehnt. Diese hielten sowie sie nicht benannt werden möchten Wahhabiten, kann man in drei Bewegung in drei Hauptgruppen bewerten: diese Wahhabiten kann man in folgenden drei Hauptgruppen beurteilen.⁶⁴

1. Ab dem 4. Jh. nach Hidschra startete die Bewegung mit Aḥmad b. Ḥanbal (gest.241/855) und sich von logischen Äußerungen distanzieren.

2. Im 8. Jh. Nach Hidschra bekam diese Bewegung ein neuer Wind durch Ibn Taymiyya (gest. 728/1328) und errichtete eine andere Dimension durch seinen Schüler Ibn al-Qayyim, wobei er bekannt durch die Kritik an den Rechtschulen wurde.⁶⁵

⁶² M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2004. s.185-334.

⁶³ *Firuzâbâdî, Muhammed b. Yakub, el-Kamusu'l-Muhîr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.*

⁶⁴ Roel Meijer: *Global Salafism. Islam's new religious movement*, Columbia University Press, New York 2009. Darin: R. Meijer: Introduction, S. 1-32.

⁶⁵ Muhammed Ebu Zehra, *Ahmed İbnu Teymiyye, (çev: Osman Keskiöğlü), Hilal Yay., İst., 1987, s.14*

3. Durch die heftige Kritik der Wahhabitenbewegung wurde von Muhammad b. Abdulwahhab (gest. 1703-1792). Im 19. Jh. führte Jamaladdin Afgani und sein Schüler Muhammad Abduh diese Bewegung fort.

Diese beiden Bewegungen hatten das Ziel ein neues Verständnis in diese Bewegung zu bringen, da sie glaubten, dass die traditionellen und die sufistische Schulen nicht den Bedürfnissen der Muslime entsprachen.⁶⁶

Die Wahhabitenbewegung gegründet von Muhammed bin Abdullwahhab kam im Bereich Saudi Arabien und Ägypten zu Stande und wurde von Anhängern später als Salafiyya umbenannt, da sie lieber als Salafi bzw. die Reinen bezeichnet werden möchten. Auch wenn die beiden Bewegungen als Salafiyya bezeichnet werden, haben sie unterschiedliche Bedeutungen und Ziele.⁶⁷

Salafiyya -Bewegung von Afgani und Abduh. ist vollkommen modern und zeitgerecht eingestellt und hat ihre Methodik und Systematik, wo hingegen die Salafiyya von Ibn Abdulwahhab vollkommen politisch und nicht zeitgerecht bzw. rückständig eingestellt ist. Mit Rückständigkeit wird hier, die Zeit nach Hidschra (1. Und 2. Jh.) gemeint. Beide werden als Salafistische Bewegungen angesehen, doch in der Methode sind sie anders. Diese sind wie folgt⁶⁸:

1. das klassische Salafiyya hat den Charakter, dass sie die Dogmen und Übertragungen heiligen.

2. Die Salafiyya ist strikt gegen die Verse, die einen Vergleich von Gott beinhalten. Die Salafiyya sind gegen Kommentarabgaben und Auslegungen der Dogmen, wobei diese als Bid'ah bzw. Erneuerung gleichgestellt werden.

Nach der klassischen Salafiyya sind die Verse und die Hadithe so richtig, sowie die Sahaba die Dogmen verstanden hat.

3. Laut der klassischen Salafiyya ist alles Andere außerhalb dieses Verständnisses z.B. wie Meinungen, Vergleiche oder Auslegungen, Zusammenkünfte und Inspirationen, gehören nicht zum Glauben.

4. Die Salafiyya ist strikt gegen das Befolgen eines Imams und setzen dies gleich mit dem Austritt aus der Religion gleich.

⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İst., 1989, C.2 s. 86

⁶⁷ Reinhard Schulze: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. Beck, München 1994.s.126.

⁶⁸ Itzchak Weismann: *Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Brill, Leiden u.a. 2000 s.280

5. Die klassische Salafiyya ist vehement gegen den Analogieschluss und nimmt es nicht als eine islamische Belegstelle an, da angeblich die Schlussfolgerung durch die eigene Meinung beeinflusst wird und somit nicht objektiv ist,

6. die klassischen Salafiyya, die die Überlieferungen, dessen Lehren sie heiligten, gaben dem Verstand keine hohe Stellung. Sie nehmen die undeutlichen Verse und Hadithe in ihrem Wort wörtliche Bedeutung hervor und verursachten eigentlich selbst ein Anthropomorphismus (Vermenschlichung) Taschbih solche Kommentare und Vergleiche über Gott.

7. Salafiten akzeptieren weder Schulen noch Tasawwuf. Für manche salafiten sind die schädlichsten islamischen Gruppen die Kalām- und die Tasawwuf-Gruppe.

8. Diese glauben, dass der Islam im Nachhinein von dem griechische Gedanken und Philosophie beeinflusst wurde und lehnen strikt Logik und Vernunftsmethoden ab, da sie der Meinung sind, dass die Gefährten und die Nachfolger der Sahaba nicht diese Methoden hatten bzw. anwandten.⁶⁹

9. Salafiten akzeptieren keine Erneuerungen, die weder im Koran noch in der Sunna festgelegt wurden. Denn für sie ist jede Erneuerung eine Bid'ā, wie zum Beispiel Tabak, Musik, Bilder usw.

Schluss

Islam hat für viele Menschen sowohl unterschiedliche und persönliche, als auch eine ideologische und politische Bedeutung. Wenn wir die islamische Lebensweise und Redewendung heranziehen, so wird bekannt, dass die Erneuerung des Islam nicht neu ist, sondern schon in der Khalifenzeit begann. Natürlich nicht im Sinne der Modernisierung sondern im Sinne der „al-iğtihād“. Nachdem der Prophet starb, waren die Muslime ohne Anführer und brachten durch eigene Mühe Fatwas und Gutachten heraus und zeigten, dass nach dem Ableben des Propheten der Islam weiterlebt. In dieser Arbeit wird die Entwicklung der neu Perspektive des Islams mit ausreichenden Beispielen untersucht.

⁶⁹ Reinhard Schulze: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. Beck, München 1994. S.118

Bibliografie

A. Hourani: *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge University Press, 1991.

Ahmet İřhak Demir: *Cumhuriyet Aydınlarının İslam'a Bakıřı*, İstanbul 2004.

Ahmet Hamdi Aksekili: "Alem-i İslam'ın Esbab-ı İnkırazı ve Çare-i Salahu", Sebilürresad, aded. 281, cilt.XI, 1329.

Caner Taslaman: *Küreselleřme sürecine Türkiye'deki İslam*, İstanbul 2010.

Ebu-l Meali Cüveyni: *el-İrřād ilā kavāidi-l- edille*, Beyrut 1405/1985.

Fazlurrahman: *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, Übrs: Salih Akdemir, Ankara 1995.

Faruq Abdessalam: *al-Ahżab al-Siyasiyah fil-Islam*, Cairo1978.

Gilles Kepel: *Der Prophet und der Pharao*, München 1995.

Hasan Mahmud eř-Şafii: *Min qadāyā al-menhec fi ilmi-l- kelām*, Kahire 1983.

Hayreddin Karaman: *Gerçek İslam'da Birlik*, İstanbul 2003.

Itzhak Weismann: *Taste of Modernity. Sufism, Salafıyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Brill, Leiden u.a. 2000.

İsmail Hakkı İzmirli: *Yeni İlm-i Kelām*, İstanbul 1339/1341.

İrfan Abdülhamit: *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981.

Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München 2009.

J. M. S. Baljon: *Modern Muslim Koran interpretation (1880-1960)* Leiden. E.J. Brill 1961.

Muhammed Abduh: *Tevhid Risalesi*, (Trc. Sabri Hizmetli) Ankara 1996.

Muhammed Reřid Rıza: *el-Vahyü-l- Muhammedi*, Kahire 1408/1988.

Muhammed Reřid Rıza: *Tefsir el-Menar*, Kahire 1379/1960.

Muhammed İkbāl: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Kitab Bhavan, 2000.

Muhammed Mahzumi Pařa: *Hatırat, Afgani*, İstanbul 2006.

M. Sait Özervarlı: *Kelamda Yenilik Arayıřları*, İstanbul 2008.

Mustafa Sönmez: "İslam Modernizminin Dogusu ve iki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa bir Bakıř)" Erzurum 2002.

Mümtaz'er Türköne: *Siyasi ideoloji Olarak İslamcılığın Doğusu*, İstanbul, 1991.

Mümtaz'er Türköne: *Cemaleddin Afgani*, Ankara 1994.

M. Hayri Kırbaoğlı: *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara 2004.

Reinhard Schulze: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. München 1994R.

S. Ahmed: *Al-Din Wal-Dawlah. Wal-Thawrah* (Cairo: Al-Dar Al-Sharqiyah 1989.

R. Ghannouchi: *al-Hurriyat al-Ammah fil-Dawlah al-Islamiyah*, Beirut 1993.

Roel Meijer: *Global Salafism. Islam's new religious movement*, Columbia University Press, New York 2009.

Şibli Numani: *İlmi Kelam-ı Cedid*, (Trc. S. Muhammed Taki Gilani)Tahran 1328.

Tahsin Görgün: *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, İstanbul 1998.

Thomas Hildebrandt: *Waren Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Neo Mu‘aziliten?*, WI 42, 2002.

TDV. İslam Ansiklopedisi: İstanbul 1989.

Wael Hallag: *Wurde das Tor des İdschtihad geschlossen?* In: *International Journal of Middle East Studies*. 16, Nr. 1, 1984.

Yaşar Nuri Öztürk: *Kur'an'daki İslam*, Ankara 1992.