

Conference Proceedings / Tagungsberichte

Workshop „Religiöse Narrative und Ratio – Zum Werk des spätosmanischen Großgelehrten Mustafa Sabri Efendi“, 8. August 2017, am İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi) in Istanbul/Türkei

Merdan Güneş*

Das Institut für Islamische Theologie (IIT) der Universität Osnabrück veranstaltete gemeinsam mit dem İSAM – İslam Araştırmaları Merkezi (Zentrum für Islamische Studien) einen Workshop zum Thema „Religiöse Narrative und Ratio – Zum Werk des spätosmanischen Großgelehrten Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)“ am 8. August 2017 in Istanbul. Anlass für diesen Workshop war der festgesetzte Schwerpunkt „Ratio und Offenbarung in der Islamischen Theologie“ im Forschungsprofil der islamischen Geistesgeschichte des IIT. Dieser Schwerpunkt wurde anhand des Themas „Religiöse Narrative und Ratio – Zum Werk des spätosmanischen Großgelehrten Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)“ von internationalen Fachexperten in diesem Gebiet mit dem Ziel einer anschließenden Veröffentlichung der Vorträge in Form eines Sammelbandes aufgearbeitet.

Der Institutsleiter Prof. Dr. Bülent Ucar sowie Prof. Dr. Merdan Güneş und die wissenschaftlichen Mitarbeiter Dr. Mehdi Sajid und Murat Karacan repräsentierten in diesem Rahmen das IIT. Hierbei referierte Prof. Dr. Merdan Güneş zum Thema „Wundervorstellung Mustafa Sabri Efendis und seine Kritik an modernen Ansätzen“, Dr. Mehdi Sajid zum Thema „In Defense of Ash‘arism – ‘Free Will vs. Divine Predestination in the Thought of Mustafā Şabrī (1869-1954)““, und Murat Karacan zum Thema „Mustafa Sabri Efendis Ansichten über das Kalifat“. Im Folgenden soll die Tagung resümiert und die Fachvorträge der Referenten dargelegt werden.

Der Workshop bestand aus vier Sitzungen (Panels) und insgesamt neun Vorträgen. Mit einem Grußwort eröffneten Prof. Ucar (IIT) und der Assistenzprofessor Tuncay Başoğlu (ISAM) den Workshop. Die Referenten setzten sich in ihren Vorträgen mit folgenden Themen auseinander:

Osman Demir thematisierte Mustafa Sabri Efendis Kritik an dem positivistischen und materialistischen Wissenschaftsverständnis, das nach der Aufklärung in Europa entstanden sei und sich im 19./20. Jahrhundert in den islamischen Ländern, allen voran in Ägypten und der Türkei, verbreitet habe. Dem im zweiten Band von Sabris „*Mawqif al-‘aql wa-l-‘ilm wa-l-‘ālam*“ behandelten Gottesbeweis widmete der Referent dabei große Aufmerksamkeit. Demir zufolge habe

* Prof. Dr. Merdan Güneş ist Juniorprofessor am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

sich Sabri durch seine besondere Kenntnis der modernen westlichen Philosophie ausgezeichnet, was bspw. in seiner intensiven Auseinandersetzung mit Philosophen wie Paul Janet, Gabriel Séailles, J. S. Mill und Immanuel Kant deutlich werde. Schlussfolgernd hielt er fest, dass Sabri keinesfalls einen Widerspruch zwischen Religion und Ratio gesehen habe.

Ibrahim Bayram stellte Mustafa Sabris Versuch dar, das positivistische Verständnis der als einzig durch die Sinneswahrnehmung möglichen Erkenntnisgewinnung zu widerlegen. So habe Sabri den Verstand in den Vordergrund gestellt, um auf diese Weise metaphysische Sachverhalte zu beweisen. Weiterhin sei er der Meinung gewesen, dass das Wissen in zwei Kategorien unterteilt werden könne, zum einen a posteriori (*kasbī*) und zum anderen a priori (*darūrī*), wobei das apriorische Wissen eine bedeutsame Rolle im Rahmen theologischer Fragestellungen innehave.

Merdan Günes thematisierte in diesem Rahmen das Wunderverständnis Mustafa Sabris. In dem Vortrag wurden Sabris intensive Bestrebungen, den Islam in einer schwierigen Phase zwischen dem Ende des 19. und dem Anfang des 20. Jahrhunderts zu verteidigen, ausgeführt: Trotz schwieriger Lebensumstände im Exil habe Sabri weiterhin seine Auseinandersetzungen fortgeführt, wobei er sich deutlich gegen eine Reform der Religion ausgesprochen habe. In diesem Kontext sei seine wahrscheinlich bekannteste These einzuordnen, nämlich dass der Islam rational erfassbar sei. Weiterhin sehe Sabri den Glauben als metaphysische Lehre (*gaybīyāt*) inklusive weiterer Aspekte an und fasst sie als eine Gesamtheit zusammen. Zudem sei er der Meinung, dass die Dementierung von *gaybīyāt* im weiteren Sinne in der Leugnung der Prophetie bzw. der Offenbarung (*wahy*) münden würde.

Muhammed Bedirhan untersuchte das Verständnis der Epistemologie Mustafa Sabris und stellte seine Kritik an dessen Theorie von der „Einheit des Seins“ (*wahdat al-wuğūd*) dar. Sabris Auffassung nach sei dieser Glaube nicht im islamischen Sufismus, sondern in der Philosophie entstanden, da einige große Sufis wie Imam Rabbani (gest. 1033/1624) die philosophische Art der Gottesbetrachtung beanstandet hätten. In diesem Rahmen kritisierte Bedirhan zum einen das allgemeine Verständnis von Gott als „einzig Existierenden“ sowie auch die Annahme, dass das Wesen Gottes mit der Existenz (*al-wuğūd*) gleichzusetzen sei. Zum anderen kritisierte er den ontologischen Wert, den die Vertreter von *wahdat al-wuğūd* hinsichtlich des Kosmos implizieren würden. In seiner Kritik hat der Referent sich der rationalen Argumente der *mutakallimūn* (wie at-Taftazānī, gest. 792/1390) und der Sufis (wie Imām Rabbānī) bedient.

Mehdi Sajid betonte die Herausforderung für Muslime, in der Moderne weiterhin an den metaphysischen Lehren des Islams festzuhalten, was er anhand der Thematik um den freien Willen angesichts Gottes Vorherbestimmung veranschaulichte. Diese Thematik habe im sunnitischen Islam große Diskussionen unter den verschiedenen theologischen Schulen (Aš‘arīya, Mātūrīdīya und Aṭarīya) ausgelöst. Im Kontext dieser Diskussion habe Sabri in seinem Werk „*Mawqif al-bašar*

taḥta şulṭān al-qadar“ traditionelle theologische Ansichten vertreten und gleichzeitig vehemente Kritik an jeglichen reformistischen, säkularen und modernen Ansätzen geübt.

Yakub Ahmed machte darauf aufmerksam, dass der Islam bis in die heutige Zeit mit einer rapiden Modernisierung konfrontiert sei und stellte in diesem Kontext den Sturz des Osmanischen Reiches sowie des Kalifats dar. Die Umstände seien Anlass für Sabri gewesen, sich mit diesen Themen auseinanderzusetzen, Schriften zu verfassen und politisch aktiv zu werden. Ahmed bezog sich in seinem Vortrag auf Sabris Lebensabschnitt von 1908-1940, den Ismail Kara bereits als „Intellektualisierung“ beschrieben hatte. Als einen weiter zu investigierenden Forschungsbereich in diesem Zusammenhang erwähnte Ahmed die Untersuchung des Einflusses Mustafa Sabris als großen Gelehrten in der spätosmanischen Periode.

Yusuf Salih zufolge seien viele muslimische Gelehrte der Meinung, dass Politik und Religion nicht zu trennen seien. Diese Ansicht habe auch Mustafa Sabri vertreten, der die höchste religiöse Position im späten Osmanischen Reich innehatte. Als Aktivist habe er mit Predigten, Publikationen und politischem Engagement im Parlament auf die Ereignisse des 19./20. Jahrhunderts reagiert. Der Islamwissenschaftler Fazlur Rahman habe sowohl ihn als auch seine damaligen Aktivitäten als einflussreiche Verteidigung der islamischen Tradition bewertet, obwohl zwischen Sabri und einigen regierenden Familien Unstimmigkeiten über diverse Aspekte bestanden hätten. Zudem habe Sabri das „Nationalverständnis“, das zu seiner Zeit an Popularität und Verbreitung gewann, kritisiert.

Murat Karacan stellte in seinem Vortrag fest, dass Sabri Efendi ein Befürworter des Kalifats als Herrschaftsmodell gewesen sei, da er es als charakteristisch für die Muslime und als verwurzelt in der islamischen Tradition gesehen habe. Aus soziopolitischer Perspektive habe das Kalifat die Funktion gehabt, Muslime verschiedener Länder unter einer weltlichen und geistlichen Regierung zu vereinen. Demzufolge habe jegliche Kritik und Ablehnung des Kalifats für Sabri als Offensive gegen islamische Werte und die muslimische Einheit gegolten.

Nazım Büyükbas betonte, dass Sabris *iğtihād*-Verständnis zufolge jeder, der dies ausübt, folgende Leitlinien beachten müsse: Erstens müsse er sich im Klaren darüber sein, dass er nicht der eigentliche Gesetzgeber ist. Zweitens, müsse er die notwendigen wissenschaftlichen Kriterien für *iğtihād* aufweisen. Drittens müsse ein angemessener Umgang mit den Primärquellen (*naşş*) gewährleistet sein, um Fehlinterpretationen zu vermeiden. Außerdem sei *iğtihād* von den dazu Befugten innerhalb einer Rechtsschule möglich, wobei man die Rechtsurteile der Schulgründer bewahren sollte. Mustafa Sabri Efendi habe den „modernen“ *iğtihād*-Aufruf beanstandet, da dieser Anspruch mit der Kritik an Rechtsschulen und *taqlīd* verbunden sei und in diesem Zusammenhang die Voraussetzungen für einen *muğtahid* (jemand, der in der Lage zur eigenen Urteilsbildung in rechtlich-theologischen Fragen ist) dargelegt. Angesichts dieser Kriterien habe er auch auf die fehlende Qualifikation moderner Befürworter von *iğtihād* aufmerksam ge-

macht. Zudem habe er die Vorgehensweise kritisiert, den Koran an Angelegenheiten angepasst auszulegen und nicht umgekehrt. In seinem Fazit beschrieb Büyükbas Mustafa Sabri als einen Befürworter von *taqlīd* und der Rechtsschulen.

Nach einem erfolgreichen Abschluss der Fachtagung vereinbarten die Organisatoren mit den Referenten, in zwei Jahren erneut zu konferieren, um diesen wissenschaftlichen Diskurs fortzusetzen.

Symposium „Modernization, Protestantization and Salafism: Instrumentalization of *Matn/Nass* in Modern Islamic Interpretations“, 22.-24. September 2017, arranged by İSAR (İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı) in Istanbul/Turkey

Abulaiti Aisimutilamu/Muhammad Taha Kara*

Shortly after the Muslim world encountered modernity, several new approaches emerged amongst Muslims who criticized the methods employed to understand the religious texts (*naşş*) in classical Islamic civilization. In addition, *uşūl al-fiqh* and schools of law (*madhāhib*) began to lose their significance as a voice of authority in Islamic societies. As an alternative, they took up fresh and unusual methods with the aim of deriving knowledge from the Quran and Sunnah independently, without leaning on the tradition that had spanned from early times through to the modern age. Nowadays, this issue has been part of crucial agendas in the majority of Islamic societies, including Turkey. To identify and explore these motives, the symposium “Modernization, Protestantization and Salafism: Instrumentalization of *Matn/Nass* in Modern Islamic Interpretations”, arranged by Istanbul University and Istanbul Research and Education Foundation (İSAR), was held at the Centre for Islamic Studies (İSAM) in Istanbul on September 22-24, 2017.

The symposium consisted of twenty-five presentations within eight sessions over a three-day period. The symposium opened with welcoming speeches by Prof. Recep Şentürk, currently the rector of Ibn Haldun University, and Prof. Mürteza Bedir, dean of Istanbul University Faculty of Theology and also General Coordinator of the İSAR Foundation. Şentürk described the İSAR foundation and its works. Bedir then shared with the audience how the idea for the symposium came about. He noted that the symposium is a product of a two-year *uşūl al-fiqh* workshop held at the İSAR Foundation. Bedir not only emphasized the difference between classical and modern approaches to *uşūl al-fiqh* but also expanded on the three concepts mentioned in the symposium title. Modernization is a phenomenon often represented as an ideal point of humanity, so that in practice it

* Abulaiti Aisimutilamu, B.A., is a student of „Islamic Law (M.A.)” at Marmara University. Muhammad Taha Kara, B.A., is a student of „Islamic Law (M.A.)” at Istanbul University.

has radically transformed the world in terms of belief, values, and technology. The effects of modernization were seen in Christianity at first, then in Judaism, and finally in Islam and other religions at early stages of the 19th century.

As far as Protestantism is concerned, it represented the most concrete state the transformative effect of modernization can have on a religion. The principles of Protestantism are founded on the reinterpretation of a religion, and this reinterpretation takes the path of returning to the Holy Scriptures. In contrast, Salafism is the name of a movement intending to distill a pure concept of Islam that is to regain dominance in the Islamic world by going back to the sacred century and the two holy scriptures of Islam, the Quran and the Sunnah. However, the term “Salafism” is not only about this, nor is it simply about those who call themselves “Salafi”. As a concept, it seeks to articulate a prescription for salvation in accordance with the Quran and the Sunnah. As Bedir claimed, Fazlur Rahman can be evaluated in the framework of the Salafi movement too.

With the welcoming addresses completed, the symposium proper then opened with “Modernity and A Return to Origins”. Ahmet Ayhan Çitil pointed out the modern roots of Salafism in his presentation “A Key to Analyzing Salafism: The Transformation of the Theory-Observation Connection in the Development of Modern Science”, identifying and elaborating on parallels between the approaches of Salafism concerning the text and modern science’s connection with truth. Next, Tahsin Görgün in his presentation “Salafis(is)m and Modernism” argued that today’s Salafism should be called “Salafisism” because the discourse on ‘returning to the salaf’ is taking place in various regions. He also attempted to reveal its connection with British colonialism. As a political discourse, Görgün argued that Salafism was a means to end the Ottoman state. Then Recep Şentürk showed that *naşş* and text-centered Islamic interpretation of the Islamic world, which is not directly secularized, pursued this process in terms of “inner secularization”. In this context, Islam cannot be reduced to *matn*; it is, rather, a civilization more than it is a text.

The second session – “Ahl al-Kitāb (People of the Book) and Their Return to Scripture” – enlivened the conference atmosphere. Mahmut Salihoğlu started with “Spinoza’s Ahistorical Hermeneutics” in reference to the *Tractatus Theologico-Politicus*. Salihoğlu emphasized that Spinoza’s study of the Bible enabled him to become the pioneer in later biblical criticism. Particularly the method of returning to the text, *sola scriptura*, could possibly be viewed as parallel to some reformist groups in the Muslim world. Selami Varlık followed this with his presentation “Sola Scriptura in Philosophical Hermeneutics and Tradition”, which, drawing on Gadamer’s doctrine of tradition, sought to identify relationships between *sola scriptura* and its reflection in Salafism and Reformism in the Muslim world, leading him to explain Fazlur Rahman’s influence from Gadamer’s doctrine of tradition. The third speaker was Torrance Kirby, who presented “Ad Fontes! Scriptural Hermeneutics and Epistemology at the Down of the

Protestant Reformation”, a paper mainly focusing on how Erasmus’s new Latin translation of the scriptures contributed to igniting the Protestant Reformation.

On the next day, Saturday, the first session, “Roots of the Instrumentalization of *Matn* (Text)”, began under the chair of Zekeriya Güler. Halil Efe delivered the paper “An Evaluation of Aḥmad b. Ḥanbal’s Understanding of *Fiqh* as a Reference to Salafī Thought”. Efe explained that, for Aḥmad b. Ḥanbal, *ra’y* and *qiyās* comes after the text, i.e. he did not reject them radically. Efe stressed how Salafī thought, which nurtures on *matn*, can to a limited degree be related back to Aḥmad b. Ḥanbal. Oğuzhan Tan then talked about “The Scholarly and Political Positioning of the *Zāhiriyyah* in the Sunni Center during the Classical and Modern Periods”. Here he focused on Dawūd al-Zāhirī and Ibn Ḥazm. Moreover, he claimed that Salafism gained its strength through facing up to non-Arab political powers in the form of national resistance. He also considered Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb’s movement as an anti-Ottoman national and religious movement. Lastly, Soner Duman spoke about “Ibn Taymiyyah’s *Fiqh* Thought”, which was subsequently misunderstood. For instance, Ibn Taymiyyah accepted *qiyās* as the basis for permitting *mujtahid* because of the latter’s need for *ijtihād*. In conclusion, Duman objected to approaches placing Ibn Taymiyyah as the main figure of all *tajdīd* (renewal) movements.

Entitled “The Emergence of New Approaches to Naṣṣ in Late Islamic Thought”, the following session discussed the 18th century *tajdīd* (renewal) – *iḥyā’* (revival) – *iṣlāḥ* (reform) movements criticizing classical Islamic law. Irfan İnce began with “A Hadīth Centered Critique of *Madhhab* in 12th /18th century Medina: Abu’l Ḥassan al-Sindhī al-Kabīr (d. 1138)”. He contended that the criticisms levelled by the Ḥanafī scholar Sindhī, who came from Thatta and settled in Madinah, at the Ḥanafī School in his footnotes (*ḥāshiya*) on the “six books of hadīth” and “*Musnad*” of Aḥmad b. Ḥanbal were further elaborated in a footnote named “*al-Badr al-Munīr*” relating to “*Faṭḥ al-Qadīr*” of Ibn Humām. This criticism by Sindhī was continued by his pupils and summarized by Muḥammad Sa’īd Ṣafar al-Madanī (d. 1194) in his poem entitled “*Risālat al-Hudā*”. Ahmed Aydın in his talk entitled “18th Century *Ihya* Movements: The Example of Shāh Walī Allāh Dihlawī” gave an account of Dihlawī’s reform opinions on *fiqh*. Then Nail Okuyucu spoke about Shawkānī’s thoughts on *iṣlāḥ* and his efforts in transforming the understanding of *uṣūl al-fiqh*. For Okuyucu, the most striking aspect of Shawkānī was how his call for *ijtihād* maligned the *taqlīd* and his criticism of *madhhab*, which he regarded as institutionalization of *taqlīd*. Peculiarly, Okuyucu underlined that the thoughts of Shawkānī and other reformers were introduced by the modern Islamic thought, in the following centuries, incorrectly, as it was a comprehensive reform project.

The third session discussed “Indications of the Text-Centered Approach in the Islamic Sciences”. Uniquely, this was held completely in English. Ahmed Abdel Meguid approached Protestantism as a philosophical discourse, indicating that a critique of classical Islamic rationalism addressed onto-theology before moderni-

ty. In addition, he emphasized that the critique of early *kalām* towards philosophy is distinct from Protestantism. Next, Johnathan Brown presented “Sunnis were never Literalists: Interpretation within the Hadith Collections”. Brown discussed how *muḥaddithūn* (hadith scholars) identified as early Sunnis had treated the hadith texts. He exemplified some prominent hadith scholars such as Bukhārī and Muslim to show how they constantly engaged in scriptural interpretation (*ta’wīl*). The final speaker was Ruggero Vimercati Sanseverino with his paper “Ḥadīth Skepticism and Textual Positivism: The Modern Reevaluation of the Ḥadīth Tradition and its Significance in Contemporary Islamic Thought”. He mainly discussed how textual positivism and ḥadīth skepticism in the modern world differs from the classical ḥadīth scholarship. Additionally, he dwelled on why the modernist approach studies the *matn* itself rather than *isnād* as in the classical period. At the end of this heated discussion among scholars and participants, Recep Şentürk, as chair, added his views from a sociological perspective on how Şahāba’s ‘*adālah* (trustworthiness) are proven in an empirical way.

The final session on Saturday covered “Influences of Modernization on the Islamic Science and Its Search for New Methods” and explored new proposals to “al-‘ulūm al-Islāmiyya”, on how to balance contemporary life after modernization. In his talk “Traditional/Historical References of Modernization in Ottoman Fiqh Thought after the Tanzimat: How to Establish a Secular Uşūl al-Fiqh”, Sami Erdem remarked that after the Tanzimat period the seekers of new *uşūl al-fiqh* read the history of Islamic law as a history of *ijtihād*. From this point of view, they presented *ijtihād* as a mechanism to solve the needs of their own period. New approaches that emphasize the concepts related to change, especially customs (*urf*) etc., have reached the most advanced level in the interpretation of “içtimâi usûl-i fıkıh”. Erdem also pointed out that these new “modern” approaches to *uşūl al-fiqh* did not correspond to the classical tradition. Later, Özgür Kavak discussed an important name in modern Islamic thought with “Rashīd Riḍa’s Concept of *işlāh* and His Project of Da’wah and Irshād School”. He first sketched an outline of Rashīd Riḍa’s *işlāh* thought, before introducing the “Da’wah and Irshād Project” by way of the curriculum and textbooks, taking them to be a practical reflection of this project. Kavak considers this project should be the subject of academic studies on the curriculums of the modern religious education institutions (theology faculties, al-Azhar etc.) established in the Islamic world. The final speaker, Sümeyye Sarıtaş, discussed Cemiyet-i Fıkhiyye, which was established as an alternative to the Mecelle Cemiyeti to prepare the Mecelle, through its *nizamnâme* (code of practice). Cemiyet-i Fıkhiyye is significant for the proposal to prepare legislation based on *talfiq* instead of on a Ḥanafī school of law before the Hukuk-i Aile Code based on *talfiq*.

The first session on Sunday started with Muhammad al-Atawneh’s presentation “Interpreting Islam at the Turn of the 21st Century: The Wahhābī Case”. Al-Atawneh argued that Wahhābīs have separated from the Ḥanbalī legal theory in various ways and are inspired by other *madhhabs* as well to keep up with today’s

world. The next speaker, H. Yunus Apaydın, underlined the difference between *salaf* and Salafism, stating that the inferences arising from “according to Quran” solely, without depending on any rational and legitimate methods, are not reasonable. The last speaker Mürteza Bedir pointed to a vision of a “methodology of Islamic law” that changed in interaction with modernization in his presentation “An Attempt to Elucidate the Instrumentalization of Nass in Jurisprudential Thought”. In this context, Bedir claimed that *uṣūl al-fiqh* was not a methodology to ascertain the law from the text as it is seen by some modern thinkers, but rather places an achieved judgement (*ḥukm*) upon a theoretical ground. According to Bedir, giving too much importance to *uṣūl al-fiqh* discipline and also considering it as a methodological knowledge is a new phenomenon that has emerged with the onset of modernity.

The final session of the symposium focused on “A Radical Break in Uṣūl Thought: Quraniiyun (Quranist) School”. Davut İltaş debated “A Critical Break in Quranic Studies: The Issue of Naskh” in terms of Islamic law. He keynoted how Abū Muslim al-İṣfahānī’s discredited view on *naskh*, that “there is none *mansūkh* verse in the Quran”, was revived in Quranic studies in the Arab world and Turkey in the late part of the century. At the end of the talk, İltaş concluded, based on his research on early works of Islam, that *naskh* is in the Quran. Necmettin Kızılkaya then presented followed “From Understanding the Quran to its Instrumentalization: The Quranist School of Thought in the Indian Subcontinent and Its Influences”. Kızılkaya discussed how Qur’āniyyūn School originated on the Indian subcontinent from a very new perspective. His main argument was that Qur’āniyyūn emerged there as the result of their findings that hadiths are insufficient to solve problems, with most of the Quranists specialists in hadith scholarship. The third presenter, Kâşif Hamdi Okur, spoke on “Analysing the Discourse of Quranist-Islam from the Prospective of Uṣūl al-Fiqh (The Case of Turkey)”. Independently of the preceding speaker, he reviewed the representatives of mainstream Qur’āniyyūn in Turkey. Moreover, he tried to show the contradictions of Qur’āniyyūns. Lastly, Mehmet Paçacı presented “The Contemporary Situation and Quran”. He generally emphasized how *tafsīrs* (Quranic exegesis), when cleansed from its original form into a much-modified version, are based on various modern subjects rather than *sunnah*. Even this change can be seen in contemporary madrasa syllabuses by *tafsīrs* more important role than *fiqh*, which is contrary to the emphasis of the previous era.

Considering this symposium along with another academic workshop arranged by the TDV-İSAM in 2009 under the title “Modern Approaches to the Sources of Religious Values and the Concepts of Holy Scriptures”, then we consider this to be a fresh and a serious contribution. It is also important that new approaches in religion are voiced, contemporary approaches emerging in modernity are criticized and efforts undertaken in response to modernization evaluated. Nevertheless, the symposium lacked discussions informed by various opinions. In this respect, the topics covered in the symposium were presented by almost similar

standpoints. The symposium could have well witnessed more fruitful debate and thus elaborated more vital contributions had the representatives included Turkey into the subjects addressed at the symposium.

„International Symposium on Majalla“, 25.-27. September 2017, an der Türkiye Adalet Akademisi in Bursa/Türkei

Murat Karacan*

Die Akademie für Gerechtigkeit der Türkei (türk. Türkiye Adalet Akademisi) veranstaltete vom 25. bis zum 27. September in Bursa ein internationales Symposium über das ehemalige osmanische Zivilgesetzbuch „*Mağallat al-aḥkām al-‘adliya*“. Anhand von rund vierzig Vorträgen, von denen hier lediglich eine Auswahl vorgestellt wird, wurden diverse Facetten des zwischen 1869 bis 1876 zustande gebrachten und im Jahre 1926 in der Türkei außer Kraft gesetzten Gesetzbuches thematisiert. Neben den Referenten und einer großen Zuhörerschaft, die größtenteils sowohl aus Akademikern aus dem *fiqh*-Bereich und der Juristik, als auch aus Berufsträgern, wie Richter und Anwälte bestand, nahmen ebenfalls Vertreter der Politik an diesem Kongress teil.

Das dreitägige Symposium begann mit den Begrüßungsreden des Akademieleiters Y. Akçil, des Vize-Ministerpräsidenten der Türkei H. Çavuşoğlu und des Justizministers A. Gül, in denen sie, um den gemeinsamen Nenner ihrer Reden festzuhalten, zum einen ihr Bedauern kundgaben, während des Rechtsstudiums kaum mit der „*Mağalla*“ konfrontiert gewesen zu sein, und zum anderen auf einige wichtige inhaltliche Aspekte der „*Mağalla*“, wie bspw. die in diesem Gesetzbuch genannten Eigenschaften des Richters (*ḥākim*), aufmerksam machten. Demnach sollte ein Richter weise (*ḥakīm*), einsichtsvoll (*fahīm*), aufrichtig (*mustaqīm*) und mental solide (*makīm*) sein.

Die „*Mağallat al-aḥkām al-‘adliya*“, bestehend aus 16 Büchern und 1851 Artikeln, gilt als das erste kodifizierte Gesetzeswerk in der islamischen Rechtsgeschichte. Nach der Inkraftsetzung fungierte sie in einigen arabischen Ländern, wie in Jordanien, Palästina, im Irak und Tunesien, als Gesetzbuch. Auch heute noch diene sie in der dortigen Rechtspraxis als Hilfsquelle. Bspw. Aisa Maiza von der juristischen Fakultät der Djalfa Zeyyan Ashoor Universität in Algerien, zeigte in ihrem Vortrag einige Implementierungsbeispiele bestimmter Grundsätze der „*Mağalla*“ in der algerischen Rechtsprechung auf. Yousef Farhan, Staatssekretär im palästinensischen Justizministerium, wies auf die wichtige Rolle der „*Mağalla*“ in der palästinensischen Rechtspraxis hin. Samer M. Qubbai, vom

* Murat Karacan, M.A., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

Oberlandgericht Amman, referierte zur Gültigkeit und dem Einfluss der „*Mağalla*“ in Jordanien.

Nicht nur in den erwähnten arabischen Ländern, sondern ebenfalls in einigen europäischen Staaten, wie in Griechenland (Westthrakien) und Bulgarien, besitzt die „*Mağalla*“ insbesondere im Bereich der für Muslime gewährten zivilrechtlichen Angelegenheiten heute noch eine durchaus bestimmende Funktion. Mustafa Aliş, der Ober-Mufti von Bulgarien, und Ibrahim Şerif, der gewählte Mufti in Komotini, sprachen über diese gegenwärtige Wirksamkeit des osmanischen Gesetzbuches. Ibrahim Şerif machte in seinem Vortrag jedoch auf die sukzessiv einschränkende Politik in Griechenland aufmerksam, die laut ihm den Raum der autonomen Rechtsbestimmung der Muslime *peu à peu* zu sehr beschränke. Da dieses Vorgehen gegen die Abmachung von 1881 zwischen Griechenland und des damaligen Osmanischen Reiches spreche und die Muslime derzeit einer Assimilationspolitik unterzogen seien, habe man diesbezüglich ein Verfahren beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte eingeleitet.

Nachdem in den ersten beiden Panels das Spektrum der internationalen Rezeption der „*Mağalla*“ in Vergangenheit und Gegenwart dargelegt wurde, thematisierte man zunächst die Entstehungsgeschichte und die Motivationen, die zu der Entwicklung der „*Mağalla*“ veranlassten. Mit tiefgreifenden Reformen in den verschiedensten staatlichen Bereichen begann im osmanischen Reich 1839 die Tanzimat-Zeit (die Epoche der Restrukturierung), wovon auch das Rechtswesen betroffen war. Nicht zuletzt um den Herausforderungen der damaligen internationalen Beziehungen und den Forderungen des Westens nachzukommen, gründete man säkulare Gerichtshöfe, die sogenannten „*Nizâmiye Mahkemeleri*“. Jedoch fehlte es an entsprechenden Gesetzbüchern, woraufhin nach intensiven Streitgesprächen zwischen den Befürwortern einer Rezeption europäischer Gesetzbücher und denen, die für ein autochthones Gesetzwerk plädierten, die „*Mağalla*“ seitens einer Kommission in sukzessiver Weise fertiggestellt wurde. „Es ist ein Gesetzbuch, das ausgehend von hanafitischen Rechtskompendien genährt wurde. Mit anderen Worten es ist die kodifizierte Form des hanafitischen Kompendium „*Multaqā al-abhur*“, so Ahmet Akgündüz von der islamischen Universität in Rotterdam. M. Akif Aydın von der Istanbuler Medipol Universität referierte über die entscheidende Rolle von Ahmed Cevdet Paşa (gest. 1895) bei der Durchsetzung eines vom klassischen *fiqh* geprägten Gesetzbuches und dessen Erarbeitung. Er war nicht nur Staatsmann, sondern auch ein kompetenter Rechtsgelehrter, von dem der überwiegende Teil der „*Mağalla*“ stammt.

In den folgenden Sitzungen wurden hauptsächlich bestimmte inhaltliche Rechtsthemen der „*Mağalla*“ entweder separat analysiert oder komparativ anderen Rechtsbüchern gegenübergestellt. Saffet Köse bspw. von der Izmir Katip Celebi Universität widmete sich in seinem Vortrag dem Thema Rechtsmissbrauch in der „*Mağalla*“. Unter Rechtsmissbrauch werde hier allgemein eine missbräuchliche Inanspruchnahme eines Rechtes verstanden, bei dem der Schaden größer sei als der Nutzen oder der Nachteil des individuellen Anspruchs vom eigenen Recht

allgemeine nachteilige Folgen verursache. Talha Yıldız vom Ministerium für öffentliche Sicherheit in Holland verglich die „*Mağalla*“ und den Code Civil von Napoleon Bonaparte hinsichtlich ihrer Entstehungsgründe. Für Yıldız liege der Kernunterschied darin, dass der Code Civil ein Produkt aus inneren Beweggründen gewesen, wohingegen die Motivation für die Fertigstellung der „*Mağalla*“ eher dem externen Druck aus dem Westen zurückzuführen sei.

Folgende Inputs und Schlussbetrachtungen aus diesem Symposium sind aus meiner Sicht zu akzentuieren:

- Die „*Mağalla*“ ist ein Versuch einer modernen Kodifikation mit islamrechtlichem Inhalt. Von daher war sie ein neuzeitliches Produkt mit autochthoner Substanz.
- Vielen teilnehmenden Juristen und Rechtsgelehrten war es bewusst, dass die „*Mağalla*“ weder den damaligen Bedürfnissen vollständig nachkommen konnte noch in der Umsetzung lückenlos realisiert wurde.
- Das Programm bot eine Plattform an, auf der *fiqh*-Gelehrte mit Juristen und einschlägigen Berufsträgern der (laizistischen) Türkei beisammen kamen und sich über ein gemeinsames Thema austauschen konnten.
- Bewundernswerterweise ergab sich, dass neben einigen Rechtswissenschaftlern auch Inhaber eines richterlichen Amtes, die sich zu Wort gemeldet haben, gewisse Mängel bei der Umsetzung des gültigen Rechts in der Türkei, das zumeist aus den Gesetzbüchern europäischer Länder rezipiert oder gänzlich übersetzt wurde, monierten. Für sie stelle sich aus gegebenem Anlass deshalb die Frage, ob es eventuell nicht angemessener wäre, über ein autochthones Recht nachzudenken.

„*Islamic Education in Great Britain*“, Die Summer School des Instituts für Islamische Theologie, 12.-18. September 2017

Gregor Etzelmüller*

Wenn man mit Freunden auf Reisen geht, dann entdeckt man nicht nur ein fremdes Land, sondern dieses auch durch die Augen der Freunde – und schließlich die Freunde in der Fremde neu. So erging es mir, als ich im September letzten Jahres mit Kollegen und Studierenden des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück nach England reiste. Gemeinsam waren wir sieben Tage im Rahmen der jährlichen Summer School des Osnabrücker Instituts unterwegs. Gewiss, wir haben auf dieser Reise viel erlebt und genossen, was ich auch mit anderen akademischen Reisegruppen erlebt hätte: Wir haben zwei der eindrucksvollsten Universitätsstädte der Welt, Oxford und Cambridge, erkundet, durften

* Prof. Dr. Gregor Etzelmüller ist Professor für Systematische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Universität Osnabrück.

im Magdalen College Oxford übernachteten und in dessen ehrwürdigen Hall frühstücken (in Deutschland wäre diese nur für Besichtigungszwecke und zweimal im Jahr zu besonders feierlichen Anlässen geöffnet; in England lebt man in der Tradition, sodass die Tradition lebendig bleibt). Wir durften in Oxford schmecken, wie fantastisch sich die englische Küche entwickelt hat (konsequent hin zu lokalen Produkten), in Birmingham erleben, wie sich eine Stadt neu erfindet und wie wenig man davon profitiert, wenn man in der falschen Gegend oder wie wir im falschen Hotel wohnt. Wir lernten einen mürrischen Busfahrer kennen, mussten aber zugleich eingestehen, dass einen die Verkehrssituation in England auch nur zur Verzweiflung treiben kann. Wir waren in London von den Möglichkeiten dieser Stadt fasziniert, aber auch mit der neuen weltgeschichtlichen Situation konfrontiert, dass einem terroristische Anschläge überall ganz nahe kommen können.

Die Summer School hat mir aber auch die Augen geöffnet für eine Dimension Englands, die mir sonst weithin verborgen geblieben wäre: für islamische Bildungseinrichtungen in Oxford, Cambridge und Markfield, für eine Sufi-Gemeinschaft in Birmingham, für ein zivilgesellschaftlich äußerst aktives *Muslim Cultural Heritage Centre* in London, für einen Islam, der seine Wurzeln in jenen Gebieten hat, die man einst als Britisch-Indien bezeichnete. Interessant ist, welche Geschichten erzählt werden: Sich auf George Abraham Makdisi berufend sagt man, die europäischen Universitäten (wie Oxford und Cambridge) seien – über Andalusien vermittelt – aus islamischen *madāris* hervorgegangen (eine These, der der Göttinger Kollege, Prof. Dr. Jens Scheiner vom Institut für Arabistik und Islamwissenschaften der Georg-August-Universität Göttingen, in Oxford gerade aufgrund der unterschiedlichen Sozialformen (Lehrer-Schüler-Verhältnis vs. Gemeinschaft von Lehrenden und Studierenden) stark und öffentlich widersprochen hat). Die Erzählung, die wir in Oxford und Cambridge hörten, lautete: Die Form der hiesigen Bildungsinstitutionen sei aus dem Islam übernommen worden und nun kehre der Geist des Islam zu diesen Institutionen zurück. Indem man in der Fremde ankommt, indem man Bildungsinstitutionen in Oxford und Cambridge aufbaut, kommt man zugleich wieder bei sich selbst an.

Dabei repräsentieren das *Oxford Centre for Islamic Studies* und das *Cambridge Muslim College* ganz unterschiedliche Visionen der Zukunft islamischer Bildungseinrichtungen in Großbritannien. Während man in Oxford mit Geldern aus der islamischen Ökumene, insbesondere aus den arabischen Wüstenstaaten, einen prächtigen, arabisch anmutenden Campus geschaffen hat, versucht man in Cambridge allein mit Geldern aus den lokalen Gemeinden eine Bildungseinrichtung zu schaffen, die Gemeindeleiter für eben jene Gemeinden ausbilden möchte. Statt eines prächtigen Neubaus erkundeten wir hier ein Stück für Stück umgebautes ehemaliges Pfarrhaus. Während in Oxford die Crème de la Crème der arabischen Königshäuser zur Eröffnung kam und an dem Tag, als wir dort waren, Mercedes-Limousinen vorfuhren, aus denen die Trustees ausstiegen (u.a. der ehemalige Präsident der Türkei, Dr. Abdullah Gül – den in Oxford zu treffen am

nächsten Tag einige Studierende fast schon in Ekstase versetzte), versicherte man uns in Cambridge glaubwürdig, auch jede 5-Pfund-Spende sei herzlich willkommen.

In einer gewissen Naivität war ich vor der Summer School davon ausgegangen, dass wir in England bereits fest etablierten Institutionen islamischer Bildung begegnen würden, von deren Erfahrung das Osnabrücker Institut profitieren könnte. Doch der Neubau des *Oxford Centre for Islamic Studies* ist erst im Mai 2017 eröffnet worden, und in Cambridge startete das Muslim College gerade seinen ersten Bachelor-Kurs in *Contextual Islamic Studies*. Selbst das mittlerweile gut etablierte *Markfield Institute of Higher Education* existiert in dieser Form erst seit zehn Jahren. Was dabei sowohl in Cambridge als auch in Markfield – wie übrigens auch im Blick auf unsere Gruppe – auffiel, war der hohe Anteil an Studentinnen: 70% – sowohl in Markfield als auch in unserer Gruppe. Die Zukunft des akademisch gebildeten Islam in Europa scheint weiblich zu sein und damit einer Tendenz zu entsprechen, die man auch im Christentum beobachten kann.

Wir besuchten nicht nur akademische Institutionen, sondern waren auch zu Gast bei einer Sufi-Gemeinschaft in Birmingham und einem *Muslim Cultural Heritage Centre*, einer Moscheegemeinde, wie wir in Deutschland sagen würden, in London. Beide Einrichtungen waren eindrucksvolle glokale Phänomene: Die Sufi-Gemeinschaft bildete sich um einen älteren weißen Briten, der einst in Marokko sein Bekehrungserlebnis hatte und nun mit Pakistanis eine Gemeinschaft bildete, die uns nach einem Vortrag und Gottesdienst pakistanisch zubereitetes marokkanisches Essen servierte. Vielen Studierenden fiel es schwer, sich auf diese Gemeinschaft einzulassen; permanent waren sie mit der Frage beschäftigt, ob sie das, was wir erlebten, als legitime Form ihrer eigenen Religion verstehen könnten. Manche hatten sich in den letzten Jahren aus vergleichbaren Formen einer Kleingruppenreligiosität befreit – und empfanden das Erlebnis als bedrückend. Die Bedeutung des Meisters, die den Abend über zu spüren war, aber nicht klar definiert wurde, erregte Widerspruch. Als reiner Beobachter (von außen) konnte ich das Geschehen anders wahrnehmen: Ich sah, wie sich in einer Gegend misslungener Integration und folgender Ghettobildung eine Gemeinschaft gebildet hatte, die eine Alternative zum Lebensstil des Ghettos bot – und wie Jugendliche sich durch die sufische, ekstatische Musik ermächtigt fühlen, etwas Eigenes zur gottesdienstlichen Kommunikation beizutragen. So wurde in der Ekstase die Würde des Einzelnen erfahrbar. In vielem erinnerte mich das, was ich hier erlebte, an Formen, wie sie in christlichen Pfingstgemeinden (gerade auch solchen von Migrant/innen) gepflegt werden. Dass solche Gemeinden dann auch soziale Aufstiegschancen bieten, verdeutlichte mir ein Gespräch mit einem sichtbar stolzen Vater, dessen Tochter es geschafft hatte, in Cambridge zum Studium zugelassen zu werden. Noch mehr beeindruckte mich der islamische Humanismus, dem ich hier begegnete: Muslim zu sein, so sagte mir mein Ge-

genüber, bedeute, sich auf den Weg zu machen, Mensch zu werden. Was letztlich zähle, sei die Menschlichkeit.

Dieser Menschlichkeit begegneten wir auch in *Al-Manaar*, einem *Muslim Cultural Heritage Centre* in London, in Gestalt sowohl eines eindrucksvollen Gemeindeleiters als auch einer zivilgesellschaftlich äußerst aktiven Gemeinde. Der Gemeindeleiter, der, wie sich später herausstellte, fast alle Sprachen der islamischen Welt – und zwar in ihren verschiedenen Dialekten – sprach (auch Bosnisch und dabei sogar in der Lage war, den nordbosnischen Akzent zu imitieren), berichtete, dass in seiner Großfamilie die *lingua franca* Englisch sei. Denn sein Schwiegersohn aus Marokko könne sich mit der Schwiegertochter aus Pakistan und der Nichte aus dem Iran gar nicht anders verständigen. Und so wie Englisch die gemeinsame Sprache sei, sei England seine Heimat. Mit deutlichen Worten forderte er unsere Studierenden dazu auf, Deutschland als ihre Heimat anzuerkennen und wahrzunehmen – und sich deshalb auch in die deutsche Zivilgesellschaft einzubringen.

Wie das aussehen kann, dafür bot seine Gemeinde ein herausragendes (und selbst von der britischen Boulevardpresse gelobtes) Beispiel. Als im Juni 2017 der *Grenfell Tower* brannte, den man vom Gemeindezentrum aus sehen konnte, hat die Gemeinde unmittelbar Hilfe organisiert. Den traumatisierten Überlebenden, die von den Behörden oft kritisch beäugt worden waren und sich ausfragen lassen mussten, um nachzuweisen, dass sie wirklich in diesem Hochhaus gelebt hatten, wurde hier unbürokratisch geholfen. Sei es nicht besser, einem, der die Situation ausnutzt, 500 Pfund zukommen zu lassen, als all die Traumatisierten in ihrer Not ein weiteres Mal zu demütigen? Man kooperierte mit der methodistischen Kirche. Ehrenamtliche, Muslime und Nicht-Muslime kamen ins Zentrum und arbeiteten Hand in Hand. Menschen kamen miteinander ins Gespräch, die sich schon oft auf der Straße gesehen, aber noch nie miteinander geredet hatten. Nachbarschaft wurde zu einer er- und gelebten Wirklichkeit und im Zentrum dieser Nachbarschaft stand das *Muslim Cultural Heritage Centre*. Als man die psychischen Notlagen erkannte, stellte man Psychologen an. Noch heute werden in diesem muslimischen Zentrum Fußreflexzonenmassagen für Betroffene angeboten. Man leistet Hilfe – in Kooperation mit allen, die auch helfen wollen – aus dem eigenen Glauben heraus.

Der akademische Höhepunkt der Summer School war die internationale Konferenz in Oxford, die das Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück zusammen mit dem *Oxford Centre for Islamic Studies* organisiert hatte: *“Religious Education in Christianity and Islam”*. Die Tagung wurde eröffnet von Prof. Dr. Julia Bray, *The Abdulaziz Saud AlBabtain Laudian Professor of Arabic* an der *Faculty of Oriental Studies* (Oxford University). Ihre persönlich gefasste Eröffnungsrede führte ins Zentrum des Themas: In ihren ersten akademischen Jahren hätte sie nicht damit gerechnet, dass Religion noch einmal von öffentlicher Bedeutung sein würde, heute aber stelle sich nicht mehr die Frage, ob Religion in Zukunft das öffentliche Leben prägen werde, sondern welche

Form von Religion: eine akademisch gebildete und reflektierte Religion oder aber eine fundamentalistische, die das Reflexionsniveau ihrer eigenen Tradition beständig unterbietet.

Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung wurde auf der Tagung der Gegensatz zwischen dem deutschen Ansatz eines konfessionellen Religionsunterrichtes und dem des englischen Religionsunterrichtes, der konfessionelle Differenzen zugunsten einer allgemeinen christlichen Identität bewusst zurücknimmt, thematisiert. Dabei wurde freilich deutlich: Wie sich ein solch christlich orientierter Religionsunterricht auf die Gegenwart von Muslim/innen einstellt, ist immer noch auszuhandeln, und diese Aushandlungsprozesse werden eher in der Praxis als in der Theorie geführt, sodass die Praxis (etwa in Birmingham) auch der rechtlichen Regelung voraus ist.

Zugleich nötigen die aktuellen Herausforderungen auch zur theologischen Auseinandersetzung, was religiöse Bildung (jetzt nicht im engen Sinne des englischen Begriffes *education*, sondern im weiten Sinne des deutschen Begriffs Bildung) eigentlich leisten soll. Dabei ist der Rückgriff auf anthropologische Fragen (wiederum im Sinne des weiten Begriffes einer philosophischen Anthropologie und nicht im engeren Verständnis von *anthropology* als Ethnologie) unausweichlich. Bei religiöser Bildung geht es um die Frage: Was ist der Mensch – und was soll er werden? Religiöse Bildung – in Christentum und Islam gleichermaßen – will dem Menschen auf dem Weg zu seiner Bestimmung, die ihm eben nicht durch seine Natur vorgegeben ist, Hilfe leisten. Weil die Natur ambivalent ist und dem Menschen keine letzte Orientierung gibt, fragen Menschen nach ihrer Bestimmung. Religiöse Bildung will dem Menschen jene Orientierung bieten, die ihm seine Natur nicht gibt. Dabei stimmen Christentum und Islam darin überein, dass es keinen Zwang in der Religion gibt und geben darf.

Ich habe auf der Summer School England und den Islam, ein anderes Land und meine Freunde noch einmal neu entdeckt. Was uns verbindet ist zum einen, wie vor allem bei der Begegnung mit dem *Muslim Cultural Heritage Centre Al-Manaar* deutlich wurde, die Suche nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: ein gemeinsames Ethos der Zuwendung zu denen, die in Not sind – und die Bereitschaft, aus diesem Ethos auch zivilgesellschaftliche und politische Konsequenzen zu ziehen. Was uns verbindet ist aber auch eine theologische Leidenschaft, die dazu führt, dass man an einem Samstagabend spät durch London läuft, das Golden Eye links (um präzise zu sein: rechts) liegen lässt, den Verkehr ignoriert und über die Konsequenzen eines trinitarischen Gottesbegriffs (bis hin zur Vorstellung eines Scheiterns Gottes am Kreuz) und die Frage, wie der Islam entsprechende geschichtliche Erfahrungen verarbeitet, diskutiert. In solchen Momenten wird – ebenso wie auf der Tagung in Oxford – deutlich, dass wir aus unterschiedlichen Traditionen kommend Teil einer größeren wahrheitssuchenden Gemeinschaft sind.

„International Conference on the Muslim Ummah. Synthesizing a New Paradigm, Analyzing Modern Challenges“, 8.-10. Oktober 2017, an der Sabahattin Zaim Universität in Istanbul/Türkei

Hakki Arslan*

Die dreitägige internationale Tagung „International Conference on the Muslim Ummah. Synthesizing a New Paradigm, Analyzing Modern Challenges“ wurde vom Center for Global Affairs and Islam der Sabahattin Zaim Universität in Zusammenarbeit mit dem Alwaleed Center for Muslim-Christian Understanding der Georgetown University und dem College of Islamic Sciences der Hamad Bin Khalifa University in Doha organisiert. Das Center for Islam and Global Affairs (CIGA) wurde letztes Jahr mit dem Ziel gegründet, die globalen Herausforderungen der muslimischen Welt durch hochwertige, international angelegte Forschung zu analysieren, langfristige Lösungsansätze zu entwickeln und politische Entscheidungsträger und die Öffentlichkeit zu beraten. Diese Tagung war die erste große Veranstaltung des Zentrums, in der es um eine Standortbestimmung der globalen muslimischen *umma* gehen sollte. Eingeladen waren namhafte Wissenschaftler wie John Esposito, Tariq Ramadan, Jonathan Brown, Asma Afsaruddin, Richard Falk und weitere exzellente Wissenschaftler/innen. Im Mittelpunkt stand das Konzept der *umma* in seiner historischen Entwicklung und in der gegenwärtigen Verortung. Vor allem durch den Untergang der muslimischen Großreiche und der Entstehung von Nationalstaaten habe das Konzept der *umma* an Glanz und Relevanz verloren, so dass im 20. Jahrhundert immer im Rahmen eines Nationalstaates über eine fiktive *umma* diskutiert wurde. Wie sollte aber in einer globalisierten Welt das Konzept einer universalen muslimischen Gemeinschaft neu konzipiert werden und welche Möglichkeiten bietet der *umma*-Begriff für die Bewältigung der gegenwärtigen Herausforderungen in der muslimischen Welt. Mit dieser Konferenz soll eine Diskussion zu einem Paradigmenwechsel in Bezug auf den *umma*-Begriff im modernen Kontext angeregt werden. Die Ausgangsfrage dieser Tagung war, ob sich die muslimische Welt derzeit in einer Krise befindet. Die gesamte Tagung war quasi eine Suche nach einer Antwort auf diese Frage. Dementsprechend ging es in dieser Tagung hauptsächlich um die Identifikation der zentralen Herausforderungen für die globale muslimische Gemeinschaft, wie die Frage nach der politischen Legitimation in mehrheitlich muslimischen Ländern, die Rolle des Islamischen Rechts in modernen muslimischen Gesellschaften, die Herausforderungen des Sektierertums und des Nationalismus, sozio-ökonomische Herausforderungen, wie das Empowerment von

* Dr. Hakki Arslan ist Mitarbeiter in der Postdoc-Gruppe „Religiöse Normen in der Moderne. Zum wandelbaren und statischen Teil des Islam“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

Frauen, Armut, Arbeitslosigkeit, wirtschaftliche Entwicklung und Finanzen sowie die Globalisierung und die damit verbundene spannungsgeladene Beziehung zwischen der islamischen Welt und den Weltmächten in einer durch Hegemonialstreben, Kriegen, Terrorismus, Rassismus und Islamophobie geprägten Welt. Die Vortragstitel des dritten Panels lauten z.B. "The Challenge of Hegemony", "The Challenge of Wars and Terrorism", "The Challenge of Islamophobia", "The Challenge of Settler Colonialism in Palestine/Israel". Damit war auch klar, dass in dieser Tagung keine sehr tiefgehenden Analysen zu erwarten waren, sondern die Standortbestimmung und Verortung der jeweiligen Herausforderungen als Ausgangspunkt für eine tiefere Analyse vorgenommen werden sollten. Die große Bandbreite der behandelten Themen ist ein Ausdruck dieser Ausrichtung.

In den Eröffnungsreden von Mehmet Bulut, Rektor der Sabahattin Zaim Universität, von Emad Shahin, dem Dekan der College of Islamic Sciences der Hamad Bin Khalifa University, und von Prof. Jonathan Brown, dem Direktor des Alwaleed Center for Muslim-Christian Understanding der Georgetown University, wurde stets der Bedarf zum Ausdruck gebracht, die langanhaltenden Probleme der Islamischen Welt grundsätzlicher und intensiver in Forschungseinrichtungen und international angelegten hochwertigen Projekten anzugehen, um somit Lösungsansätze – auch aus der muslimischen Perspektive – anzubieten. Diesbezüglich seien Kooperationen zwischen muslimischen Universitäten, Forschungseinrichtungen und zivilen Institutionen eine große Notwendigkeit, um Kompetenzen bündeln zu können. Dabei soll es nicht um reine Forschung gehen, sondern auch um aktive wissenschaftliche Begleitung und Unterstützung politischer, wirtschaftlicher und ziviler Akteure in der konkreten Planung und Umsetzung von Lösungsansätzen. Die muslimische Welt müsse sich von einem intellektuellen Kolonialismus befreien und endlich anfangen selbst über ihr eigenes Schicksal nachzudenken, ohne die Zusammenarbeit mit westlichen und europäischen Institutionen aufzugeben. In diesem Sinne unterzeichneten die Sabahattin Zaim Universität und die Hammad bin Khalifa Universität einen vierjährigen Kooperationsvertrag, in dessen Rahmen vor allem Joint-Degree-Programme im Master- und Promotionslevel im Bereich der Islamic finance and banking aufgebaut werden soll, aber auch im Bachelorbereich den Studentenaustausch ermöglichen soll. Mit diesem Vertrag soll auch an die guten politischen Beziehungen zwischen Qatar und der Türkei angeknüpft werden, so die Unterzeichner.¹

Inhalt der Tagung: Die Tagung bestand insgesamt aus 7 Panels, wobei das letzte Panel nicht in den Räumlichkeiten der Sabahattin Zaim Universität vor einem Fachpublikum abgehalten wurde, sondern in einem für die Öffentlichkeit geöffneten Konferenzsaal im Yahya Kemal Beyatli Convention Centre.

1 Siehe URL: <https://www.qf.org.qa/app/media/62598> (letzter Zugriff: 7.3.2018).

In der ersten Sitzung am Sonntagabend ging es um das Konzept der *umma* und der Versuch einer Standortbestimmung unter dem Titel "The Muslim Ummah: Re-examining the Concept and Developing a New Paradigm". Arif Ersoy von der IZU sprach zum Thema "Evaluating the Current State of the Muslim Ummah" und versuchte die Vorzüge der „klassischen islamischen Zivilisation“ gegenüber dem westlichen Verständnis von Staat und Gesellschaft auf einer sehr polemischen Art und Weise darzustellen. Der Vize-Rektor der Sabahattin Zaim Universität galt als einer der wichtigsten Berater Necmettin Erbakans und als Theoretiker des Konzeptes der „Gerechten Ordnung (Adil Düzen)“. Der Vortrag war eine Wiederholung dieser Thesen aus den 1980er Jahren und zeichnete teilweise ein sehr romantisches Bild der „islamischen Zivilisation“. Dr. Hussein ElKazzaz vom Insan Center for Civilizational Studies in Istanbul sprach zum Thema "A New Paradigm for the Ummah at the Epistemological Level". Während Arif Ersoy das Hauptproblem des derzeitigen Weltsystems in der monopolistischen Wirtschaftsordnung sieht, was zu einer politischen Hegemonie führe, fügt ElKazzaz hinzu, dass eine politische Hegemonie auch eine kulturelle Hegemonie mit sich bringe. Um ein Paradigmenwechsel erzeugen zu können, müssten diese Hegemonialdiskurse berücksichtigt und aus einer *umma*-Perspektive hinterfragt und aufgebrochen werden, so dass die Muslime sich von diesem Hegemonialdiskurs befreien und ihre eigenen Agendas setzen könnten. Dies sei nur durch eine Überwindung einer sehr eng gedachten lokalen, nationalen Perspektive hin zu einer globalen *umma*-Perspektive möglich. Auch Richard Falk bekräftigte im 4. Panel, dass die derzeitigen Sozial- und Geisteswissenschaften immer noch stark eurozentristisch seien und auch muslimische Wissenschaftler in der Regel aus einer Kolonialperspektive betrachteten; deshalb sei die Entkolonialisierung des Geistes notwendig, um den Self Orientalism, d.h. die Internalisierung von stereotypischen Zuschreibungen, ablegen zu können. Auf den Aspekt der Hegemonie geht Richard Falk ebenfalls ein, in dem er betont, dass es bei allen Kriegen der Vereinigten Staaten darum gehe, die Hegemonie aufrechtzuerhalten; so sei auch der „Krieg gegen den Terror“ ein Hegemonialkrieg um Ressourcen. Der Nachredner Flynt Leverett fügte hinzu, dass sich die amerikanische Politik in der Islamischen Welt nicht verändern werde, so dass die muslimischen Länder eigene Strategien entwickeln müssten, um sich selbst zu behaupten. Sami Arian bestätigte, dass das neu gegründete Zentrum (CIGA) sich genau mit den wissenschaftlichen, politischen und ökonomischen Grundlagen dieser Herausforderung auseinandersetzen werde. Dalia Fahmy und Emad Shahin betonten im 3. Panel, dass die meisten politischen Ansätze über einen islamischen Staat sehr idealistisch, utopisch und ahistorisch seien und die gegebenen Realitäten nicht berücksichtigten. In der Regel gingen sie von einer einheitlichen *umma* aus, obwohl die Gesellschaften sehr heterogen mit unterschiedlichen Weltanschauungen seien. Wichtige Prinzipien, wie Pluralismus, Menschenrechte, Integration und Inklusion verschiedener Gesellschaftsschichten, Gewaltenteilung, kluge Wirtschaftspolitik und eine gerechte Politik müssten die Kernziele einer *umma*-orientierten

muslimischen Gesellschaft sein. Die Muslime müssten universelle Konzepte für die gesamte Menschheit entwickeln und sich in den gegenwärtigen Diskurs einbringen und diesen mitgestalten. Muslim world exceptionalism, d.h. dass die muslimische Welt aufgrund bestimmter Voraussetzungen eine Sonderstellung innerhalb der Weltgemeinschaft einnehme und deshalb nicht mit anderen Weltgegenden anhand gängiger politikwissenschaftlicher Ansätze verglichen werden könne, müsse laut Dalia Fahmy abgelegt werden und stattdessen eine globale Perspektive eingenommen werden. „Die“ Islamische oder muslimische Welt gebe es im Singular nicht, sondern verschiedene Staaten mit unterschiedlichen Strukturen und Herausforderungen. Auch die gegebenen nationalstaatlichen Strukturen müsse man kritisch hinterfragen, so Asifa Quraishi-Landes im 4. Panel. Muslimische Denker und Politiker hätten nach dem Zweiten Weltkrieg mehrheitlich das koloniale Erbe der Nationalstaaten übernommen und versucht, die Scharia zu implementieren. Dies sei ein großer Fehler gewesen, da die Scharia in diesem System auf das Recht reduziert würde, obwohl sie ein viel breiteres Feld abdeckte, wie die religiösen Rituale, Ethik und Moral. Wenn das Islamische Recht als Ressource für das staatliche Recht herangezogen werden solle, dann müsse der traditionell pluralistische *fiqh* weiterhin in seiner Pluralität erhalten bleiben und quasi als opt-out für das Recht sein, schlägt sie vor. Der Staat habe die Aufgabe im Sinne des Allgemeinwohls Gesetze zu erlassen, wobei der *fiqh* sich eher um individuelle Aspekte kümmere. Dementsprechend dürfe *fiqh* nicht als Gesetz erlassen werden, sondern neben anderen Moralsystemen auch als Ressource herangezogen werden. Tariq Ramadan betonte ferner die ethische Dimension des Islamischen Rechts. Ein Nationalstaat werde nicht islamisch, wenn das Recht islamisch ist. Das sei sehr reduktionistisch. Eine rechtszentrierte Herangehensweise würde zu einem Formalismus führen und von den wahren Zielen ablenken. Die Scharia müsse in einem breiteren Kontext verstanden werden. Moderner Nationalstaat werde von den beiden Prinzipien Freiheit und Macht geleitet. Zu allererst müssten die Machtdiskurse beherrscht werden und sich nicht nur auf eine verengte Diskussion und die Implementierung von Gesetzen begrenzen. Politik, Wirtschaft und Medien seien sehr erfolgreich und bedingen sich gegenseitig. Deshalb müsste man aus der islamischen Perspektive ethische Grundlagen in Umgang mit Medien, Wirtschaft, Politik und Technologie entwickeln, um eine gesunde funktionierende Gesellschaft nach den Zielen der Scharia etablieren zu können.

Wie bereits erwähnt, hatte die Tagung das Ziel, eine Standortbestimmung für die zentralen Herausforderungen der muslimischen Welt vorzunehmen. Es wurde eine sehr große Bandbreite an Themen behandelt, die derzeit als große Probleme in der Islamischen Welt identifiziert wurden. Ein Schwachpunkt dieser Tagung war, dass zwar immer wieder darauf hingewiesen wurde, dass auch Muslime Lösungsansätze und Erklärungsmodelle entwickeln und sich somit vom kolonialen Diskurs befreien müssen, aber kaum ein Referent auf bestehende Ansätze oder Versuche in der Islamischen Welt hingewiesen hat. Defizitanalysen und die

Kritik an Hegemonialdiskursen dominierten die Vorträge, so dass kaum lösungsorientierte Forschungsansätze präsentiert wurden. Stattdessen wurden Handlungsempfehlungen formuliert, die eher allgemeiner Natur waren und bis auf wenige Ausnahmen kaum auf theoretische Erklärungsmodelle fußten. Somit konnte der Anspruch der Entkolonialisierung des Geistes und der Emanzipation der Geistes- und Sozialwissenschaften vom hegemonialen Machtdiskurs zumindest in dieser Tagung nicht eingelöst werden. Das Zentrum für Islam und globale Angelegenheiten (CIGA) unter der Leitung von Prof. Sami Al-Arian machte mit dieser Tagung auf die Dringlichkeit von transnationalen muslimischen Forschungseinrichtungen aufmerksam und lud alle Teilnehmer ein, sich konstruktiv an diesem Prozess zu beteiligen. Es bleibt abzuwarten, ob CIGA seinen Ansprüchen in Zukunft gerecht werden kann. Die erste Tagung kann trotz der angeführten Defizite im Großen und Ganzen als ein guter Start angesehen werden.