

**Radikal gegen Extremismus:
Theorie und Praxis 20-jähriger
muslimischer Jugendarbeit**

Nedžad Moćević und Alexander Osman (Hsg.)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung
sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner
Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne
schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet
werden.

Cover-Fotos (vorne+hinten) © Muslimische Jugend Österreich (MJÖ)

© 2017 by new academic press og
A-1160 Wien
www.newacademicpress.at

ISBN 978-3-7003-2056-2

Satz: Peter Sachartschenko
Druck: Prime Rate, Budapest

**Radikal gegen Extremismus:
Theorie und Praxis 20-jähriger
muslimischer Jugendarbeit**

Nedžad Moćević und Alexander Osman (Hsg.)

Inhalt

Einleitende Worte	7
Vorwort der Herausgeber.....	9
Theoretische Zugänge zum Phänomen des islamisch argumentierten Extremismus	
Religiös argumentierter Extremismus – eine ideengeschichtliche und theologische Betrachtung.....	14
<i> Gudrun El-Abd</i>	
Takfir – das Absprechen der Zugehörigkeit zum Islam: eine theologische Betrachtung	26
<i> Wolfgang Bauer</i>	
Eine Frage der Anerkennung	53
<i> Amani Abuzahra</i>	
Psychoanalyse des Terrors.....	70
<i> Hagar Hussein</i>	
Fanatisierung und Präventionsarbeit	88
<i> Nedžad Moćević</i>	
Extremismus-Prävention anhand der Praxis der Muslimischen Jugend Österreich	
Die „österreichisch-islamische Identität“: Ein Rezept gegen Extremismus?.....	109
<i> Alexander Osman</i>	
Extremismusprävention und Sprache	124
<i> Zeynep Önsür</i>	
Soziales Engagement als Präventionsarbeit	136
<i> Mohamed Abdel Keream</i>	
Generationsübergreifende Arbeit der MJÖ.....	155
<i> Nora Abu Zahra</i>	
AutorInnen-Biografien.....	174

Einleitende Worte

Die Muslimische Jugend Österreich (MJÖ) besteht nun seit über 20 Jahren. Aus einer Idee im Freundeskreis wurde eine bundesweite Organisation, die jungen Menschen Raum für Entwicklung, Aktivismus und Mitbestimmung bietet. Sie spiegelt die Lebensrealitäten, Anliegen und Interessen österreichischer Jugendlicher wider. Sie fördert ihre Selbstbestimmung und Partizipation an der hiesigen Gesellschaft.

Als MJÖ sprechen wir heute ganz bewusst nicht über Integration, sondern wollen Chancen und gleiche Teilhabe. Die Jugend ist bunt, vielfältig an Identitäten und möchte gehört werden. Wir geben Jugendlichen Gehör, Stimme sowie Raum, ihre Potenziale zu entfalten. Wir stärken sie im Heranwachsen zu mündigen BürgerInnen und motivieren sie, einen positiven Beitrag für Österreich zu leisten.

Im Spannungsfeld unterschiedlicher Entwicklungen innerhalb der muslimischen Communities haben wir sehr bald erkannt, dass es eine zeitgemäße und an den hiesigen Gegebenheiten orientierte Glaubens- und Lebenspraxis braucht. So haben wir bereits kurz nach unserer Gründung unseren Standpunkt dazu festgehalten: „Fernab von religiösem Extremismus auf der einen und einer völligen Auflösung der eigenen Identität auf der anderen Seite wollen wir eine österreichisch-islamische Identität kreieren.“

Die starke Abgrenzung zu religiös fanatisierten Milieus und die Verurteilung dort entstehender Positionen und der daraus resultierenden Handlungen haben uns als MJÖ immer wieder zu unterschiedlichen internen Debatten geführt.

Wie viele andere haben auch wir uns Fragen gestellt: Wie kann es sein, dass sich jemand zu diesen menschenfeindlichen Ideologien hingezogen fühlen kann? Wie können ExtremistInnen, religiös motivierte FanatikerInnen sich als MuslimInnen verstehen? Welche Faktoren begünstigen eine Fanatisierung und welche Relevanz hat die Theologie in diesem Prozess?

Diese und viele andere Fragen sowie die Beschäftigung mit den dazugehörigen Themengebieten haben uns letztendlich dazu bewegt, unsere eigene Arbeit im Lichte dieses Phänomens zu reflektieren. Es war und ist uns ein Anliegen, diese Erkenntnisse auch mit einer breiten Öffentlichkeit zu teilen. Ein erster Schritt war unsere Pressekonferenz im Herbst 2014. Unter dem Titel „Radikal gegen Extremismus“ haben wir nicht nur die verschiedenen

Motive und Hintergründe einer möglichen Fanatisierung beschrieben. Es war uns vor allem auch ein Anliegen, die wertvolle nachhaltige Arbeit unserer Jugendorganisation im Sinne der Prävention darzustellen.

Mit großer Besorgnis mussten wir auch zwei Jahre später feststellen, dass sich die Lage nicht verbesserte, im Gegenteil. Dies hat uns zum Entschluss geführt, eine Publikation in Auftrag zu geben, um dieses Phänomen greifbarer, fassbarer zu machen. Ziel war es, sich vor allem auch theoretisch anzunähern, und zwar aus verschiedenen Perspektiven. Neben dieser Auseinandersetzung war es aber nach wie vor wichtig, die Arbeit der MJÖ in diesen Kontext zu setzen. So wurde das Vorhaben um einen praxisbezogenen Teil ergänzt und abgerundet.

Wir haben für dieses Vorhaben zwei ExpertInnen aus diesem Gebiet gesucht, um dieses Projekt zu realisieren. Letztendlich sind wir in Nedžad Moćević und Alexander Osman fündig geworden. Beide sind gefragte Referenten, Trainer und Workshopleiter zu diesem Thema, und haben die Muslimische Jugend Österreich eine Zeit begleitet.

Wir sind froh, dass durch ihre Bemühungen als Herausgeber dieses Buch zustande gekommen ist, und möchten uns auf diesem Weg bei ihnen bedanken!

Wir hoffen, dass die LeserInnen dieses Werks zu neuen Einsichten gelangen, und dass durch die unterschiedlichen Beiträge unser Verständnis des Islams sowie unsere Bemühungen für eine positive gemeinsame Zukunft sichtbar werden.

Vorsitzteam der
Muslimischen Jugend Österreich

Vorwort der Herausgeber

Paris, Boston, Madrid, London, Brüssel, Berlin und Manchester sind nur einige der tragischen Schauplätze Europas. Überall dort haben Menschen ihr Leben gelassen, während sich die Täter hinter einer Symbolik des Islams und einer Rhetorik des globalen Dschihadismus versteckt haben.

Die betroffene Bevölkerung – auch und vor allem die hiesigen MuslimInnen – verurteilen diese grauenhaften Anschläge, trauern um ihre Opfer, und fühlen mit deren Angehörige.

An den gesellschaftlichen Rändern ist jedoch zweifelhafter Beifall zu vernehmen. Auf der einen Seite stehen Fanatiker im Mäntelchen der Religion des Islams. Sie wünschen sich nichts mehr als eine steigende Feindlichkeit gegenüber allen Menschen muslimischer Herkunft – ist dies doch Teil ihrer fatalen Rekrutierungsstrategie. Auf der gegenüberliegenden Seite warten die selbsternannten AbendlandretterInnen, vermeintliche Islam-“KritikerInnen“ und rechte DemagogInnen – auch sie scheinen von dieser Polarisierung zu profitieren; ganz gleich ob es um WählerInnenstimmen, steigende Auflagen oder um persönliche Profilierung geht.

Der gesellschaftliche Diskurs steht zwischen diesen beiden Polen. Zwischen Angst, berechtigter Sorge und Zuversicht wird ausverhandelt, wie wir in Zukunft mit dem Phänomen der Gewalt im Namen des Islams umgehen.

In der Vergangenheit haben prominente VertreterInnen der MuslimInnen sowie diverse religiöse Institutionen sich immer wieder bemüht, sich von Gewalt und Terror im Namen ihrer Religion zu distanzieren und diese zu verurteilen. Es mag in ihren Reihen darüber hinaus auch tiefer gehende Auseinandersetzungen gegeben haben; öffentlich blieb es aber bis dato bei abgrenzenden und ablehnenden Worten. Ein nachhaltiger Beitrag zum oben beschriebenen Diskurs gab es von muslimischer Seite – zumindest aus Österreich – kaum bis gar nicht. Phrasen wie „Das hat mit dem Islam nichts zu tun“, oder „Terror hat keine Religion“ vermitteln in den tragischen Momenten kurz nach einem Anschlag vielleicht die notwendige Haltung zum Geschehenen, als Handlungsanleitung können diese jedoch klarerweise nicht dienen.

Mit genau diesem Anliegen ist die Muslimische Jugend Österreich an uns herangetreten. In verschiedenen Treffen stellten wir uns gemeinsam die Frage, welchen Beitrag Österreichs MuslimInnen leisten können, um das

Phänomen des islamisch begründeten Extremismus näher zu beleuchten. Welche Umstände oder Faktoren fördern eine Fanatisierung? Welche können diese verhindern oder vorbeugen?

Genau an dieser Stelle setzt das vorliegende Buch an. Neben vielfältigen theoretischen Ansätzen soll auch ein Raum für die konkrete Präventionsarbeit im österreichischen Kontext aufgezeigt werden.

Den Einstieg in das Themenfeld übernimmt die Islamwissenschaftlerin Gudrun El-Abd. Sie verortet die extremistische Ideologie und ihre Lesart des Islams mit einer umfangreichen Darstellung des historischen Kontexts am Beispiel der Charidschiten (Chawaridsch). Mit ihrem Beitrag „Religiös argumentierter Extremismus – eine ideengeschichtliche und theologische Betrachtung“ schafft sie nicht nur einen Einblick in die Religionspraxis dieser fanatisierten Splittergruppe. El-Abd erläutert dabei auch den Kontrast zum islamischen Mainstream und gibt zu verstehen, wie weit sich diese Gruppe mit ihrem Verständnis vom Kern des Islams entfernt hat.

Zur weiteren Vertiefung dient der Text des islamischen Theologen Wolfgang Bauer. Er erläutert in seinem Beitrag „Takfir – das Absprechen der Zugehörigkeit zum Islam: eine theologische Betrachtung“, welchen Zugang islamisch motivierte FanatikerInnen zu den Primärquellen haben und was sie daraus glauben, ableiten zu können. Neben einer ausführlichen Behandlung unterschiedlicher theologischer Argumentationsmuster und deren Widerlegung werden auch die Wirkmöglichkeiten einer solchen theologischen Auseinandersetzung näher beleuchtet.

Einen Schwenk hin zur Rolle der Gesellschaft im Zusammenhang mit dem Thema Fanatisierung unternimmt Amani Abuzahra. Sie nähert sich dem Phänomen aus einem sozialphilosophischen Blickwinkel. Dabei nimmt sie Bezug zur Theorie der „Kultur der Anerkennung“ und behandelt Anerkennung als Schlüssel zur Werdung des Selbst und als Grundlage zur Identitätsstiftung. Sie beschäftigt sich vor allem mit dem Problem der verwehrteten Anerkennung und deren Folgen und sieht darin eine Möglichkeit, dass Menschen zu fanatischen Ansichten geraten oder sogar entsprechend destruktiv handeln. Entsprechend zeigt sie auch Auswege und sozialpolitische Handlungsfelder in der Präventionsarbeit auf.

Hagar Hussein betrachtet das Phänomen aus der Sicht der Psychoanalyse und geht der Frage nach, ob die Psychoanalyse einen Beitrag dazu leisten kann, das Unfassbare des Terrors greifbarer zu machen. Mit Bezug zu Arbei-

ten anderer ForscherInnen und PsychoanalytikerInnen versucht sie hinter den beobachtbaren, bewussten Elementen der Geschehnisse rund um das Thema Terror die psychische, vor allem aber die unbewusste Ebene zu beleuchten. Dabei berücksichtigt sie die innerpsychische Ebene des/ der Einzelnen, sowie deren Wechselwirkung mit dem sozialen Umfeld.

Den Theorieteil abrundend und gleichzeitig als Übergang zu den Praxisbeiträgen versteht sich der Text „Fanatisierung und Präventionsarbeit“ von Nedžad Moćević. Neben einer einleitenden Ursachenuntersuchung beschäftigt sich der Beitrag mit den Themenfeldern Jugendkultur, Provokation und Protestidentität. Im Weiteren zeigt er anhand von ausgewählten Maßnahmen auch konkrete Vorschläge für die Präventionsarbeit auf.

Im zweiten Teil des Buches geht es um die konkrete Arbeit mit jungen Menschen am Beispiel der Muslimischen Jugend Österreich.

Der einleitende Text beschäftigt sich mit dem Thema der Konstruktion von Identität, genauer gesagt mit der „österreichisch-islamischen Identität“. Dabei geht Alexander Osman der Frage nach, welchen Beitrag die MJÖ damit zur Konfliktvermeidung und Extremismusprävention leistet.

Im Beitrag „Extremismusprävention durch Sprache“ beschäftigt sich Zeynep Önsür mit dem Potenzial der Sprache. Mit der Macht der Sprache können Gewalt und Fanatisierung gefördert werden, oder sie kann dagegen eingesetzt werden. Dieser Beitrag widmet sich dem Sprachgebrauch in der Arbeit mit Jugendlichen. Am Beispiel der Muslimischen Jugend Österreich (MJÖ) wird erläutert, wie Sprache als Medium gegen jegliche Art von Gewalt und Fanatisierung eingesetzt wird.

Mohamed Abdel Keream beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Potenzial religiös motivierten Engagements. Dabei geht er der Frage nach, ob religiöse Motivation – anders als immer wieder suggeriert wird – Positives bewirken, ja gerade im Kontext der Extremismusprävention zum Tragen kommen kann. Neben konkreten Beispielen, in denen Religion und religiöses Verständnis als Ressource genutzt werden, beschreibt Abdel Keream die Bedingungen, unter denen soziales Engagement präventiv wirksam werden kann.

Im abschließenden Beitrag geht es um die Frage des Generationskon-

flikts. Nora Abu Zahra beleuchtet die Bemühungen der MJÖ im Zusammenhang einer generationsübergreifenden Jugendarbeit. Diese soll eine positive, respektvolle, aber auch kritische Beziehung der Jugendgeneration zur Elterngeneration fördern. Es geht um einen Mittelweg zwischen bedingungslosem Gehorsam und enthemmter Ablehnung familiärer Bezugspersonen. Beide Extreme können ein Abgleiten in fanatisierte Milieus begünstigen. Die MJÖ versucht, hier anzusetzen und diesem Phänomen entsprechend entgegenzuwirken.

Die entstandenen Beiträge bieten eine breite Auswahl an theoretischen und praxisbezogenen Blickwinkeln. Diese erheben keinen Anspruch, das Thema umfassend abzudecken. Als Herausgeber sehen wir dieses Buch als ersten Schritt eines tiefer gehenden konstruktiven Beitrags zur Extremismusdebatte aus muslimischer Sicht. Wir hoffen, dass die geneigten LeserInnen auf unterschiedlichen Ebenen daraus profitieren, und sind zuversichtlich, dass damit auch positive Impulse in verschiedene Richtungen erfolgen.

Nedžad Moćević
Alexander Osman

Theoretische Zugänge zum Phänomen des islamisch argumentierten Extremismus

Religiös argumentierter Extremismus – eine ideengeschichtliche und theologische Betrachtung

Gudrun El-Abd

In einer Zeit, in der unfassbare Gräueltaten im Namen des Islams verübt werden, radikale Gruppierungen ihre Botschaften verbreiten und der sogenannte „Islamische Staat“ (IS) begangene Verbrechen gegen ZivilistInnen immer wieder für sich beansprucht, entsteht für jene, die sich mit den Lehren des Islams und seiner Geschichte nicht näher beschäftigen, der Eindruck, es handle sich dabei insgesamt um eine Religion, die sich dem Kampf gegen alles „Unislamische“ oder „Nichtislamische“ verschrieben habe und bei dessen Durchführung keinerlei Grenzen kenne. Der vorliegende Text beschäftigt sich mit dem Phänomen des religiös argumentierten Extremismus aus einer ideengeschichtlichen und theologischen Perspektive. Anhand der Darstellung der frühen Gruppe der Charidschiten (auch: Chawāridsch) werden deren spezifische Charakteristika, Interpretation der Religion und Umsetzung deren Islamverständnisses erarbeitet und es wird diskutiert, ob diese dem Verständnis der muslimischen Mehrheit entsprechen und worin Unterschiede bestehen. Auch erörtert der Artikel Stellungnahmen von Koran und der Prophetentradition zum Extremismus. Damit, wie auch anhand der Erörterung des „Konzepts der Balance“ (*wasatīah*), wird aufgezeigt, dass religiös argumentierter Extremismus der Charidschiten und ähnlicher Gruppierungen entsprechend dem sunnitischen Mainstream deutlich den Lehren des Islams widerspricht. Ziel der Abhandlung ist es, aufzuzeigen, dass entsprechend dem Verständnis der Mehrheit der MuslimInnen, religiös argumentierter Extremismus im Widerspruch zu elementaren Lehren des Islams steht.

Religiös argumentierter Extremismus in der islamischen Geschichte am Beispiel der Charidschiten

Die Attacken auf das World Trade Center und auf das Pentagon am 11. September 2001 signalisierten nach Esposito nicht nur eine große Krise hinsichtlich globaler Politik, sondern warfen in der Folge auch Fragen über die

Natur des Islams insgesamt auf. Diese lauteten u. a.: Handelt es sich beim Islam nun um eine Religion des Friedens oder um eine speziell radikale und gewaltbereite? Ist der Islam militanter als andere Religionen? (Esposito 2011, 235) u. v. m. Wer nicht mit der islamischen Geschichte, Theologie und dem vielfältigen ideengeschichtlichen Erbe vertraut ist, mag versucht sein, angesichts der erschreckenden medialen Berichterstattungen über Gruppierungen, die ihr radikales Vorgehen mit der Religion zu begründen versuchen, diese Fragen mit „Ja“ zu beantworten.

Einige extreme Gemeinschaften in der Moderne, die durch radikale Gesinnungen gekennzeichnet sind, werden aufgrund ihrer Gesinnung von anderen MuslimInnen häufig als „(Neo-) Charidschiten“ bezeichnet. Dieser Terminus geht auf eine Gruppierung zurück, die häufig als die erste Sekte im Islam bezeichnet wird und die bei näherer Betrachtung grundlegende Charakteristika mit heutigen als radikal und extrem eingestuften Bewegungen teilt und sich in ihren Haltungen und ihrem Verständnis grundlegend vom sunnitischen Mainstream unterscheidet.

Bei der Gruppe der Charidschiten¹ wird von Historikern mehrheitlich vertreten, dass sie sich im Laufe der Schlacht von Siffīn², welche sich im Jahre 657 zutrug, formierte (al-Būṭī 2007, 58) und die zeitlich in die Regierungszeit des letzten der sogenannten vier „Rechtgeleiteten Kalifen“³, cAlī b. Abū Ṭālib (gest. 661), fällt. Der Schlacht ging zuvor, dass cAlīs Vorgänger cUthmān b. cAffān von Rebellen ermordet worden war und es an cAlī lag, zu entscheiden, ob er zuerst die Morde ahnden oder sich um die Einigung der durch die Vorkommnisse aufgewählten muslimischen Gemeinde kümmern solle. Da seine Entscheidung für Letzteres ausfiel, brachte ihm diese eine militärische Auseinandersetzung mit jenen unter den Gefährten Muḥammad ein, welche es als Priorität erachteten, die Mörder des Kalifen cUthmān ausfindig zu machen. Ein Ergebnis dieser Differenz war die Schlacht von Siffīn, in welcher die Heere von cAlī und Mucāwiyah b. Abū Sufyān (gest. 680), einem Cousin des cUthmān b. cAffān, im Juli 657 aufeinander-

1 Der arabische Terminus Chawāriḏsch leitet sich von der Wortwurzel cha-ra-dscha ab, was verlassen, weggehen, auflehnen u. Ä. bedeutet. Der Häresiograf Abū al-Faṭḥ asch-Schahrastānī (gest. 1153) definierte die Gruppe mit „[Ein Charidschite ist] jeder, der sich gegen einen rechtmäßig gewählten politischen Anführer auflehnt, auf den sich die (muslimische) Gemeinschaft geeinigt hat“ (asch-Schahrastānī, 129).

2 Eine frühere Siedlung im heutigen Syrien.

3 Dabei handelte es sich um die vier Kalifen, die nach dem Tod des Propheten Muḥammad regierten. Diese waren Abū Bakr (reg. 632–634 n. Chr.), cUmar b. al-Chaṭṭāb (reg. 634–644 n. Chr.), cUthmān b. cAffān (reg. 644–656) und cAlī b. Abū Ṭālib (reg. 656–661n. Chr.).

trafen. Um den Konflikt zu einem Ende zu bringen, wurde der Vorschlag vorgebracht, dass ein Schiedsgericht für die Ausarbeitung einer Lösung beauftragt werden solle. Eine Gruppe aus den Reihen cAlis jedoch widersetzte sich diesem Vorschlag mit dem Argument, die Herrschaft bzw. das Urteil stehe nur Gott zu (*la ḥukma illa lillāh*) und kein Mensch sei berechtigt, sich bezüglich der Herrschaft ein eigenes Urteil zu bilden (Watt 2009, 12 f.). Da cAlī dem Vorschlag zugestimmt hatte, folgerte diese Gruppe, dass er sich Gottes Wort widersetze (Kamali 2010, 197), was sie wiederum dazu veranlasste, ihn zum Ungläubigen zu erklären (für weitere Informationen dazu siehe den Buchbeitrag von W. Bauer) und von seinem Heer zu desertieren (Kamali 2010, 197). Nach einigen Versuchen der Rekonziliation, aber auch militärischen Auseinandersetzungen wurde cAlī 661 von dem Charidschiten cAbd ar-Raḥmān b. Muldscham ermordet (al-Būṭī 2007, 58). Auf seine Herrschaft folgte jene Mucāwiyahs, der als mächtigster Mann im islamischen Herrschaftsgebiet die Dynastie der Umayyaden⁴ einleitete. Unter seiner Regentschaft wurde die Bewegung der Charidschiten weiter bekämpft, deren Vorgehensweise beinhaltete, Aufstände zu schüren und Schaden und Schrecken in der Bevölkerung anzurichten. Ihre Aktionen wurden unerwartet organisiert, gingen überraschend durch das islamische Reich und hatten den Charakter von Guerillaangriffen: Unbewachte Städte wurden überfallen und wieder rasch verlassen, um den staatlichen Truppen zu entkommen (Della Vida 1978, 1074-1077). Eine reale Bedrohung für die öffentliche Ordnung und Sicherheit des Staates stellten sie unter den Umayyaden dar, danach verloren sie an Einfluss und bestanden nicht weiter in organisierter Form (Watt 2009, 34).

Eine Untergruppe der Charidschiten – die Azraqiten (Azāriqa)

Entsprechend dem Theologen cAbd al-Qāhir al-Baghdādī (gest. 1037) stellten die Charidschiten keinen monolithischen Block dar, sondern spalteten sich in zahlreiche Gruppierungen (al-Baghdādī o. J., 26). Eine Gemeinschaft, die unter den ohnehin extremen Charidschiten eine besondere Stellung einnahm, war die der Azraqiten, die AnhängerInnen von Nāfic b. al-Azraq (gest. 685). Sie verstanden sich als eine exklusive Gruppe, deren Islamverständnis u. a. darin bestand, Passagen im Koran, so wie sie diese ver-

4 Arab. Banū Umaīa, war eine muslimische Dynastie, welche von ihrer Hauptstadt Damaskus aus von 661 bis 750 über die arabisch-islamischen Territorien herrschte (Hawting, 840).

standen, kompromisslos und ohne Beachtung des Kontextes in die Tat umzusetzen (Watt 2009, 22). Aufgrund der von ihnen verübten Gräueltaten und ihrer Unerbittlichkeit in der Gesinnung stellten sie eine besondere Bedrohung für die Organisation des islamischen Reiches dar. Mittels militärischer Aktivitäten, die sie als religiös legitimiert verstanden, war es ihnen möglich, Kontrolle über mehrere Gebiete im islamischen Reich zu erlangen. Dieses Vorgehen bedeutete eine permanente Gefahr und verursachte Anarchie, was zu einer internen Schwächung des Umayyadenreiches führte (Della Vida 1978, 1074 ff.). Um ihre Überzeugungen durchzusetzen, richteten sie Massaker unter der Zivilbevölkerung an und vollzogen Plünderungen, wovon nur jene verschont blieben, die sich ihnen anschlossen (Watt 2009, 21).⁵ Zu ihren grundlegenden Überzeugungen zählte, dass all jene MuslimInnen, die nicht die Meinungen der Azraqiten teilten, als PolytheistInnen angesehen wurden. Andere MuslimInnen, die zwar ihre Meinung teilten, aber nicht die Bereitschaft zeigten, der Gruppe bei ihren militärischen Einsätzen beizustehen, wurden ebenfalls zu PolytheistInnen erklärt – was für jene, die von diesem Urteil betroffen waren, ein Todesurteil bedeutete (al-Baghdādī o. J., 60). Wurden AnhängerInnen auf ihre Loyalität hin getestet und erfüllten die Vorgaben nicht, wurden sie als HeuchlerInnen gebrandmarkt und getötet (ebd., 60 f.). Sie gestatteten die Tötung von Frauen und Kindern von Nicht-AzraqitInnen; Letztere mit der Begründung, dass diese Kinder Götzendienen wären, aufgrund dessen sie bekämpft werden müssten. Außerdem wären sie im Jenseits für ewig für das Feuer bestimmt (ebd., 61). Unter ihrem Anführer Nāfic b. al-Azraq schlossen sich der Bewegung AnhängerInnen aus dem Oman und al-Yamāmah⁶ an, wodurch ihre Zahl auf mehr als 20.000 anwuchs (ebd., 61). Bei cAbd al-Qāhir al-Baghdādī werden sie als zahlenmäßig größte Gemeinschaft im Vergleich zu anderen Sekten beschrieben und auch als die, welche mit ihrem Vorgehen am meisten Schaden anrichtete (ebd., 60). Zwar spielten die AzraqitInnen eine wichtige Rolle, ihr Einfluss war aber nicht von langer Dauer und ihr Ende wird mit dem ausklingenden 1. Jahrhundert (etwa 7. Jahrhundert nach Chr.) angegeben (Berger 2010, 64). Als einer der Hauptgründe für die graduelle Abnahme ihres Einflusses wird u. a. ihr Fanatismus genannt wie auch ihre internen Aufsplitterungen aufgrund religiöser Differenzen, was immer wieder aus dem Absetzen ihrer Anführer resultierte (Della Vida 1978, 1074 ff.).

5 Die von Watt gewählte moderne Bezeichnung „Terroristen“ scheint nur allzu treffend (Watt, 21).

6 Eine Region im heutigen Saudi-Arabien.

Stellungnahme sunnitischer Gelehrter zum Islamverständnis der Charidschiten

In sunnitischen Werken der Häresiografie finden sich die Charidschiten unter anderem bei Ibn Ḥazm (gest. 1064), asch-Schahrastānī (gest. 1153) und cAbd al-Qāhir al-Baghdādī (gest. 1037) beschrieben. Bei der Sichtung ihrer Werke fällt auf, dass sie die Charidschiten als eine gewalttätige, extreme Gruppierung verstanden, deren Islamverständnis sie als sektiererisch und dem Verständnis des Mainstreams der MuslimInnen als diametral gegenüberstehend erachteten.⁷ Ihrem Islamverständnis wurden spezifische Eigenheiten konstatiert, worunter fällt, dass sie sich als eine exklusive Gruppe begriffen, welche sich gegen Andersdenkende richtete, zu welchen auch MuslimInnen gezählt wurden (al-Baghdādī o. J., 60). Aufgrund ihres bereits beschriebenen militärischen Vorgehens, stellten sie außerdem eine Gefahr für die politische Stabilität des Umayyadenreiches dar, da sie sich mittels gewalttätiger Aktionen gegen ZivilistInnen und Einrichtungen wendeten und „mühsam unter Kontrolle gebracht werden [mussten]“ (Lohlker 2009, 19). Ihr Drang, ihr Verständnis des Islams in die Tat umzusetzen, bedeutete auch, dass sie Herrschern, selbst wenn diese von der Mehrheit der Untertanen anerkannt wurden, den Gehorsam verweigerten und dagegen rebellierten, was zu Chaos führte. Dieses Vorgehen rechtfertigten die Charidschiten mit ihrer Auslegung der Anweisung des Korans, „Gutes zu tun und Schlechtes zu verhindern“⁸, und sie verstanden es als ihr gottgegebenes Recht, da sie den Anspruch erhoben, die einzig wahren MuslimInnen zu sein. Der/Die „wahre MuslimIn“ wurde demnach solchermaßen definiert, als dass es nicht genug war, das Glaubensbekenntnis auszusprechen,⁹ um als Teil der muslimischen Gemeinschaft zu gelten. Hingegen musste diesem Akt ein vorbildlicher, ehrenwerter Werdegang folgen. Dies inkludierte ein nahezu asketisches Leben, in dem es keinen Platz geben durfte für weltliche Vergnügungen wie die Freude an Kunst, Kultur u. a. (Bonney 2004, 55).

Wurde ihren Vorstellungen nicht von anderen MuslimInnen nachgekommen, folgte die Rechnung auf dem Fuß: Wer diesem Bild nicht entsprach und vor allem wer eine Sünde beging, wurde zum/zur NichtmuslimIn und für vogelfrei erklärt. Dieses Urteil traf auch jene, deren Ansichten sich schlicht von jenen der Charidschiten unterschieden (al-Baghdādī o. J., 60).

7 Vgl.: asch-Schahrastānī, 129 f., al-Baghdādī, 55-61, Ibn Ḥazm, 124 f.

8 Als Beispiel für einen Vers, auf den sich dieser Anspruch bezieht, siehe Koran 3:104.

9 Mit dem Aussprechen des Glaubensbekenntnisses (auf Deutsch: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott neben Gott gibt und dass Muhammad sein Gesandter ist“) bestätigt ein Mensch, dass er/sie den Islam als seine/ihre Religion angenommen hat.

Innermuslimische Kritik am Islamverständnis der Charidschiten

Eine innermuslimische Erklärung für das spezifische Islamverständnis der Charidschiten bestand und besteht darin, dass diese Gruppierung sich mehrheitlich aus bildungsfernen Schichten zusammensetzte und überwiegend Nomaden und keine Städter waren (Watt 2009, 20). Dies wird als Voraussetzung dafür genannt, dass sie eher für die von ihren Anführern verbreiteten simplen Inhalte und Slogans empfänglich waren, ohne diese aufgrund mangelnder theologischer Bildung hinterfragen und überprüfen zu können (al-Būṭī 2007, 59).

Der Absolutheitsanspruch der Charidschiten

Ein Merkmal der Charidschiten besteht darin, dass sie den Anspruch hatten, im Gegensatz zu anderen MuslimInnen die „wahren Gläubigen“ zu sein und die einzigen, welche die Religion korrekt verstanden und umsetzten. Die Religiosität und Glaubenspraxis anderer wurde bemängelt und ihnen wurde der Glaube abgesprochen (aṣ-Ṣallābī 2007, 511 f.). Diese Vorgehensweise und Anmaßung wird mit der genannten unzureichenden islamischen Bildung und Erziehung in Verbindung gebracht, da eine islamische Erziehung stets die Bescheidenheit und Zurückhaltung im Urteil über andere lehrt. So richtete der Prophet Muḥammad folgende Weisung an die MuslimInnen: „Wehe euch, dass ihr schlechte Vermutungen [gegeneinander] hegt, denn die schlechte Vermutung ist die verlogenste Rede [...] und spioniert einander nicht aus und beneidet einander nicht [...] und verachtet einander nicht. Seid [hingegen] Diener Gottes und einander Geschwister.“ (al-Buchārī 1999, Nr. 1059)

Auch wird MuslimInnen nahegelegt, zuerst auf das eigene Innere zu achten, bevor damit begonnen wird, sich mit dem Verhalten und möglichem Fehlverhalten der Mitmenschen zu befassen und dieses zu kommentieren.¹⁰ Außerdem gilt der Grundsatz, dass es einzig und allein Gott ist, der die Absichten und das Innere der Menschen kennt. Die Annahme, diesbezüglich andere als einen selbst beurteilen und verurteilen zu können oder zu bestimmen, wer der/die „wahre MuslimIn“ oder wer dies nicht sei, gilt als eine Ver-

10 Vom Propheten Muḥammad wird angeraten, sich nicht mit Angelegenheiten zu befassen, die einen nichts angehen: „Zur Trefflichkeit des Islams eines Menschen gehört, dass er von dem ablässt, was ihn nichts angeht“ (at-Tirmidhī, Nr. 531).

messenheit, die bei einer aufmerksamen Betrachtung islamischer Werte mit diesen als unvereinbar deutlich wird. Insbesondere im Umgang mit Gottes Wort – worauf die Charidschiten sich schließlich bezogen – argumentiert Ibn Qudāmah al-Maqdisī (gest. 1341), dass gerade dabei Demut im Umgang und in der Interpretation gefordert ist (Ibn Qudāmah al-Maqdisī 2001, 38 f.) – eine Eigenschaft, die nicht nur bei der Interpretation des Korans sondern auch bei der Umsetzung seiner Botschaft unerlässlich ist.

Mit der Anmaßung, urteilen zu können, wer der/die „wahre Gläubige“ sei, geht das leichtfertige Urteilen damit einher, wer dies *nicht* oder *nicht mehr* sei. In der islamischen Lehre gilt das Prinzip, dass es verboten ist, MuslimInnen, die sich selbst zum Islam bekennen, den Glauben abzusprechen (Kamali 2010, 186, dazu mehr im Bandbeitrag von W. Bauer), wie dies die Charidschiten jedoch getan haben.¹¹ Selbst wenn es dazu kommen sollte, dass gewisse Taten von MuslimInnen eindeutig darauf hinweisen, dass er oder sie den Islam verlassen hat, wie etwa die Leugnung der Pflicht zur Verrichtung des Gebetes u. Ä., darf eine Person nicht verurteilt werden (Kamali 2010, 186). Es wurde für problematisch befunden, dass die Charidschiten es nicht dabei beließen, MuslimInnen den Glauben abzusprechen, sondern dass sie in Folge das Töten dieser gestatteten. Außerdem führte die Erbeutung von Hab und Gut und die Zerstörung von Land zu Angst und Terror, – ein Vorgehen, das entsprechend dem Konsens der Gelehrten verboten ist (Saqar 2007, 79).

Resultate der extremistischen Ansätze der Charidschiten

Aus der Perspektive des islamischen Mainstreams findet sich im Islamverständnis der Charidschiten folgende Diskrepanz: Die Gruppierung scheint zwar überzeugt gewesen zu sein, dass sie die einzig frommen und wahren MuslimInnen wären, jedoch verletzten sie mit ihrem Verhalten leichtfertig grundlegende Prinzipien und Grenzen des Islams. Denn die islamische Mehrheitsmeinung hält das Verbot der physischen Schädigung und der Aggression gegen Unschuldige für unumstößlich (Kamali 2011, 81), was u. a. anhand des folgenden koranischen Appells an die MuslimInnen deutlich wird: „Vermeidet gewaltsames Vorgehen, denn Gott liebt gewaltsames Vorgehen

11 Mit Blick auf aktuelle Parallelen am Beispiel des IS weist Lohlker darauf hin, dass es der sunnitische Mainstream vermeidet, MuslimInnen als Ungläubige zu erklären, weshalb der *Takfir* „ein problematisches Konzept für die Dschihadis [ist]“ (Lohlker 2016, 63 f.).

nicht“ (2:190). Ebenso wird daran erinnert, dass Gott die Unheilstifter nicht liebt (vgl. Koran 5:33). Der Prophet Muḥammad (Friede und Segen auf ihm) wies eindringlich darauf hin, dass selbst ungerechtes Verhalten dem Nachbarn (egal welcher Religionszugehörigkeit) gegenüber ein großes und verabscheuenswürdiges Vergehen ist, das mit der Vorstellung eines umfassend praktizierten Glaubens nicht vereinbar ist.¹² Neben dieser klaren Verneinung von Ungerechtigkeit, Aggression und der Verbreitung von Angst haben muslimische Gelehrte von Koran und Sunna unverletzliche Prinzipien abgeleitet. Zu diesen Grundwerten zählt der Schutz jedes Menschenlebens, der Religion, Besitz, der Würde, Familie u. v. m. (Saqar 2007, 57). Angesichts so klarer Belege weist der islamische Mainstream das charidschitische Islamverständnis scharf zurück.

Für viele MuslimInnen stellt sich die Frage, wie es möglich sei, dass die Charidschiten und in ihrem Verständnis ähnliche Gruppierungen zu jenen extremen Anschauungen und zu diesem Verständnis der Religion gelang(t)en. Eine Vermutung darüber wird aus der muslimischen Gelehrtentradition selbst geliefert, die besagt, dass bestimmte Gruppierungen, die sich auf den Islam beziehen, aufgrund von Eigeninteressen die Religion auf eine bestimmte Art interpretieren und ihre Überzeugungen als „islamisch“ und vom Islam derart gewollt darstellen, ohne dabei anderen Belegen aus der Religion Beachtung zu schenken. Somit würden ihre eigenen Interessen im Vordergrund stehen und ihre spezifische Art der Interpretation der Religion diene zu nichts mehr als der Realisierung dieser Interessen (asch-Schāṭibī 2005, 332). Mit dieser Erklärung wird die Klage vieler MuslimInnen angesichts des Vorgehens heutiger Terrorgruppierungen verständlich, die darin besteht, dass ihre Religion für politische und andere Zwecke missbraucht werde.

Positionen aus Koran und Prophetentradition zu Radikalismus und Extremismus

Einer von mehreren Begriffen, der sich in den islamischen Primärquellen wie auch in den klassischen arabischen Wörterbüchern finden lässt und der dem deutschen „Extremismus“ nahekommt, ist das arabische Nomen *ghulū* – Übertreibung oder Extrem. Bei dem arabischen Lexikografen Ibn Manẓūr

12 Vgl. folgende Überlieferung, in welcher der Prophet Muḥammad wiederholt darauf hinweist, dass der Glaube dessen nicht vollständig sei, dessen Nachbarn nicht vor seinem Schaden sicher sei (al-Buchhārī, Nr. 1052).

(gest. 1312) wird *ghulū* als das Überschreiten eines ausgewogenen Maßes definiert und hat eindeutig negative Konnotationen. Erklärend dazu, nachdem er in seinem Werk *Lisān al-carab* einen Koranvers und prophetische Überlieferungen anführt, die sich klar gegen Übertreibung richten, nennt er zusätzlich ein in der arabischen Sprache geflügeltes Wort: *chair al-umūr awsaṭuhā* – Das beste aller Dinge ist deren ausgewogene Mitte. Die Übertreibung in der Religion (*al-ghulū fi-d-dīn*) definiert er als: „die [übertriebene] Strenge darin und Überschreitung eines [ausgewogenen] Maßes“ (Ibn Manẓūr o. J., 113).

Aus Sicht des islamischen Mainstreams macht die Lesung der islamischen Primärquellen ein Ablehnen sowohl von Übertreibung als auch vom Überschreiten eines ausgewogenen Maßes deutlich. MuslimInnen selbst finden sich im Koran als eine „Gemeinschaft der Mitte“ (*ummatan wasaṭā*) bezeichnet: „Und so haben Wir euch zu einer Gemeinschaft der Mitte gemacht“ (2:143). Diese Passage wird von dem andalusischen Koraninterpreten Abū cAbd Allāh al-Qurtubī (gest. 1273) solchermaßen interpretiert, als dass mit „Mitte“ (*al-wasaṭ*) die Gerechtigkeit (*al-cadl*) gemeint sei und dass *al-wasaṭ* die Vermeidung von Übertreibung und Untertreibung (*taqṣīr*) bezeichne (al-Qurtubī o. J., 536 f.). Entsprechend dieser Interpretation sollten MuslimInnen eine Gemeinschaft sein, die einen ausgewogenen Mittelweg einschlägt, ohne dabei in ein Extrem zu fallen.

Bezugnehmend auf den koranischen Begriff *wasaṭ* und nach einer gründlichen Untersuchung der islamischen Quellen arbeiteten muslimische Gelehrte das Konzept der Balance (*wasaṭīyah*) aus. Es wird argumentiert, dass es sich dabei um ein wesentliches Charakteristikum des Islams handelt, das von den MuslimInnen in ihrem Verständnis und ihren Handlungen umgesetzt werden soll (Kamali 2015, 1).

Hinsichtlich des Vermeidens von Extremen finden sich in der Propheten-tradition klare Stellungnahmen. So mahnte der Prophet seine GefährtInnen mit folgenden Worten: „Oh ihr Leute, hütet euch vor der Übertreibung in der Religion!“ (Ibn Mādschah 1999, Nr. 439). Bei der Unterweisung neuer MuslimInnen in ihrer Religion riet er seinen GefährtInnen, es den Menschen leicht und nicht schwer zu machen und ihnen nicht mehr aufzubürden, als sie zu tragen in der Lage sind.¹³

Abgesehen von Koranversen und Prophetenüberlieferungen, die sich ent-

13 So sagte der Prophet zweien seiner Gefährten, welche neue Muslime in der Religion unterweisen sollten: „Erleichtert [es ihnen] und erschwert [es ihnen] nicht“ (al-Buchārī, Nr. 1067).

sprechend dem muslimischen Mainstream klar gegen ein extremes Verständnis aussprechen, finden sich in der islamischen Jurisprudenz Prinzipien, die bei der Formulierung des Rechts garantieren sollen, dass ein Mittelweg gewählt wird. Zu diesen Prinzipien zählt beispielsweise: „Bei Erschwernis soll Erleichterung gefunden werden“ (an-Nadwī 2009, 27).

Extremismus in der islamischen Geschichte: Regel oder Randerscheinung?

Da aktuelle Gewalttaten von AnhängerInnen des „Islamischen Staates“ und ähnlichen extremistischen Gruppierungen im Fokus medialer Berichterstattungen stehen, geht dabei (fast) gänzlich verloren, wie die Mehrheit der MuslimInnen den Islam versteht und praktiziert.

Angesichts des Reichtums und der Vielfalt der islamischen (Kultur-)Geschichte irritieren aktuelle Darstellungen über „den Islam und die MuslimInnen“ immer wieder. Denn diese Geschichte ist keineswegs eine Geschichte des Terrorismus – auch wenn chawaridsch-ähnliche Gruppierungen von Zeit zu Zeit aufgetaucht sind bzw. auftauchen. Hier bestätigt ein Blick in die Historie und in die Gegenwart, dass es sich um absolute Randphänomene handelt, die niemals für die Gesamtheit der MuslimInnen repräsentativ wirken.

Die Religionspraxis der MuslimInnen in der islamischen Geschichte zeigt, dass diese nicht beabsichtigten zu zerstören; hingegen wurden Elemente anderer Kulturen aufgenommen und der islamischen eingegliedert (Yousefi 2014, 12). Esposito betont, dass „die Entwicklung eines herrschenden Islam und eine jüdisch-christlich-islamische Koexistenz eine reiche islamische Zivilisation und eine [...] kulturelle Synthese und Austausch hervorbrachten“ (2002, 122) und Extremismus und blinde Zerstörung stets von den MuslimInnen abgelehnt wurden und werden (ebd. 2002, 128).

Fazit

Der vorliegende Artikel befasste sich mit religiös argumentiertem Extremismus in der islamischen Ideengeschichte am Beispiel der Charidschiten. Nach einer historischen Erörterung zur Entstehung dieser Gruppe, wurden ausgewählte Charakteristika in ihrem Islamverständnis und ihrer Islampraxis diskutiert und aus einer islamisch-theologischen Perspektive der MuslimInnen analysiert. Die Untersuchung ergab, dass aus Perspektive des Ver-

ständnisses des muslimischen Mainstreams der Islam bestimmte Prinzipien beinhaltet, welche spezifische Anforderungen an die AnhängerInnen der Religion darstellen. Darunter fallen u. a. die Aufforderungen, sich für Gutes einzusetzen, keinen Schaden anzurichten, Leben, Besitz u. v. m. eines jeden Menschen zu schützen. Ausgehend von den angeführten Belegen wird deutlich, dass ein solches Verständnis jener Interpretation und Praxis der Charidschiten diametral gegenübersteht. Während die Charidschiten davon ausgingen, dass ihre Religionspraxis dem islamischen Ideal entspreche, hielten muslimische Gelehrte dem entgegen, dass jenes Verständnis grundlegende Lehren und Prinzipien des Islams verletzt. Zudem wurde geäußert, dass hinter diesem Vorgehen im Namen des Islams das Bestreben stehe, bestimmte Eigeninteressen realisieren zu wollen. Nach einer Diskussion zu Stellungnahmen des Korans und der Prophetentradition, der Nennung der Balance als ein aus der Sicht muslimischer Gelehrter wesentliches Charakteristikum der Religion lässt sich somit festhalten, dass Extremismus ein Phänomen ist, das von den MuslimInnen in ihrem Islamverständnis abgelehnt wurde und wird, das in der Geschichte von Zeit zu Zeit aufgetreten ist, aber aufgrund seiner Ablehnung durch die absolute Mehrheit der MuslimInnen für diese nie repräsentativ war und auch nicht ist.

Literaturverzeichnis:

- Al-Baghdādī, cAbd al-Qāhir (o. J.), *al-Farq bain al-firaq*, Al-Qāhira: al-Maktabah at-Tawfīqīa.
- Berger, Lutz (2010), *Islamische Theologie*, Wien: Facultas.
- Bonney, Richard (2004), *Jihad: From Qur'an to Bin Laden*, Hampshire/New York: Palgrave Macmillan.
- Al-Buchārī, Muḥammad (1999), *Ṣaḥīḥ al-Buchārī*, Ar-Riād: Dār as-Salām.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sacīd Ramaḍān (2008). *Al-Madhāhib at-tawḥīdīa wa-l-falsafāt al-mucāṣīrah*. Dimaschq: Dār al-Fikr.
- Della Vida, G. L. (1978), „Khawarij“, in: *The Encyclopedia of Islam II*, Bd. IV, Leiden – London, S. 1074–1077.
- Esposito, John L. (2011), *Islam: The Straight Path*, 4. Aufl., New York – Oxford: Oxford University Press.
- Esposito, John L. (2002), *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Hawting, Gerald R. (2000). „Umayyads“. In: *The Encyclopedia of Islam II*, Bd., Leiden – London, S. 840–847.
- Ibn Ḥazm, cAlī (2007), *Al-Faṣṣṭāḥ al-milal wa-l-ahwā wa-n-niḥal*, Bd. 3, 3. Aufl., Bairūt: Dār al-Kutub al-cIlmīah.
- Ibn Mādschah, Muḥammad (1999), *Sunan Ibn Mādschah*, Ar-Riād: Dār as-Salām.
- Ibn Manzūr (o. J.), *Lisan al-arab*, Bd. 10, Bairūt: Dār Iḥiā at-Turāth al-cArabī.

- Kamali, Mohammad Hashim (2015), *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasaṭiyyah*, Oxford: Oxford University Press.
- Kamali, Mohammad Hashim (2011), *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Kamali, Mohammad Hashim (2010), *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Lohlker, Rüdiger (2016), *Theologie der Gewalt: Das Beispiel IS*, Wien: Facultas.
- Lohlker, Rüdiger (2008), *Islam: Eine Ideengeschichte*, Wien: Facultas.
- Al-Maqdisī, Aḥmad Ibn Qudāma (2001), *Muchtaṣar minhādsch al-qāṣidīn*, Al-Qāhira: Maktabah ath-Thaqāfah ad-Dīniyah.
- An-Nadwī, cAlī (2009), *Al-Qawācid al-fiqhīyah*, 8. Aufl., Dimaschq: Dār al-Qalam.
- Al-Qurtubī, Muḥammad (o. J.), *Tafsīr al-Qurtubī*, Bd. 1, Al-Qāhira: Dār asch-Schachb.
- Aṣ-Ṣallābī, cAlī (2007), *cAlī bin Abī Ṭālib: schachṣiatuhu wa ṣaṣruhu*, Al-Manṣūrah: Maktaba Faīāḍ.
- Asch-Schāṭibī, Ibrāhīm (2005) *Al-Ictiṣām* Bairūt: Dār al-Kitāb al-cArabi.
- Saqar, cAṭṭīyah (2007) *Mauqif as-sunnah wa-l-kitāb min al-cunf wa l-irhāb* UAE: Maktabah aṣ-Ṣahābah.
- Asch-Schahrastānī, Abū al-Faṭḥ (1998), *Al-Milal wa an-niḥal*, Bd. 1, Bairūt: Dār wa Maktaba al-Hilāl.
- At-Tirmidhī, Muḥammad (2000), *Dschāmic at-Tirmidhī*, 2. Aufl., Ar-Riāḍ: Dār as-Salām.
- Watt, William Montgomery (2009), *The Formative Period of Islamic Thought*, Oxford: Oneworld.
- Yousefi, Hamid Reza (2014), *Einführung in die islamische Philosophie: Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Paderborn: Wilhelm Fink.